



# Existencia y estado de abierto en "Ser y Tiempo".

Autor:

Jacovella, Juan Francisco

Tutor:

Maliandi, Ricardo

1981

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



043  
515

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 841.415/8 MESA	
23 MAR 1981 DE	
Agr.	ENTRADAS

JUAN FRANCISCO JACOVELLA

EXISTENCIA Y ESTADO DE ABIERTO EN 'SER Y TIEMPO'

Tesis de Licenciatura de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Buenos Aires  
1981

Director de Tesis: Prof. Ricardo  
Maliandi.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

## INDICE

Bibliografía	II
Índice de traducciones	III
Principales pasajes citados en el trabajo	VII-XLI
Prefacio	1
Propósito de la investigación	2
<u>INTRODUCCION. EL ESTUDIO DEL HOMBRE COMO 'AHI'</u>	
<u>DEL SER</u>	4
1. El sentido de 'Ser y Tiempo' dentro del itinerario de Heidegger.	4
2. Los significados del verbo 'ser'	5
3. Los caracteres fundamentales del ser en 'Ser y Tiempo'	5
4. El ser como potencia	5
5. El ser como facticidad	6
6. El ser como sentido, horizonte y mundo	6
7. El ser como tiempo	7
8. La cuestión del ser originario en el primero y en el segundo Heidegger	7
9. El uso del concepto de ser en 'Ser y Tiempo'	8
10. El método fenomenológico-hermenéutico	8
11. El hilo conductor de la existencia	9
12. El punto de partida en el cotidiano 'ser en el mundo'	10
<u>I. EL COTIDIANO 'SER EN EL MUNDO'</u>	12
13. Los elementos del 'ser en el mundo'	12
<u>A. EL 'CURARSE DE' Y EL 'SER A LA MANO'</u>	12
14. El 'ser en' como 'colonizar y 'curarse de'	12
15. El útil	13
16. El 'ser a la mano' y sus caracteres	13
17. El 'ver en torno'	14

18.	La intuición como derivada del 'ver en torno'	14
<b>B. <u>LA REFERENCIA Y LA CONFORMIDAD</u></b>		<b>15</b>
19.	La referencia y el 'para'	15
20.	El permitir ser	15
21.	El conformarse	16
22.	La conformidad	16
23.	La conformidad y la esencia	17
<b>C. <u>EL MUNDO COMO HORIZONTE Y CONDICION DE LA PATENCIA DE ENTES</u></b>		<b>17</b>
24.	La manifestación del mundo	17
25.	El mundo	17
26.	El problema de la índole trascendental del mundo	18
<b>D. <u>EL 'ESTADO DE ABIERTO'</u></b>		<b>19</b>
27.	El 'ser en' como 'estado de abierto'	19
28.	El 'estado de abierto' y la conciencia	19
29.	Los momentos del 'estado de abierto'	19
30.	El comprender y el encontrarse	20
<b>II. <u>EL COMPENDER</u></b>		<b>21</b>
31.	El fenómeno del comprender	21
<b>A. <u>EL PODER SER Y LA PROYECCION</u></b>		<b>21</b>
32.	El carácter motriz del comprender	21
33.	Descripción fenomenológica del comprender	22
34.	El comprender o poder hacer patente a la existencia	22
35.	El comprender como poder patentizar la significación de los entes para la existencia	23
36.	El comprender como poder llevar a los entes a la patencia	23
37.	El comprender como poder abrir el ser	24
38.	El adelantarse al ser	24
39.	La posibilidad como estado de adelantado de la patencia	24

40. La proyección	25
<b>✓ B. <u>LA TRASCENDENCIA Y LA LIBERTAD</u></b>	<b>26</b>
41. La trascendencia del ser	26
42. El ser como no-ente	26
43. El comprender como trascendencia	27
44. El 'ser-ex' y el 'ser-en'	27
45. La comprensión de la patencia como 'ser'	28
46. La necesidad de comprender al ser	28
47. La libertad	29
<b>✓ C. <u>EL HORIZONTE Y EL 'POR MOR DE SÍ'</u></b>	<b>30</b>
48. La necesidad constitutiva de la libertad	30
49. Los caracteres constitutivos necesarios	31
50. La libertad como necesidad de un horizonte	32
51. El concepto de horizonte	32
52. La estructura del horizonte	32
53. El horizonte como fundamento de sentido de los entes	33
54. El horizonte como mundo y sus elementos	33
55. La estructura del 'por mor de sí'	33
56. El significado del 'por'	34
57. El significado del 'mor'	34
58. El significado del 'sí'	35
59. Los significados del 'por mor de sí'	35
60. La referencia del 'por mor de sí' al 'ante que'	36
61. La referencia del 'por mor de sí' y del 'ante que' al 'para'	36
62. La unidad de los horizontes y la 'racionalidad'	37
63. La libertad como fundamento de la 'razón'	37
64. La 'razón' como sostén de la libertad	37
65. El 'por mor de sí' y el valor	38
<b>✓ D. <u>LA COMPRESION DE LOS ENTES, LA REITERACION Y EL VER</u></b>	<b>38</b>
66. Las funciones trascendentales del comprender	38
67. El comprender y la reiteración	40
68. La posibilidad como facticidad	40

69. La posibilidad como expectabilidad y predecibilidad	41
70. El comprender como anticipador del entero 'ser en el mundo'	41
71. El ver	42
72. La comprensión del útil	42
73. La comprensión de sí	43
74. La modalidad impropia del comprenderse	43
75. La modalidad propia del comprenderse	44
<b>III. <u>EL ENCONTRARSE</u></b>	<b>45</b>
<b>A74BL <u>'ENCONTRARSE SER' Y EL 'ESTADO DE YECTO'</u></b>	<b>45</b>
<b>66/ Las formas del sentir y el 'estado de ánimo'</b>	<b>45</b>
77. Descripción del 'estado de ánimo'	45
78. El encontrarse y el padecer como fenómenos de patencia	47
79. El retrotraerse al 'estado de llegado'	47
80. La facticidad	47
81. El 'estado de yecto'	48
<b>B. <u>LA TRASCENDENCIA Y LA ANGUSTIA</u></b>	<b>50</b>
82. El fundamental encontrarse de la angustia	50
83. La estructura 'estado de ánimo'	51
84. La estructura del temor	51
85. Descripción de la angustia	52
86. La angustia como apertura de la trascendencia	53
87. La angustia como apertura de la finitud	53
88. El anonadar del ser	54
89. El anonadar como iluminación del ente como tal	55
90. El ente como 'fuera del ser'	55
91. La apertura fáctica del ente intramundano	55
92. La apertura de la propia facticidad	56
93. El ente como lo afectado de hecho	57
94. El ente como lo que afronta una carga	57
95. El ente como lo que puede responder	57
96. La angustia como apertura del poder ser sí mismo	58

✓ C. <u>EL 'ANTE QUÉ' DEL DISPONERSE COMO APERTURA DE LA FACTICIDAD DEL</u>	
<u>MUNDO</u>	59
97. La constitución del encontrarse en el horizonte del 'ante qué'	59
98. En el 'ante qué' se abre la facticidad	59
99. El 'ante sí' como 'ante qué' originario	59
100. La facticidad del ente y del ser	60
101. El 'ante qué' como figura de la facticidad	60
102. El encontrarse como disposición	61
103. La estructura del disponerse	61
104. La versión y la aversión	63
105. El 'ante qué' como facticidad del mundo	62
106. El 'a qué'	62
107. El 'estado de referido' al mundo y el dejarse golpear por entes	63
108. La estructura del 'estado de referido'	63
109. El ser de hecho del ente exterior en Scheler y en Heidegger	64
✓ IV. <u>LA CURA</u>	67
110. La singularización del ser del hombre en la angustia	67
111. La aprehensión conjunta del ser del hombre	67
112. Los significados del concepto de 'cura'	67
✓ A. <u>LA EXISTENCIARIEDAD</u>	68
113. Los caracteres fundamentales de la exis_ tenciariidad	68
✓ B. <u>LA FACTICIDAD</u>	71
114. Los caracteres fundamentales de la factici_ dad	71
✓ C. <u>LA CAIDA</u>	74
115. Los caracteres fundamentales de la caída	74
✓ D. <u>LA CURA COMO SER DEL HOMBRE</u>	78
116. El carácter de totalidad estructural del ser del hombre	78

117. La cura y el horizonte del mundo 79

√ E. LA CURA Y LA TRASCENDENCIA 80

118. El horizonte del ser como correlato de la cura 80

119. El mundo, la temporalidad y el ser 80

120. La finitud como esencia del comprender 82

121. La finitud y la cura 83

123. La cura y la trascendencia 83

124. La cura y el tiempo 83

125. La necesidad trascendental del horizonte del mundo 84

√ F. LA CURA Y EL 'ESTADO DE ABIERTO' 84

126. El concepto de lo abierto 84

127. Lo dimensional en la perspectiva existencial 85

128. La cura de la finitud como condición estructural del 'estado de abierto' 85

129. La cura como fundamento interno del 'estado de abierto' 86

130. El 'estado de abierto' como movilidad 'extático-negativa' 86

√ V. CONCLUSION 88

√ A. REEXPOSICION SINTETICA DEL ANALISIS ESTRUCTURAL DE LA EXISTENCIA 88

131. La fundamentación hermenéutica circular de la extaticidad del hombre 88

132. El cotidiano 'ser en el mundo' 88

133. El carácter extático del estar abierto a la patencia del mundo 90

134. El carácter extático de la facticidad del ente humano 91

135. El carácter extático del 'ser junto a entes' respecto a la patencia de sí 92

136. Trascendencia y libertad como relación de finitud 92

137. El carácter de relación extática con la finitud de sí del todo del propio ser como cura	93
138. La cura, el horizonte y el mundo	94
139. La cura, la finitud y el 'estado de abierto'	96

**B. LA TESIS DE 'SER Y TIEMPO' SOBRE LA RELACION ENTRE  
LA EXISTENCIA Y EL 'ESTADO DE ABIERTO'** 97

140. Los fenómenos importantes en los que se apoya Heidegger	97
141. Síntesis de la interpretación del ser del hombre en 'Ser y Tiempo'	98
142. La existencialidad como estructura necesaria de la conciencia	100
143. La tesis de 'Ser y Tiempo' sobre la relación entre la existencia y el 'estado de abierto'	101

**C. ACLARACION DE POSIBLES DUDAS SOBRE LA FIDELIDAD DE  
LA TESIS AL PENSAMIENTO DE 'SER Y TIEMPO'** 103

144. Las referencias históricas del pensamiento de Heidegger	103
145. Excurso sobre el progreso de la filosofía	105
146. El alcance tético del planteo del primer Heidegger	106
147. El 'ser ahí' y el hombre	108
148. La existencia y la conciencia	109
149. El significado de la negatividad en el primer Heidegger	111
150. La crítica al planteo de Heidegger	113

PREFACIO

La intención de este trabajo ha sido, en primer lugar realizar un análisis exhaustivo de las estructuras existenciales fundamentales expuestas en la primera sección de 'Ser y Tiempo' y, en segundo lugar, sobre la base de este análisis, efectuar una síntesis en torno a un tema capital -enunciado en el título-, que permita confrontar el planteo de Heidegger con otras ~~xx~~perspectivas filosóficas. Esta confrontación, ya escrita, queda para un trabajo posterior.

A los pasajes principales que subyacen como apoyos de nuestra exposición los hemos enumerados como anexo a la tesis. Era ~~em~~ cambio impracticable, debido a que la exposición textual ha sido reestructurada, poder señalar frase a frase sus fuentes. Más teniendo en cuenta que la mayoría de nuestros asertos son síntesis a partir de múltiples alusiones. El verdadero criterio de rigor de un comentario reside en la claridad profunda y coherente que la intuición del intérprete que haya trabajado en los textos descubra en él.

La bibliografía analítica sobre 'Ser y Tiempo' es escasa. Nuestro comentario ha tenido como ayudas únicas los crípticos y entedados textos de Heidegger, las páginas de un artículo de A. Rosales citado en la bibliografía y las críticas de la profesora Úrsula Kochmann. No ~~kun~~ nos fue permitido en cambio el acceso al libro que sobre 'Ser y Tiempo' publicó Rosales en Alemania, que es de suponer el mejor comentario analítico a la obra.

Hemos en general mantenido una terminología técnica rigurosa de acuerdo a la traducción de Gaos, que es la más seria y adecuada al análisis en profundidad de los conceptos. Por las razones que enunciaremos en el parágrafo 147, continuamos usando el término 'hombre', y no el heideggeriano 'ser ahí' para designar "al ente que somos nosotros mismos".

La estructura del trabajo tiene en cuenta la peculiar dificultad que tiene el pensamiento de Heidegger de dejarse precisar, y de esta manera, preparar para una discusión seria. Se hacía necesario ante todo fijar el 'vocabulario' de su pensamiento como condición de la seriedad de cualquier síntesis o toma de posición sobre un tema particular de la obra. Cada análisis particular ~~xx~~ apunta a confirmar el carácter sistemático y unitario de este pensamiento, y en última instancia, a hacer surgir como síntesis última a la tesis propuesta.

No pretendemos haber agotado las perspectivas de análisis ni tampoco haber alcanzado la claridad última definitiva de los temas tratados. ¿Pero acaso el mismo Heidegger no declaró que el tema del ser le permaneció siempre envuelto en el fondo en una impenetrable oscuridad? El arte de madurar una interpretación adecuada es el más lento que existe. El pensamiento de Heidegger semeja ~~xxxxxx~~ a un poema o a una obra de arte en que su comprensión no puede ser planificada para cumplirse en un determinado plazo de trabajo. Los grandes intérpretes de la música afirman que sólo tras muchísimos años, tal vez sesenta o más años, de trabajar una obra la llegan verdaderamente a comprender. La comprensión se desarrolla aquí, junto al hombre, en sucesivas capas de maduración. Definir y completar etapas es sin embargo para ello necesario.

### PROPOSITO DE LA INVESTIGACION

En su obra 'Ser y Tiempo' desarrolla Heidegger una teoría del hombre en la cual se concibe su fondo significativo esencial como relación con aquello que nombra la partícula verbal 'ser'. Ello es interpretado como estando fuera del hombre y del ente en general (4/9 y 38/11-12). El hombre 'es' en tanto se mantiene fuera de sí pendiente de lo nombrado con el término 'ser'. A este modo de ser del hombre lo llama Heidegger la 'existencia' (W173/23-25 y W 203/18-28).

Este resultado es fundamentado de manera concreta, o en el ente, mediante un proceso hermenéutico que, partiendo del análisis de la vida cotidiana del hombre, sobre el hilo conductor de la existencia, arriba a la comprensión del ser del hombre como 'cura', esto es, como necesidad de cuidar de estar en relación abierta con el 'ser' que está fuera del ente. En la tensión de la cura ve Heidegger el fundamento del carácter significativo de todo comportamiento y manifestación del hombre. El ser del hombre pierde el carácter de 'en sí'. La 'sustancia' del hombre, en el sentido de la 'ousía', de lo constantemente presente en todo fenómeno posible en que el hombre se presente a sí, se convierte ahora en existencia, desarrollada como cura (117/20-21 y 212/24). La conciencia es interpretada desde la existencia y la cura como relación "intencional" al ser, en pugna significativa con su no cumplimiento. Esto es, como 'estado de descerrado' o 'estado de abierto' al ser. A la base de la conciencia interpretada como 'estado de abierto' se pone a

la estructura de la cura. El hombre o el protofenómeno humano, ontológicamente así concebido como apertura al ser excéntrico, recibe el nombre de 'ser ahí' (7/22-24 y 12/3-12).

El tema de nuestra tesis es la relación entre existencia y 'estado de abierto' en la primera sección de 'Ser y Tiempo'. El desarrollo del presente trabajo va exponiendo cómo intenta el primer Heidegger retrotraer e identificar el fondo significativo de la conciencia, o las condiciones de posibilidad de la conciencia, con la existencia como cura del ser excéntrico. Determinamos aquella relación de la siguiente manera: LA ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA EN EL SENTIDO DEL ESTAR FUERA DE SI Y MÁS ALLÁ DE SI, Y EN LA PATENCIA DE LA INTIMA NEGATIVIDAD DE SI, ES UNA CONDICION ORIGINARIA Y ESENCIAL DE POSIBILIDAD DE LA CONCIENCIA, A LA CUAL, EN RAZON DE SU ESTRUCTURA/<sup>existencial</sup>, DENOMINAMOS 'ESTADO DE ABIERTO'.

## INTRODUCCION

### EL ESTUDIO DEL HOMBRE COMO 'AHI' DEL SER

1. El sentido de 'Ser y Tiempo' dentro del itinerario de Heidegger. Nada puede servir mejor como introducción al estudio de 'Ser y Tiempo' que estas palabras extraídas del trabajo inédito 'Der Weg', escrito por Heidegger alrededor de 1950 (citado por Cruz Vélez: *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, 1970, pag. 196-197):

"En el camino del pensar, tan alejado aún de la verdad del ser, vivida como tiempo sólo en un primer alborar, el ser se oculta todavía tanto que, por lo pronto, no se podía hacer otra cosa que dirigir la mirada a la relación del hombre con el ser ... Pero, a pesar del planteamiento de la pregunta dentro del campo de la relación humana con el ser, aquí importaba evitar, desde un comienzo, la interpretación del hombre como subjetividad y como conciencia, hacer visible el ser del hombre como Dasein, y como temporalidad extática, un ser que pudo verificarse inmediatamente como la desocultación del ser. A pesar de que ya en el punto de partida la subjetividad del hombre había sido superada y la apertura al ser había sido avistada, la manera de preguntar siguió en el carril de la problemática trascendental, la cual debía ahora dirigirse la mirada a las condiciones de posibilidad de la relación del hombre con el Ser (esto es a la comprensión del Ser y no sólo, como en la pregunta de Kant, a las condiciones de posibilidad de la experiencia de los entes. La manera de preguntar dentro del dominio totalmente distinto del DA-SEIN (en lugar de la conciencia subjetiva) siguió siendo la manera de preguntar trascendental de la tradición, sólo que al aplicarla a la comprensión del ser ... se convirtió por la pregunta por la relación con el ser, la cual hace posible y guía la experiencia del ente. La cuestión de la justificación de semejante traslación potenciada de la pregunta trascendental a la comprensión del ser, no se planteó ... Pero lo único que importaba era tener una experiencia de esta relación como algo originariamente peculiar y encontrar un suelo donde asentarla. Y esto podría lograrse mediante la pregunta trascendental potenciada, aún a sabiendas de que dicha pregunta podría revelarse algún día como inadecuada. Era ya bastante el haber iluminado por primera vez, como un protofenómeno en el ser humano, la comprensión del ser, con el fin de que se acreditara como lo digno

de pensar del preguntar pensante, y para que este pensar siguiera en acción e iniciara la transformación del ser humano en DASEIN superando la subjetividad."

2. Los significados del verbo 'ser'. Más allá de la belleza poética del estilo -el segundo Heidegger fue, como Nietzsche, uno de los más grandes prosistas alemanes-, vemos ya en este escrito que el escollo principal que surge ante quien quiere leer de manera no literaria su pensamiento, reside en la comprensión de lo que Heidegger entiende por el concepto de 'ser'. El estudio de su pensamiento debe empezar con una primera aclaración de lo que entiende con este concepto.

A la partícula verbal 'ser' se le ha dado tradicionalmente cinco significaciones principales (cfr. Aristóteles: Metafísica L 5<sup>o</sup> c VII): 1<sup>o</sup>. Predicación, ser-así y 'essentia'. 2<sup>o</sup>. Afirmación, ser-ahí y 'existentia'. 3<sup>o</sup>. Enlace y síntesis. 4<sup>o</sup>. Mostración y ser-verdad. 5<sup>o</sup>. Determinación opuesta a su negación: así y no de otra manera, algo y no nada, verdadero y falso. A ellos se le agrega la relación del 'es del juicio con las doce categorías lógicas. Finalmente, la filosofía de Kant le da el significado de posición trascendental objetiva puesta por la espontaneidad sintética del sujeto (Kant: KRV, B141-142).

3. Los caracteres fundamentales del ser en 'Ser y Tiempo'. Los significados del ser que se insinúan en 'Ser y Tiempo' se corresponden con los tradicionales, a la vez que los transforman. Al ser-verdad le corresponde la patencia como carácter fundamental del ser. (28/27-35). 2<sup>o</sup> A la 'existentia' le corresponde el fenómeno de la facticidad y del 'ser de hecho'. 3<sup>o</sup> A la 'essentia' le corresponde, en general la significatividad del ente dentro del mundo. 4<sup>o</sup> A la síntesis le corresponde la articulabilidad. 5<sup>o</sup> A la relación con su negación le corresponde la diferencia entre el ser y el ente, y la finitud de ambos. 6<sup>o</sup> Al ser como posición trascendental objetiva fundada en la actividad sintética de un sujeto, le corresponde la distinción entre el ser como horizonte del mundo, y como acontecer desocultador que se proyecta en éste (Ofr. W165/12, W180/18-20). Esta distinción corresponde también a la que Husserl hace entre 'nóesis' y 'nóema'.

4. El ser como patencia. El término 'patencia', o lo que es sí se muestra (28/29-30), se presta a equívocos, pues se lo interpreta como 'presencia', en el sentido de 'hacer frente ante los ojos'. Pero lo que en el sentido más originario es la patencia misma, la dimensionalidad misma del ser, no puede ser nada que haga frente. Mostraremos gráf

ficamente en un ejemplo cómo debe ser entendida: supongamos un hombre arrojado en la oscuridad y el silencio, que comienza a buscar desesperadamente algo, algo que tocar, que oír o que se le aparezca ante los ojos. El hombre va de un lado a otro fuera de sí y alerta a lo que se le pueda aparecer, alerta en medio de esa nada, a la expectativa de algo que se le haga patente. Ese hombre lanzado a lo abierto y buscando algo que le haga frente, sin embargo existe, está fuera de sí en lo abierto que le permite buscar. Esta dimensión del puro existir, de puro estar lanzado en lo abierto, de puro poder andar y esperar que algo se le manifieste, es la dimensión de lo patente, la patencia misma. Parece una nada, no se le puede apresar, porque es demasiado inmediata. Es el ser, la existencia, la apertura y el poder ser mismo. No es algo que se contemple, sino algo que se existe en el despliegue del acontecer de sí. Es el puro 'no tener nada', pero por ello, es el puro 'ser' inmediato (en sentido verbal). Todo lo que puede hacerse patente lo es en referencia y oposición a la patencia misma, que por su parte no se deja apresar porque es la condición de todo apresar.

5. El ser como facticidad. Cuando el ser o el existir puro es determinado en referencia a la nada, deslindándose de ella, toma el sentido de facticidad y de 'ser de hecho'. Heidegger interpreta que la dimensión de patencia es la 'nada' misma, y que el ente lanzado a existir se manifiesta como fáctico cuando se contrapone a la 'nada' de esta dimensión (W 11/32-35). La diferencia entre el fenómeno desbordante de la dimensión de patencia, y el fenómeno reactivo de la facticidad es lo que manifiesta al ser y al ente, el uno fuera del otro.

6. El ser como sentido, horizonte y mundo. En su tercera acepción, Heidegger piensa como 'ser' al centro focal iluminativo y articulante, que impera, cobija, y deslinda los entes por encima de todo lo que es. El ser es en este sentido el horizonte del mundo (W 180/18-20). El concepto de mundo comprende el de patencia y el de facticidad, y les agrega el sentido de fondo articulador y constituyente del conjunto de los entes. Como articulador del ente en general, en modos y tipos de entes, y en entes particulares, contiene la idea de totalidad. El ser es así el sentido único fundamental del todo articulado de los entes. La 'historia del ser' de la que habla el segundo Heidegger, no es sino la historia del desplazamiento significativo de este centro irradiador y constituyente del sentido de todas las cosas y de todos los comportamientos humanos. Los fenómenos del ser: patencia, factici

dad, articulabilidad y mundo, son correlatos, respectivamente, de los modos de abrir del comprender, el encontrarse, el hablar y la cura.

7. El ser como tiempo. El ser como horizonte y mundo se constituye a su vez en el juego del ser como acontecer que diferencia al ente del ser como horizonte, y que asciende y desciende, en su movilidad desocultadora, entre el uno y el otro. Podemos entonces sintetizar que el ser es en 'Ser y Tiempo': el acontecer patentizante, que en su juego de diferenciación con el ente, se articula consigo, con el ente, y a los entes entre sí, como horizonte del mundo que expone sobre su fondo no-ente a los entes en su facticidad y en su ser manifiestos de esta o de aquella manera. A este entero juego de desocultación de los entes en el mundo, lo llama Heidegger en 'Ser y Tiempo' la temporalidad (W 205/11-15) (Cfr. Müller, pág. 58 y Zubiri, ~~XXXXXXXXXX~~ De la esencia, pag. 440).

8. La cuestión del ser originario en el primero y en el segundo Heidegger. El ser es lo mismo que la verdad y lo mismo que el tiempo, pero por lo menos en el segundo Heidegger, no lo idéntico. Para éste es el ser lo que se da o se envía como el desocultamiento de sí. La patencia y la verdad son esa desocultación. El tiempo es la manera en que se produce esta desocultación del ser para el hombre. Para el primer Heidegger, en el ser del hombre como libertad se proyecta el horizonte del mundo y el esquema del ser. La proyección del esquema del ser tiene que ver con la necesidad de mantenerse abierto a sí en la unidad de estos diferentes fenómenos del ser. En el esquema del ser habla la unidad articulada y deslindante del ser como juego de patencia y facticidad, del ente y la 'nada', del modo de ser el ente como apertura o como independiente de ella, y del ser como uno mismo o como diferente de sí. El sentido y el horizonte del mundo son la desocultación del ser en tanto dirigido a desocultar a los entes en sus respectivos modos de ser. Pero el ser originario no es una proyección del ser del hombre, sino, a la inversa, el ser del hombre es un 'proyecto' de aquél. El ser originario parece ser nombrado como lo que irrumpe en el acontecer de la 'nada' y de la diferencia entre el ser (horizonte) y el ente. El esquema del ser, que en el primer Heidegger es una proyección de la cura, o sea del ser del hombre, es un intento de definición o de precisar la patencia de este ser originario, articulándolo en el juego de la cura con los entes. En el primer Heidegger se acentuaba más este papel de la cura en la constitución del ser. En el segundo

Heidegger, en cambio, el hombre pierde todo control en la relación con el ser: ni siquiera el ser como horizonte de los entes puede ser proyectado por el ser del hombre. De allí que en la terminología del segundo Heidegger desaparezcan los conceptos de 'trascendencia' y de 'horizonte', así como su intención anterior de establecer una nueva tesis sobre el ser.

9. El uso del concepto de ser en 'Ser y Tiempo'. Cuando Heidegger hable del ser de este o de aquel tipo de ente, se debe entender el peculiar modo de temporalización patentizante que permite a cada ente o tipo de ente exponerse siendo de una determinada manera respecto al horizonte del ser. Cada temporalización es un juego en que se estructuran los seis caracteres nombrados del ser. En este sentido debe distinguirse el ser originario (el acontecer de la 'nada'), el ser de los ~~karixenka~~ entes (el horizonte), el ser de cada tipo de ente y finalmente, en un nivel ya no ontológico, el ser de cada ente.

El tema de nuestro estudio es la estructura del ser del 'ser ahí' en cuanto a la relación entre su estado de abierto' a lo patente y el modo de ser que Heidegger denomina existencia. Para ello debemos aclarar: 1º El método que utiliza Heidegger para aprehender el ser del hombre. 2º El hilo conductor o el horizonte metodológico desde el cual Heidegger se enfrenta a los fenómenos humanos. 3º El punto de partida concreto del análisis heideggeriano del hombre.

10. El método fenomenológico-hermenéutico. No es la meta de este trabajo un análisis crítico del método fenomenológico-hermenéutico, aunque sí forma parte de sus intenciones la elaboración de las bases necesarias para efectuar tal crítica más adelante. Nos limitamos pues a llenar con una mención brevísima esta laguna de la temática introductoria.

Si el ser es fundamentalmente patencia, nada le parece más natural a Heidegger que adoptar como método la fenomenología ideada por Husserl. Este método es interpretado por Heidegger como el 'permitir ver desde sí mismo lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo' (34/28-29). Lo que por sí se muestra es lo que Heidegger piensa bajo el concepto de ser (28/27-35 y 35/37-40). Pero Heidegger introduce una distinción entre el fenómeno mismo y lo que hace frente ante los ojos. Hay una diferencia entre aquello dado a la intuición y lo que lo hace significativo y manifiesto. El fenómeno es lo en sí mani

fiesto, lo que se oculta en lo que manifiesta (35/37-40 hasta 36/1-5). La hermenéutica es el método que permite retrotraerse desde un hecho dado a los sentidos y horizontes que están ahí implícitos, pero sin hacer frente, y que hacen al hecho significativo y manifiesto. La fenomenalidad o sentido de un ente no puede ser explicitada de manera evidente ni inequívoca. Su interpretación está sometida a errores y desfiguraciones. Para encontrar el correcto horizonte que manifiesta a un ente el método hermenéutico efectúa un movimiento en forma de círculo (Cfr. pág. 152-153): Primero adelanta un posible sentido para interpretar los hechos. Luego toma base en éstos. Finalmente fundamenta o legitima el sentido anticipado, o bien lo desecha (Cfr. W 60/31-35). La ontología del 'ser ahí' es por su método hermenéutica fenomenológica (37/38). Esta ontología no hace sino explicitar y hacer recordar lo que el hombre necesariamente siempre ya comprende, pero se le encubre o desfigura.

11. El hilo conductor de la existencia. Sea o no de manera explícita, toda teoría filosófica concibe el ser del ente desde un determinado horizonte que marca de antemano el rasgo decisivo presente en los resultados que se obtengan. Este horizonte lo obtiene cada filosofía, incluso la de Heidegger, por tanteos, sin poder hacer pie de antemano en un punto verdaderamente seguro.

Considera Heidegger que toda la tradición metafísica occidental toma como hilo conductor para determinar el ser del hombre al modo de ser de las cosas, que Heidegger denomina 'ser ante los ojos'. Sea en el modo de una sustancia o de un sujeto, cuando se representaba la filosofía al ser del hombre como presencia 'en sí' conclusa, segregada y autosuficiente, se olvidaba, según Heidegger, del modo de ser de éste y se lo interpretaba según el modelo de la cosa. Como luego veremos, es lícito preguntarse si esta interpretación de Heidegger no es o no el resultado de una deficiencia de su método de investigación de la conciencia, que no le haya permitido el acceso a su fuente.

En la elección de su hilo conductor permanece Heidegger fiel al método fenomenológico. Parte del hecho de que la preocupación constante del hombre a lo largo de su vida y de sus ocupaciones diarias es la cuestión nunca concluida de su existencia. Como hilo conductor a delante entonces Heidegger la existencia como modo de ser del hombre.

Llama Heidegger 'existencia' "al modo de ser del ente "en cuyo ser le va este su ser" (12/5 y 133/11-14), de manera que es su es

tar pendiente y afectado por su relación con su ser. Y ello es así, piensa Heidegger, porque el ser no se da como realidad autosuficiente y conclusa del hombre, sino que se ofrece fuera del hombre, como posibilidad abierta que necesita ser en cada caso de nuevo cumplida. "Todas las notas explanativas que surgen de la analítica del 'ser ahí' se ganan dirigiendo la mirada a su estructura, la existencia. Por derivarse de la existencialidad, llamamos a los caracteres del ser del 'ser ahí' 'existencialios'" (44/21-24). Mientras las categorías son los caracteres ontológicos ~~xxxxxxx~~ que determinan la manera de patentizarse las cosas 'ante los ojos' con necesidad apriorística, los existencialios son posibilidades que se ejecutan, se cumplen o se falsean cuando el hombre se proyecta a la existencia. De allí la famosa fórmula de Heidegger que ha quedado como definición de la filosofía existencial: "La esencia de este ente está en su existencia" (42/16-22). Esto no significa que el hombre no tenga 'esencia', o que su 'existencia' la preceda, como interpreta Sartre. Significa que la 'esencia' del hombre es en cada caso suya, según cumpla o no con su existencia y de la manera en que opte por hacerlo. (La idea sartriana de la precedencia de la existencia sobre la esencia piensa al hombre primero como una cosa 'ante los ojos' vacía que, luego, en un segundo momento, sale de él para buscarse un contenido (Cfr. W 203/18-28).

13. El punto de partida en el cotidiano 'ser en el mundo'. El tema de 'Ser y Tiempo', al menos en sus secciones publicadas, es una ontología del hombre. Su hilo conductor es la elección como rasgo fundamental del hombre del hecho de que éste en su ser está referido a su ser. Se trata ahora de escoger el tipo de fenómenos humanos a partir de los cuales confirmar a la existencia como modo de ser del hombre y desarrollar su estructura.

El ser del hombre sólo puede ser articulado a partir de su referencia al ser en general. El ser en general es la condición de la patencia de todos los entes. La estructura del ser del hombre sólo puede ser esclarecida a partir de la comprensión del todo de la vida humana, que comprenda además su relación al todo de los entes manifestables al hombre. Podemos dar un paso más por el camino de Heidegger y decir que, si al ser del hombre pertenece su relación a su ser, y el ser propio del hombre involucra una referencia al ser en general y al todo de los entes. Esto significa que el modo de ser de la existencia implica que el hombre es 'ser en el mundo'. En éste tenemos el ejemplo de lo

que llamábamos un existenciario.

El 'ser en el mundo' debe ser considerado en su forma más inmediata, inespecificada y 'espontánea' de darse, sin interferencias metodológicas. La modalidad inmediata, regular e indiferenciada de la existencia como 'ser en el mundo', es para Heidegger la cotidianidad. De la cotidianidad parten y a ella retornan todos los posibles comportamientos del hombre (43[27-34]). En ella tiene que estar pues implicita el todo de la estructura del ser del hombre.

## I. EL COTIDIANO 'SER EN EL MUNDO'

13. Los elementos del 'ser en el mundo'. El 'ser en el mundo' es una estructura que comprende tres elementos inseparables (53/15-23): el mundo, que nombra al ser como horizonte de la manifestación de todos los entes; el ser-en, que nombra al ser del hombre como su 'estado de abierto' al horizonte del mundo; y el 'quien', que nombra al 'ser ahí' como el ente que es su estar abierto al mundo. El carácter inseparable del 'estado de abierto' y del mundo es un postulado 'gestaltista', y Heidegger no aclara si cuidó de verificarlo de manera metódica. Heidegger diría que un 'estado de abierto' sin mundo dejaría de ser tal, y se convertiría en una pura conciencia inmanente. Pero si Heidegger quiere afirmar el carácter más originario del 'ser en el mundo', debería comprobar si es posible una conciencia puramente inmanente, y si en ella subsiste como fondo necesario una experiencia del mundo. De no ser así, todo el edificio conceptual de 'Ser y Tiempo' podría caer por la base.

### A. EL 'CURARSE DE' Y EL 'SER A LA MANO'

14. El 'ser en' como 'colonizar' y 'curarse de'. El 'ser en el mundo' no tiene la forma del estar ~~mu~~ dentro del otro dos 'entes ante los ojos' (54/1-15). El 'en' en sentido existencial, como la etimología alemana lo indica, significa 'habitar en', 'estar familiarizado con', 'detenerse cabe', 'cultivar algo'. Tiene el significado de 'colonizar' (54/16-24). El cotidiano 'ser en el mundo' se fragmenta en diferentes maneras de 'ser en', a cuyo fondo unitario podemos denominar el 'curarse de'. Modos del 'curarse de' son el 'tener que ver con algo', el producir algo, encargarse y cuidar, el emplear y el abandonar, el examinar, exponer y definir. También lo son los modos deficientes del dejar, del omitir y el descansar (56/33-39) y (57/1-5). El conocimiento teórico de la naturaleza como 'ante los ojos' no puede explicarse, según Heidegger, a partir de una relación originaria entre un sujeto y un objeto, encerrados cada uno en su esfera (60/18-41). Para que un sujeto pueda saltar fuera de su esfera y alcanzar a su objeto, se requiere una relación más originaria en la cual el hombre esté ya afuera en el mundo cabe los entes. Este 'ser cabe' los entes se alcanza y mantiene de manera práctica en un 'curarse de' (62/11&29). Tam

bién la investigación científica, aunque se sale del modo de ser de la cotidianidad, tiene su peculiar manera de 'curarse de' que no le es ni indiferente ni accesoria.

15. El útil. El mundo inmediato del hombre cotidiano es el mundo circundante (66/12). Debemos esclarecer el carácter mundanal del mundo circundante mediante la interpretación fenomenológica del modo de ser de los entes intra-circummundanos, que hacen frente inmediatamente al hombre cotidiano.

El hombre cotidiano se mueve en su andar entre las cosas como entre útiles. Útil es todo aquello que hace frente al 'curarse de' (68/19-20), como algo que es para algo (68/26-29), y que no tiene aislado significado, sino que se adscribe a un todo de útiles (68/24-25). Útil es no sólo la herramienta producida por el hombre, sino todo aquello que aparece con un significado cuando hacia ello se vuelve el hombre absorto en sus tareas. También son por ello ontológicamente como útiles lo inempleable, lo dañino, lo inservible y estorbante. Útil es también la obra que se forja, la piedra que se evita en el camino, la luz que por la ventana alumbra la casa, el número y las operaciones ~~matemáticas~~ para el matemático, la posición del sol para ordenar nuestro tiempo. El útil cotidiano no es aún el instrumento producido por la técnica moderna. Mientras que al estado de descubierto del primero es esencial un aspecto afectivo y un vínculo esencial, la utilidad del segundo es objetivada como puramente 'ante los ojos'. Esta distinción es importante para comprender la polémica del segundo Heidegger con la técnica moderna.

16. El 'ser a la mano' y sus caracteres. Las cosas son de manera inmediata y regular descubiertas y tratadas como útiles porque hacen ante todo frente a la existencia del hombre en el modo del 'ser a la mano'. Este se opone al modo de ser 'ante los ojos' de las cosas. El carácter más originario que le adjudica Heidegger al primero se debe a que hace juego de manera inmediata con el modo de ser del hombre que es la existencia. Para llegar desde la existencia al descubrimiento de los entes como 'ante los ojos', se requiere el paso intermedio del descubrimiento del ente como 'a la mano'.

La expresión 'ser a la mano' connota cinco caracteres principales:

1° Indica el carácter inmediato del ente de 'estar cerca' del hombre, a su alcance, como desalejable y asible.

2° Lo a la mano es el asidero, aquello con lo que puede

contarse para obtener apoyo y sostén. El ente intramundano se hace de manera inmediata existencialmente significativo como lo que brinda apoyo y asidero (Cfr. W 9/23) exterior a la existencia para que no se hunda en sí.

3° Indica, por otro lado, que además de dar apoyo, el ente es 'cabe' en tanto disponible y manejable, en tanto subsumible en los intereses prácticos de la existencia. El ente es 'cabe' en la doble referencia del poder brindar apoyo y del ofrecerse al poder del 'cuidarse de' de encauzar entes en función de los propios fines.

4° Indica su deficiencia, respecto al 'ser ante los ojos' de que lo a la mano no es patente, mientras funciona plenamente a la mano, de manera explícita. Lo sólo 'a la mano', pero no 'ante los ojos' FUNCIONA SIN QUE SU estado de descubierto como tal llame la atención. El útil es así lo sobreentendido, lo familiar, lo que no requiere explicaciones.

5° Pero así, en este estado de semiolvido o de indiferencia de su ser, es como funciona el útil como tal. El útil es asimilado como órgano de la existencia en tanto abandonado a su confiabilidad y seguridad. El detenerse a cuestionar cual es el ser o sentido de esto o aquello paraliza la capacidad de ponerse a la obra. De allí la desconfianza del activista frente al pensamiento.

17. El 'ver en torno'. El útil no puede ser descubierto en un 'dirigir la vista' (69/18-21), por tres razones: en primer lugar, porque la peculiar utilidad de un útil es un fenómeno funcional y móvil que se escapa a una intuición fijante (69/18-26). En segundo lugar porque un 'dirigir la vista' al útil pone en primer plano, y de manera expresa su 'estado de descubierto' que lo saca de la sobreentendida confiabilidad que le da libertad para seguir funcionando. En tercer lugar, el 'dirigir la vista' desconecta al útil del conjunto de útiles y le hace perder su peculiar significación.

El útil es descubierto en la movilidad pragmática y expectante de un 'ver en torno'. Viendo en torno se mantiene el hombre absorbido en las referencias prácticas que asimilan un útil en otros útiles (73/<sup>7-9</sup>kākā), a la vez que el mismo del útil es en cierta manera rehído. La movilidad del 'ver en torno' descubre entonces al útil cuando logra insertarlo en el todo de útiles ya descubierto. En su movilidad se adapta el 'ver en torno' a la peculiar manera de ser un útil a la mano (69/21-26).

18. La intuición como derivada del 'ver en torno'. La in

tuición que descubre a los entes como 'ante los ojos' supone un 'ver en torno' que descubra de manera previa al ente como 'a la mano' (73/33-38). Pero la intuición teórica llega más allá que el mero 'ver en torno' cuando permite tematizar de manera expresa el 'estado de descubierta' del ente como tal. Sin embargo, aún los más abstractos y objetivos sistemas científicos, para ser significativos, se tienen que dejar traducir en algún punto a lo que incumbe inmediatamente a la existencia práctica, esto es al 'ser a la mano'. Así como la lógica actual va siendo empujada a admitir la primacía de la semántica sobre la sintaxis, una de las contribuciones válidas de Heidegger, y de la hermenéutica en general, está en señalar que la fuente de sentido de la sintaxis y de la semántica debe ser buscada en la 'pragmática', y que una proposición es significativa, no sólo en razón de su traducibilidad a nivel semántico, como insisten los positivistas, sino en última instancia por su traducibilidad al nivel 'pragmático'. Mientras los positivistas ven en los 'hechos' la última fuente de sentido del pensamiento, la hermenéutica va más allá y funda el sentido de los 'hechos' en la existencia.

## B. LA REFERENCIA Y LA CONFORMIDAD

19. La referencia y el 'para'. El 'ver en torno' descubre al útil en sus referencias. La referencia (Ver-weisung) es una relación mostradora con cuatro características: 1° Conduce desde el 'ser para' de un útil a su 'para qué' y su 'cabe qué' en otro útil (84/11-12). 2° El 'para qué' y 'cabe qué' son el supuesto apriorístico que permite la aparición de un nuevo útil en su 'ser para' (85/20-21). 3° La inserción de útiles forma así una red referencial de 'paras' que conduce a la obra como a su 'para qué' final. 4° Teniendo la obra el modo del 'ser a la mano', tampoco se detiene en ella la cadena referencial. El 'para qué' último es un ente que ya no puede tener el carácter del 'ser para', sino el carácter del 'por mor de qué'. Este es el 'por mor de sí' del obrador mismo, que ya no tiene un 'para qué', sino que en su ser le va su ser mismo (84/24-31). 5° La relación es la representación formal-universal 'ante los ojos' de la referencia. Tiene su raíz por consiguiente en la referencia (77/23-32). Lo mismo sucede con las formas lógicas del enlace y la síntesis.

20. El permitir ser. Cuando Heidegger interpreta el modo primario de ser de las cosas como un 'ser para', intenta un camino in

termedio entre la posición idealista y la realista (Cfr. pág. 207 y 208). Por un lado el ser del ente es trascendental (212/4-17). Pero, por otro lado, el ente no se reduce a su patencia en el hombre (212/13-17). El ente no es ni construido por un sujeto, al modo del objeto kantiano, ni recibido ya hecho en su ser al margen de su comportamiento trascendental.

El ente es liberado a su ser dentro del mundo en un comportamiento trascendental de 'permitir ser'. Permitirles ser significa: 1º Facilitarles la posibilidad de mostrarse y comportarse significativamente. 2º Dejar que se muestren y comporten por sí en lo que son como independientes y anteriores a su ingreso en el mundo del hombre. 3º Este permitirles ser por sí a los entes como entes se muestra en especial en los fenómenos del 'no sorprender', la 'no impertinencia' y la 'no insistencia' del útil que funciona bien (75/32-37). Sobre estos fenómenos, que abandonan al ente a ser en su confiabilidad, se desarrolla el fenómeno del 'en sí' de los entes intramundanos (id.).

21. El conformarse. El 'permitir ser' al ente con el carácter del 'para' tiene la estructura del conformarse ('bewenden lassen') El ente es dejado en libertad en un 'conformarse con algo cabe algo' (84/1-6). El 'para' de la referencia acontece como un conformarse. El 'para qué' de la referencia es aquello a lo que se conforma un útil. Así el martillo, en el martillar. El útil descubierto en la referencia es el 'con qué' del conformarse (84/11-16).

22. La conformidad. La conformidad es la unidad estructural completa en la cual es el ente intramundano como tal. La conformidad es el ser de los entes que se encuentran de manera inmediata en el mundo cotidiano (84/7). La conformidad como ser del útil indica:

1º Que la aparición primaria de entes tiene el carácter del acordarse, del armonizar, de la confianza que libera a ser como independiente y coincidente a la vez. Se opone así al carácter impositivo de la objetividad kantiana y al dualismo teoría-praxis que ve en la resistencia el carácter ontológico primario de lo real (210/23-24). Breve al carácter bloqueante de la cualidad de resistencia, ha de ser el encontrar en la armonía del ente espacio y suelo para habitar en él. La experiencia de la resistencia aparece cuando un desperfecto rompe el embeleso de la conformidad, y hace brillar al ente en un puro 'ser ante los ojos'.

2º La conformidad señala la coincidencia e identidad entre el útil como independiente y su referencial 'ser a la mano' que se funda en la existencia.

3° La conformidad de un útil es descubierta sobre la base de una totalidad de conformidad (85/25-26). Esta totalidad permanece en el semiolvido, pero es el espacio en el cual se manifiestan de manera primaria los entes.

4° La estructura sujeto-cópula-predicado- refleja en el lenguaje la estructura de la conformidad. El sujeto refleja al ente presentado. La cópula deriva del 'para'. El predicado indica el 'para qué' y 'con qué' del 'para'.

23. La conformidad y la esencia. La 'esencia' (essentia) es el modo de representarse 'ante los ojos' la estructura referencial del útil. Lo que es una cosa resulta fijada aquí de manera rígida y unívoca por la intuición. Pero si lo que es un útil se constituye a partir de sus referencias del caso dentro del todo de la conformidad, su ser-así mantiene una cierta movilidad situacional e histórica que depende del horizonte y de la perspectiva sobre los cuales en cada caso se coloque el útil. El concepto primario de verdad no puede ser ya el de concordancia con una esencia que en sí tenga la cosa, sino el de posibles modos de poner en descubierto al ente.

### C. EL MUNDO COMO HORIZONTE Y CONDICION DE LA PATENCIA DE ENTES.

24. La manifestación del mundo. Mientras el circuito de útiles funciona en su conformidad, su 'para qué' final permanece velado. Cuando un percance lo rompe, brilla por un momento 'ante los ojos' el todo de la conformidad en su 'para qué' final, que ya no tiene la forma de un 'ser para' sino de un 'por mor de qué'. Entonces se pone en claro que para descubrir el 'ser para' de un útil era necesaria una comprensión previa del conformarse, del 'para qué', que es el 'cabe qué' del conformarse, y del 'ser para' que es el 'con qué' del conformarse (86/7-9). Para ello es necesario haber abierto previamente el hombre en su comprender un poder ser de sí, como aquello 'por mor de que' es él mismo, y en su comprender se debe haber regerido desde su 'por mor de qué' al 'para', sobre el fondo del cual puede descubrir entes en el modo del 'ser a la mano' (86/13-21).

25. El mundo. "Aquello 'dentro de lo cual' del comprender refiriéndose, en cuanto 'aquello sobre el fondo de lo cual' del permiti-



hecho ya por los otros 'ser ahí' que mantienen su existencia. Pero ello no hace sino confirmar la realidad 'realista' del mundo: hay un espacio fáctico real común a los entes y anterior e independiente del mundo trascendental, cuyas propiedades reales tales como la comunidad real que ofrece, son anteriores a su patencia en aquel mundo. El mundo de Heidegger parece ser pues un esquema mediador entre el plano de patencia y el plano de la realidad de la naturaleza. Pero con ello hemos ya admitido el dualismo dimensional real de lo físico y lo psíquico, y el carácter derivado del mundo trascendental que media entre ambos.

#### D. EL 'ESTADO DE ABIERTO'

27. El 'ser en' como 'estado de abierto': Habíamos definido el sentido inmediato del 'ser en' como un colonizar, en el doble aspecto del habitar y del 'curarse de'. 'Ser ahí' significa en el alemán corriente ecstasiar: estar fuera en lo manifiesto. Existencia significa asimismo el mantenerse siendo fácticamente afuera en el medio de la patencia. El 'ser en' es un fenómeno de patencia. El 'en' del 'ser <sup>en</sup> ~~ahí~~', el 'ahí' del 'ser ahí' (132/38-39), e incluso el 'ex' de la existencia, en un primer sentido, indican un mismo fenómeno constitutivo del ser del hombre: el hombre es su estar en la patencia, su relación abierta a ella. El hombre es su 'estado de abierto' (133/9-10). Este mienta ante todo la relación de participación/<sup>con</sup> la luminidad misma que es el ser. Y en relación a esa luminidad le pueden ser también abiertos y descubiertos entes.

28. El 'estado de abierto' y la conciencia. La expresión 'estado de abierto', que en Heidegger sustituye al tradicional concepto de 'conciencia', significa específicamente: 1° La luminidad o patencia está fuera del hombre y de los entes. Es el ser como lo diferente del ente. 2° El abierto indica tanto que el ser o la luminidad es accesible al hombre, como que el hombre es el estado de accesible y despejado para la luminidad del ser. 3° El hombre es en el juego entre su 'estado de abierto' y su 'estado de cerrado' a la patencia.

29. Los momentos del 'estado de abierto'. El 'estado de abierto está integrado, según Heidegger, por cuatro elementos originales. Los dos modos más fundamentales son el comprender y el encontrarse. Un tercer elemento es la tendencia del 'ser ahí' a caer entre los

ENTES intramundanos oscureciendo al mismo tiempo su ser. Este desviar se de su patencia cumple también un rol necesario en el movimiento de desocultación de los entes. Un cuarto elemento del 'estado de abierto' que articula a los otros tres en el comprender es el habla. Podríamos agregar que el habla o la articulabilidad no es sólo inherente al comprender, sino también al encontrarse, como lo demuestra el desarrollo de los lenguajes artísticos.

30. El comprender y el encontrarse. El comprender y el encontrarse son ambas formas de relación abierta entre el hombre y el ser. Se diferencian en que el comprender pone como en primer plano a la patencia misma, y manifiesta entes refiriéndolos a ella (143/23-24) (Rosales 199/26-32). En el encontrarse la patencia retrocede como a un segundo plano para que quede patente ante todo el ente como tal, o en su facticidad. El comprender semeja por ello a un acontecer que asciende y hace ascender todas las referencias de los entes hasta la patencia (Cfr. W 33/17-28). El encontrarse semeja en cambio un acontecer en que la patencia parece hundirse a la vez que levanta al ente por encima de ella.

Heidegger afirma el carácter igualmente originario del comprender y el encontrarse (142/39-40). De acuerdo a la perspectiva de 'Ser y Tiempo', que enfoca la relación entre el ser y el hombre desde la posición humana (Cfr. Heidegger, Der Weg. En: Cruz Vélez, pág. 196)† debemos adjudicarle una cierta primacía al comprender como relación relevantemente existencial (Cfr. p.ej., 191/31-40 hasta 192/1-4 y 329/18-32). Pero de acuerdo a la perspectiva inversa del segundo Heidegger, que enfoca la relación desde el ser, puede pensarse, tal vez, en una cierta primacía del encontrarse, en tanto en él/<sup>el</sup>ser se dirige al hombre y lo yecta a comprenderlo (Cfr. W161/33-35, W168/18-21 y Müller, pág. 136-137). En 'Ser y Tiempo' no puede entenderse la estructura del encontrarse sin un previo desarrollo de la del comprender. Asimismo, no se puede pensar la relación desde el ser hasta el hombre si no se ha recorrido antes la relación desde el hombre hasta el ser. (Heidegger, Der Weg. En: Cruz Vélez, pág. 196; Heidegger, Vorwort a Richardson, pág. XXIII).

## II. EL COMPENDER

31. El fenómeno del comprender. El comprender original se caracteriza entre las diferentes modalidades del 'saber' en general: 1° Da un 'saber' del todo de la significatividad del mundo en relación a la propia existencia. 2° Comprende el mundo en vista de la propia existencia como posibilidad. En el 'estado de abierto' del todo se significan las cosas en sus referencias a la posibilidad existencial de sí. 3° Está siempre indisolublemente unido a estados de ánimo, que son la contracara de esta comprensión total. 4° Se caracteriza por no buscar la conexión de lo singular a lo singular, por ejemplo, una causa, sino por captar el significado de un ente o de una relación en conexión con el todo del ser-en-el-mundo. Quien dice 'comprensión', dice 'todo del ser-en-el-mundo'. En este todo asiste el ser. Comprensión es entender al ente en referencia al ser mismo.

### A. EL PODER SER Y LA PROYECCION

32. El carácter motriz del comprender. La filosofía ha considerado en general a la intuición como la forma primera del conocimiento. Heidegger, en razón de su diferenciación entre la potencia y lo patente, retrotrae la forma originaria al comprender. Si queremos diferenciar estos modos representándonos sus respectivas manifestaciones 'biológicas', diremos que la intuición corresponde a la visión estática del animal, y que el comprender corresponde a la captación motora 'intuitiva' del animal de cómo debe proceder o de cómo ha de resolverse una situación. Un animal no sólo es consciente porque sufre sensaciones y porque puede percibir el entorno, sino también porque sabe lanzar un conjunto de operaciones coordinadas para ponerse a salvo o para alcanzar la presa en un contorno. Este saber manejar sus movimientos van desde el mero hacer por instinto hasta la conducta inteligente. Pertenecen al comprender en tanto esa motricidad se lanza por un cauce consciente anticipador. Ya en el animal se manifiesta el comprender como una proyección mental de posibles acciones que acierta anticipadamente cómo es lo que en la realidad ha de suceder. (Es posible que Heidegger haya utilizado a la vida animal como un hilo conductor de su ontología del hombre, a pesar de que concibe a esta última como la fun

dx

damentación de un fenómeno puramente humano que hace estar al hombre en el mismo plano que los dioses e infinitamente lejos de lo animal (Cfr., p. ej., N 157/26-30). El planteo turbio y esquivo, tanto en el plano metodológico como en el ontológico, de la relación entre la búsqueda de lo más original y la exclusión como tema del plano animal, es uno de los puntos más objetables de la obra, y obliga a preguntarse si 'Ser y Tiempo' fue en realidad un intento científico serio o más bien el armado diletantesco y literario de los intereses ideológicos del autor.)

33. Descripción fenomenológica del comprender. "A veces usamos hablando ónticamente la expresión 'comprender algo' en el sentido de 'poder hacer frente a una cosa', 'estar a su altura', 'poder algo'" (143/21-23). Comprender es como un poder recorrer el trayecto que lleva hasta algo, diferenciándolo de los trayectos que llevan a otros lados o a ninguno. 'Poder' no tiene aquí el significado de ~~ser~~ disponer de fuerza o de potencia para hacer valer la propia voluntad entre los entes. Comprender es poder hacerse patente cómo llegar a algo. Respecto al poder llegar está a la base tanto del poder desempeñar una tarea, del poder hallar la causa de algo (Cfr. 359/1-17), o del poder describir en qué referencia se está con algo. Si nos extendemos más lejos, podemos descubrir que también de allí se derivan el percibir, el determinar, el esclarecer, el explicar y, en última instancia, la contemplación de las esencias.

Hemos involucrado en el comprender hasta ahora dos elementos: un poder y una relación con la patencia. La filosofía positivista y la psicología contemporánea toman en consideración el aspecto operativo del comprender, pero excluyen metodológicamente su relación a la patencia. Pero sin esta relación tampoco hay verdadero poder, es decir el poder de un 'alguien', sino un mecanismo cibernético ciego que no corresponde a nuestra experiencia del comprender. El estudio del comprender debe dar por supuesto el fenómeno irreductible de la patencia y dedicarse a establecer la manera peculiar de patentizar que tiene el comprender. A esta manera la habíamos denominado un poder.

34. El comprender o poder hacer patente a la existencia en el mundo. Poder hacerse patente cómo llegar a algo es más que el mero imaginar una sucesión de disposiciones de cosas. El 'hasta donde' del comprender es algo ya patente como significativo. En última instan

cia es el hacerse patente donde 'querer' encontrarse a sí. Comprender un ente es poder abrir las referencias que llevan desde él hasta el modo del 'querer' encontrarse. Un ente es comprendido cuando, en última instancia, por medio de él se patentiza al hombre, sobre el fondo de un 'querer', dónde poder encontrarse en la existencia de sí cabe entes. El ente comprendido queda descubierto en su 'ser para', el cual en el fondo es significativo en su referencia al 'por mor de sí' de quien comprende. Toda comprensión se mueve sobre el fondo de la unidad horizontal del mundo. Comprender un ente es poder descubrirle una manera de poder influir en la forma de estar patente el 'por mor de sí' dentro de la red de la significatividad ya abierta del mundo.

35. El comprender como poder patentizar la significación de los entes para la existencia. El 'poder' del comprender queda así caracterizado como un poder patentizar maneras en que los entes son capaces de afectar significativamente al hombre. Heidegger interpreta que lo más originariamente afectable del hombre es su relación con la potencia de sí, en la cual le va su ser mismo, que es esta relación. El comprender originario aparece entonces como un poder acceder a la potencia de sí, o del propio ser. El comprender es definido por Heidegger como el ser relativamente al más peculiar poder ser, "esto es, el ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo" (188/4-6). El sí mismo, 'por mor de lo cual' se significa el hombre en el comprender las referencias de los entes es su relación abierta, resuelta y empuñada a la potencia de la unidad originaria y total de sus momentos: de su existencia, de su facticidad y de su ser cabe entes (Cfr 322/40-41 hasta 323/1-20). A esta unidad pertenece tanto el 'ser-en-el-mundo' como una relación al ser en general. En tanto el propio ser es 'ser cabe los entes', la posibilidad de acceder a la potencia de sí puede ser favorecida, impedida, entorpecida o deformada por su relación con ellos. El comprender manifiesta cómo juegan las referencias de los entes del mundo respecto a la potencia de sí.

36. El comprender como poder llevar a los entes a la potencia. En tanto el hombre es su comprender, es el poder de llevarse a sí y a los entes a la potencia. Lo que allí puede es el hombre en su ser, es decir, en su comprender. Lo allí podido es el ser, en el sentido de lo patente de cada ente y de la potencia como tal. (148/21, 143/23-24 y 43/21-22). El poder del comprender es el ser como acontecer de ocultador. Lo podido o lo comprendido es el ser como horizonte y pater



sibilidad de sí y de los entes. La posibilidad como tal es el estado de adelantado del comprender (145/26-31).

40. La proyección. El estado de adelantado en la patencia como posibilidad de sí y de los entes no es para Heidegger vacío. En el vacío puro no puede hablarse ya de posibilidad. Esta se refiere siempre al ser fáctico y de hecho como su condición esencial. Lo adelantado como posibilidad en el comprender es ante todo uno mismo. Es decir, la unidad del en cada caso fáctico 'ser en el mundo' cabe antes. Pero entonces es el 'ser ahí', el hombre mismo, el que en su ser es proyectado a encontrarse fácticamente adelantado en su posibilidad. En tanto el comprender es siempre encontrándose, o en un temple de ánimo, a bre el 'en dónde' es ya el hombre fácticamente adelantado a sí en una posibilidad en la que se significa a sí en medio de los entes del mundo. La forma del fáctico encontrarse el hombre se constituye según la manera en que el hombre en su comprender se adelanta a sí (148/21-23). El hombre es, según la concepción existencialista, fácticamente extático. El constante adelantarse del comprender lleva al encontrarse fáctico de una posibilidad a otra, o a perseverar en la misma. De esta manera el hombre es un ser-ya adelantándose-sobre lo que ya se es, como 'ser en el mundo' cabe antes.

En cuanto el poder ser es un modo del 'fáctico ser en el mundo', tiene la estructura de la proyección (145/17-18). 'Proyectar' significa en castellano 'arrojar-delante'. En alemán 'ent-werfen'; 'contra-arrojar' o 'des-arrojar', debe ser interpretado en el mismo sentido. La proyección es el adelantarse del comprender que adelanta en sí a la unidad del propio entero 'ser en el mundo', que involucra la red significativa que constituye el ser de los entes, a patentizarse en determinadas posibilidades fácticas en el mundo (Cfr. 145/10-41 hasta 146/1-20 y 148/21). La proyección permite lanzar a patentizarse en posibilidades al ser de los entes que hacen frente y al propio 'ser en el mundo' del hombre desde su encontrarse fáctico. La proyección es a sí lo que constituye la red de la significatividad del mundo, y lo que en su acontecer diseña las referencias que constituyen el ser de los entes. En cuanto proyecta el entero 'ser en el mundo' (146/1-2) en relación a su fragmentación fáctica, abre una inagotable multiplicidad de posibilidades y referencias, que en su juego con el ser de hecho determina la manera de ser de cada ente. En el comprender se proyecta en cada caso el entero 'ser en el mundo, pero emplazándolo en una determinada posibilidad fáctica (146/16-18). El comprender es así articulado y determinado en un 'así y no de otra manera'.

## B. LA TRASCENDENCIA Y LA LIBERTAD

A continuación expondremos conceptos que sólo pueden ser aprehendidos una vez que han sido desarrollados todos los elementos del 'estado de abierto'. Proceder sin embargo de este modo en la exposición si bien sería estructuralmente más riguroso y perfecto, complicaría el trabajo del lector, el cual podría sentirse perdido frente a una estructura en espiral. En atención a este hecho renunciamos entonces al camino en espiral, que es el de 'Ser y Tiempo', y procedemos desarrollando de una vez cada elemento del 'estado de abierto' en cortes verticales.

41. La trascendencia del ser. La relación de comprensión del hombre a la patencia es considerada por Heidegger un salto fuera del ente. Este salto es la trascendencia. En la 'trascendencia' se piensa al adelantarse, no como el desplegar una diferencia cuantitativa allanable de lugares entre un 'antes' y un 'después', sino, ante todo, como un salto cualitativo o dimensional, y por ello sin medida, a lo diferente del ente. Ello hace que el adelantarse no sea nunca ni 'mayor' ni 'menor', ni allanable ni concluible, sino mantenido inmodificable tanto como exista el hombre. Lo que está del otro lado del ente 'es' lo no ente, la nada. Sin embargo la nada pura no da espacio. Esa 'nada' tiene una positividad: 'es' lo que ofrece posibilidad, la dimensión de posibilidad de entes en cuanto a su patencia (Cfr. Rossale 201/30-36). En este sentido 'es' más que el ente, excede sobre el ente. La dimensión de posibilidad del ente en cuanto ente es el ser. El ser se muestra positivamente como diferente del ente cuando en el comprender excede posibilidades patentes que el ente no puede ser de hecho a mismo tiempo. En este sentido el ente se manifiesta negativamente como lo que delimita las posibilidades y la patencia fáctica (Cfr. 145/32-36 y 462/31-32 hasta 63/1-18). En cuanto en el comprender exceden las posibilidades patentes al ser de hecho, se le hace posible a la patencia 'ascender' y resaltar por encima de los entes. En este exceder se sostiene el comprender fuera del ente, en la trascendencia, y con prioridad fundante respecto al ente.

42. El ser como no-ente. Pero esta dimensión de posibilidad es para Heidegger al mismo tiempo menos que el ente, lo no ente, la 'nada'. Es posible que este pensamiento, o esta manera de expresarse

sea, como expone Carnap, carente de sentido. A ello nos inclinamos también nosotros en la conclusión de este trabajo. Es posible que la idea de que el ser no es él mismo un ente sino una instancia de otroo orden ontológico, se haya originado bajo el influjo, en parte, del su puesto apoyo que la teoría de los tipos de Russell brindaría a este tipo de planteos.

La posibilidad contiene un más y contiene un menos. Es un más en tanto brinda 'espacio' para llegar a ser y para adelantarse hacia sí. Es un menos: a) porque no puede por sí cumplirse. b) Porque puede no cumplirse. Es contingente y contiene la posibilidad de su im posibilidad. Para la ontología existencial, toda posibilidad en tanto no es esencialmente necesaria es en sí posibilidad de no ser así (Cfr. Tugendhat, pág. 366).

La patencia es para Heidegger sólo posibilidad que no puede darse a sí ser de hecho ni darlo a los entes (W70/31-30 y S.u. 2230/5-7). La patencia no puede hacerse patente a sí, sino a los entes. Por otro lado, los entes no crean patencia, sino sólo pueden, en el mejor de los casos, asumirla, cuidarla o apoyarla. Los entes se presentan en la patencia, por el contrario, como carentes de fundamento, como fundamentalmente oscuros y abismales, como siendo 'de facto' y no 'de jure' (285/2-5).

43. El comprender como trascendencia. La existencia del hombre, en cuanto comprender, se mantiene fuera del ente en esta 'nada'. Dicho de manera más concreta, la conciencia del hombre no se comporta como una cosa que empuja a otras cosas. No se comporta de manera física. La conciencia descubre a las cosas como físicas porque se mantiene fuera de lo físico, en una trascendencia inapresable, en lo meta-físico. A esta dimensión desde la cual se le abre a la conciencia la visión de las cosas la llama Heidegger la 'nada', que es el ser mismo como lo fuera del ente. La trascendencia es un estar fuera del ente sosteniéndose dentro de la 'nada' (W 12/10-18). La 'nada' sostiene en cuanto en la angustia se 'brinda' de manera inmediata, y mantiene de manera inmediata al hombre encontrándose en lo no ente.

44. El 'ser-ex' y el 'ser-en'. Habíamos resumido antes el 'estado de abierto' en la fórmula 'ser en'. Ahora, dando un paso atrás descubrimos que el 'ser en', en el sentido del estar abierto a los entes, habitándolos y absorbiéndose en ellos en el 'curarse de', se suetenta en la estructura del 'ser-ex'. Esta estructura es lo que nombra

remos con el concepto de 'extaticidad'. Ec-sistencia significa el modo de ser extático fuera del ente. Pero <sup>tampoco</sup> ~~también~~ el 'ser-ex' es lo último sino se lo piensa como siendo al mismo tiempo un 'ser-en'; a saber, entrado en la dimensión de lo otro del ente. Si en el 'fuera de sí' la existencia no entrase en lo otro, seguiría teniendo su centro de gravedad y apoyo en sí, a la manera del ente 'ante los ojos' (Cfr. W 203/18-28). Ser fuera de sí significa: el centro de gravedad del hombre está fuera, le es excéntrico, y así fuera se mantiene el hombre mientras está 'en' él. El 'ser-ex' nombra la diferencia entre el ser y el ente. El 'ser-en', su relación de copertencia e identidad.

45. La comprensión de la patencia como 'ser'. En tanto el hombre es su estar en la patencia, y esta está fuera del hombre, en su relación a la patencia se le juega al hombre su ser mismo. De allí que en la patencia necesita comprender el hombre al 'ser'. El 'ser' hacia el cual está en cada caso orientado el comprender es la patencia de sí en su referencia de unidad y diferencia respecto al propio ser fáctico que se juega en ella y, por extensión, en su referencia al juego entre el ente y la 'nada'.

46. La necesidad de comprender al ser. De allí que el ser del hombre es su necesidad de comprender el ser, de proyectar esta articulación entre la patencia y su poder ser ente, que él llama 'ser', de significarse y de regirse por ella (Cfr. KM 189-190). El comprender no queda pues definido como un mero patentizar. El comprender patentiza al ente refiriéndolo, o significándolo, en última instancia, al juego entre la patencia como nada y el ser fáctico del ente. Esto es lo que en último término diferencia la afirmación del 'es' en el juicio de una mera asociación de percepciones. Esto es lo que significa la referencia de toda comprensión al 'por mor de sí'. El ser de cada ente es comprendido en tanto descubre cómo el ente está fuera de la nada que es la patencia. De allí la riesgósima afirmación de Heidegger de que el ser es lo comprendido como la nada. Sin 'anonadar' en cada caso al ser, o a la patencia, no sería posible mostrar lo que cada ente ~~es~~, su brillo individual positivo. Digamos de manera más concreta que lo que se comprende como el ser de cada ente, es la manifestación de lo que puede el ente allí donde el ser o la patencia misma no puede, o es una ~~a~~ nada. Esta misma sería la referencia entre la manifestación del ser de los entes intramundanos respecto al ser del hombre:

la finitud del propio ser es el horizonte que permite manifestarse al ser de aquellos. Todo ello lleva a que Heidegger afirme que la comprensión del ser es la ~~su~~ más íntima finitud del hombre (KM191/6-9).

47. La libertad. Si la estructura más profunda del hombre es el ser extáticamente, fuera del ente, en la patencia como en el abismo de lo no ente, entonces podemos definir el ser originario del hombre como libertad. El concepto de libertad incluye y origina todos los existenciarios tratados por Heidegger en 'Ser y Tiempo'. (Para el problema de la libertad en el primer Heidegger, cfr. S.W.Z. paragr. 62; "De la Esencia del Fundamento, cap. III y "De la ausencia de la Verdad" cap. III y IV. Y especialmente W pág. 59-61). El ser del hombre, en el sentido de Heidegger, es la libertad en por lo menos ocho sentidos:

1º Libertad para el ser: el hombre es relación abierta con la patencia. La patencia le permite acceso y le ofrece dimensión de ser.

2º Libertad frente al ente: saltando el hombre, como trascendencia, fuera del ente a la dimensión de patencia, queda suspendido adelante y por encima de los entes, en el abismo de lo no ente, en la nada. El hombre, apoyándose en la 'nada' (W 12/10-18), es libre de ata duras ópticas inmediatas, libre para constituir desde el ser su relación a ellos.

3º Libertad frente a su ser: suspenso en el abismo de la nada, queda en manos del hombre, en su ser, la tarea de hacer su ser. Libertad es en este sentido poder ser fundamento de sí, y necesitar serlo, porque el ser es su posibilidad. El ser libera al hombre abandonándose en sus manos como posibilidad ofrecida pero sin fuerza 'en cada caso mía'.

4º Libertad como 'imaginación originaria': la libertad es lo que puede darse a sí como fundamento del fundamento, o lo que suspenso en el abismo de la 'nada', se funda en razón de sí, porque sí ('Um seiner selbst willen') (W 59/23-24). La libertad es así lo que puede 'imaginar' (bilden) (W 55/5-10) al ser, en el sentido de horizonte. Imaginar significa aquí el darse a sí la libertad, diseñándose en el acontecer de su proyección, la forma significativa de su ser, que es a la vez su proyecto de coexistir cabe entes. Lo originariamente imaginado por la libertad es el mundo. En el mundo están ya configurados la misinidad y la alteridad (W 59-60).

5º La libertad como 'obligación', como 'memoria' y como

'razón' originarias: la libertad es también el poder volverse sobre sí para obligarse consigo, con el fundamento que se da (459/29-32 hasta 60/1). Aquello que ante todo ata a la libertad no es un ente que la coarte, sino la razón que ella misma ha suspendido en la nada abismal de la trascendencia: su 'Umwillen seiner,' su 'por mor de sí'. Sólo puede atar y fundamentar entes según 'razones' lo que, libre de ataduras ónticas, es capaz de obligarse a sí con la 'condición no ente', con el ser.

6° La libertad como la receptividad originaria: El ser del hombre es libertad, en el sentido de 'dimensión de libertad' cuando libera o permite ser a los entes, franquéndoles el acceso a la patencia. Ello sucede cuando la libertad, como suspensión en el abismo de lo 'no ente', se deja referir, conquistar y someter por el ser fáctico y de hecho de los entes. En este sentido es la libertad la dimensión originaria de la receptividad, la pasividad y la afectabilidad.

7° La libertad como libertad respecto a sí: A la libertad le es también posible esquivarse a sí, renunciar a sí, oscurecer su proyección a la patencia 'no ente' para errar absorto en los entes. Ello sucede en el movimiento de autocónsificación que Heidegger denomina 'caída'. Pero precisamente esta libertad de no ser sí mismo permite que el hombre se relacione con su propio ser como con una tarea bajo su responsabilidad. Y así es el hombre propiamente su libertad y su ser mismo.

8° La libertad como decisión electiva respecto al ser: resume todos los otros momentos, y por ello contiene la unidad del ser originario y total del hombre ( ver paragr. 60 y 62). Es el poder adelantarse a responder, según su elección fundante, a la cuestión de su ser originario, como finito, y por ello, como su tarea. Esta es la unidad más propia de la libertad del hombre, y Heidegger la denomina 'el más peculiar poder ser' (188/4-6)

### C. EL HORIZONTE Y EL 'POR MOR DE SÍ'

48. La necesidad constitutiva de la libertad. La libertad como mero estar fuera del ente suspenso en la dimensión 'no ente' de la patencia, sería una 'relación' tan dispersa y perdida que no podría pertenecer a un ente, porque no daría pie a ningún ente para constituirse como tal en ella. Sería una posibilidad de vaguedad absoluta que

que no permitiría a ningún ente asomarse a ella. Esto, por supuesto según el planteo de Heidegger, que no dispuso de métodos para alcanzar la experiencia de fenómenos tales como el de la llamada 'percatación pura', hoy día tan difundidos. La libertad sería para Heidegger una imposibilidad.

El acontecer de la libertad necesita estructurar la relación con la dimensión de potencia de manera tal que permita la constitución de un ente que pueda estar en esta dimensión, y no en un estado de vaguedad e inconciencia infinita, como puede serlo el dormir puro, sino en un estado de verdadera percatación. La anteproyección de la libertad, como 'imaginación originaria', diseña la constitución a priori trascendental del ser de los entes (Cfr. W pág. 59-62). La libertad es un acontecer constitutivo-fundante de los entes en cuanto a su ser, o su potencia. De esta manera recoge Heidegger, modificándola, la problemática trascendental-constitutiva que forma el núcleo del pensamiento de Kant y Husserl. Heidegger plantea el problema de manera 'potenciada', pues pregunta por las condiciones de posibilidad del ente en cuanto tal, es decir, por el sentido del ser del ente, o de sus diferentes modos de ser. Así, aún el modo de ser de la subjetividad, que para Kant y Husserl era un supuesto, se convierte en problema (Cfr. Heidegger, 'Der Weg' en op. cit., pág. 196-197, y en la introducción del presente trabajo).

49. LOS CARACTERES CONSTITUTIVOS NECESARIOS. La constitución del ser de un ente que sea fuera de sí en la potencia requiere cumplir ciertas condiciones sin las cuales no es posible un ente de esta manera: 1. Que el ente pueda en su fuera de sí reflejarse, percatarse, patentizarse, de manera de hacer pie en algo en sí patente, que le brille, pues de otra manera su mirar sería ciego, como en el dormir puro. 2. Para hacer pie en lo en sí patente, necesita que su ser le permita converger, sin extraviarse, allí, hasta el brillo unitario y focal de su potencia. 3. Reflejarse y converger al reflejo unitario de sí involucra que en su ser se pueda alcanzar, reiterándose, el ente a sí y pueda de ese modo sostenerse en la constancia de su potencia o ser. 4. Que permita hacer significativos y descubribles a los entes cabe los cuales debe sobrevivir el ente que es existencia. 5. Que permita articular en un centro unitario la potencia de la diferencia entre el modo de ser de sí y de los entes cabe los cuales se sobreviva. 6. Que el ente pueda hallar en su ser la potencia de la pauta y la re-

gla articulada que le permita orientarse sobre cómo comportarse respecto al propio ser y al ser de los entes cabe los cuales se habita.

50. La libertad como necesidad de un horizonte. Porque el hombre es libertad, es también la necesidad de darse un fundamento y una constitución adecuada a su existencia, pues en tanto libertad no le son ellos dados a priori (Cfr. W 60/27-30). 'La libertad es libertad para el fundamento' (idem). Lo que configura la libertad como fundamento en el cual conjugarse, apoyarse y sostenerse en la trascendencia y desde el cual abrir, descubrir, deslindar, constituir, significa y situar a los entes en cuanto a su ser, o a su 'estado de patencia', es lo que Heidegger llama el 'horizonte'.

51. El concepto de horizonte. El horizonte en Heidegger es el 'ahí' trascendental volviéndose al cual el hombre comprende y encuentra al ser mismo como lo en sí patente, comprensible y significativo, de manera que proyectando hacia allí las posibles referencias de los entes, los puede descubrir y transparentar en su ser. En el horizonte se da, desocultándose, el ser mismo (W 180/1 -20 y W 168/14-15). Pero no debemos interpretar aún que el horizonte es el ser o la patencia misma. En esta equivocidad permanece el primer Heidegger. En el juego de desocultación del ente, el ser juega con el ente como su contrapolo horizontal. Pero que el horizonte sea el ser mismo, la luminada misma, es un sin sentido. El horizonte es más bien, como dice Rosales (199/10-20), una regla sobre cómo abrir y descubrir entes. El horizonte es el esquema, la regla mediadora (recordando a Kant), que encauza, focaliza, sintoniza el paso entre los entes y la dimensión de patencia. Actúa entonces como constriñendo a converger en el camino iluminado que lleva a la patencia y por el cual llega desde ella la luz del ser a los entes.

52. La estructura del horizonte. El horizonte consiste en algo así como en un centro trascendental de reiterable convergencia de los éxtasis de la relación entre el ente y la patencia, esto es, del comprender, el encontrarse y el dejar hacer frente entes, de manera que penetrándose cada uno con los otros forman un centro de 'lucidez' en sí patente, donde el hombre se sostiene patentizándose, en la articulación de este juego, en su ser, y donde cada éxtasis se trasluce, se define y se diseña brillando en función de su conjugación articulada con los otros. El diseño del horizonte sería algo así como el 'rastro' del acontecer extático convergente que se ofrece como retor-

nante posibilidad de volver a converger, reiterándose, sobre sí. En esta reiterabilidad reside la constancia del horizonte. Pero esto ya pertenece a los problemas de la temporalidad y de la historicidad, que no entran en este trabajo.

53. El horizonte como fundamento de sentido de los entes.

Este centro trascendental contiene el brillo articulado de todas las referencias que se forman en el juego entre el ser y el ente. Abre e incluye de manera a priori el ser de todos los entes que pueden manifestarse al hombre. El horizonte es lo siempre ya sabido de antemano por el comprender, desde donde desciende y vuelve a ascender para descubrir a los entes en el brillo de sus referencias y para recibir la pauta sobre cómo comportarse respecto al ser de ellos. En el horizonte recibe el hombre la regla para abrirse a sí según el modo de ser de la existencia, y a los entes cabe los cuales habita, según el modo de 'ser a la mano'. Permite asimismo deslindar entre la mismidad y la alteridad y situar la referencia específica de cada ente con el hombre. Ello es posible porque el horizonte es en sí articulado. Es decir, articula todos los momentos de la relación y la articulación ente el ente y el ser.

54. El horizonte como mundo y sus elementos. El esquema horizontal del comprender es el 'por mor de sí'. El esquema del encontrarse es el 'ante qué' o 'a qué'. El esquema del permitir hacer frente entes es el 'para'. La unidad de estos tres esquemas es el horizonte del mundo (ver pag. 365-366). Como lo dice el nombre de cada esquema, cada uno de ellos se configura en juego con los otros dos. El 'estado de abierto' del hombre está siempre pendiente en la patencia del mundo, es decir, en la patencia de estar existiendo fácticamente cabe entes y como destinado a ellos.

55. La estructura del 'por mor de sí'. El esquema horizontal propio del comprender es el 'por mor de sí' (143/12-17). Aunque también en él se comprende el 'para' y el 'ante qué'. Si se analiza lo que significa el 'por mor de sí', se descubre que esta expresión contiene todos los elementos de la estructura total de lo que para Heidegger es el ser del hombre. La expresión 'por mor de esto', 'por mor de aquello' equivale a 'porque me va esto', 'porque me va aquello'. 'Por mor de sí' significa entonces: 'porque en mi ser me va mi ser'. Significa que el hombre, como existencia, va en su 'ser en el mundo' 'tornó a este mismo' (143/18-20). La expresión 'por mor de sí' contiene tres

elementos: el 'por' (Um) nombra a la proyección del comprender; el 'mor' ('amor', willen), nombra la libertad de la existencia y la tendencia de la cura. El 'de sí' (seiner), nombra al ser del hombre como 'ser en el mundo'. Manteniéndose en este horizonte, que no es sino el autoreflejo del comprender mismo como momento del 'ser en el mundo', retorna el comprender al término de cada proyección a lo en sí patente

56. El significado del 'por'. En el movimiento del 'por' (um), regula el 'por mor de sí' la proyección del comprender patentizándole que las referencias de los entes, para hacerse significativas, deben conjugarse al ascenso de la existencia a la patencia. La patencia del ser es adelantada y expuesta por encima de los entes. El 'por mor de sí' señala al comprender la primacía de su libertad en su segundo sentido respecto a los entes, y cómo debe adelantarse y ascender, por encima de ellos, a la trascendencia de su ser.

57. El significado del 'mor'. El 'mor se refiere al carácter significativo interno del ascenso a la trascendencia del ser.

1° Ante todo es el ascenso de la libertad (W 82/32-35) en su sentido primero, como libertad para el ser, como ascenso espontáneo de la apertura de la patencia. De la existencia misma como espontáneo ir en su ser 'torno' a su ser o a su patencia misma. La libertad asciende a la patencia porque sí, llevada por la patencia misma. Existencia y comprender se muestran en el 'por mor de sí' como siendo lo mismo (336/13-15) (Cfr. W 59/12-14). El 'mor' libera el paso al comprender para la 'atracción' de su patencia.

2° En cuánto el comprender es un momento del entero 'ser en el mundo', que incluye, además de la existencia, a la facticidad y al ser cabe entes, el 'mor' (Willen) indica que en el ascenso del comprender se mueve el carácter tendencial de un ente que pugna por su fáctico 'ser en el mundo'. El 'mor' tiene un sentido volitivo originario. Indica la dirección a la que tiende a adelantarse el ser entero del hombre. En el 'por mor de sí' ~~el hombre se comprende como cura y como libertad en tercero y quinto sentido.~~ el hombre se comprende como cura y como libertad en tercero y quinto sentido. El comprender es una manera de la cura, que proyecta su 'a dónde'. En este sentido es el 'por mor de sí' el motor del 'curarse de' cotidiano. Existe pues una coincidencia originaria entre la existencia, el comprender y el 'querer' primario. El comprender inmediato pertenece a la esfera de los intereses prácticos (Cfr. Tugendhat pag. 322).

3° Como indicativo de una cura en el 'mor' está implícito

el poder de asumirse el ente y de responder al llamado del ser, o sea la libertad en el 7° sentido. El 'por mor de qué' recuerda entonces al comprender el 'con qué' de la responsabilidad y el compromiso en el que le va al hombre su ser propio. 'Por mor de sí' significa en este sentido volverse al 'por estar llamado en mi ser a qué tarea'. De ~~esta~~ esta manera puede el 'por mor de sí' sobrepasar su carácter primario de autobúsqueda y asumir su ser como tarea que lo trasciende.

58. El significado del 'sí'. Al hombre, en cuanto es en es en el modo de la existencia, le va en su ser este mismo. Ello significa: 1° Su ser es 'serse', estar patente a sí. 2° En su ser va 'torno' a su ser mismo: es comprensión del ser. 3° En su ser le incumbe su ser mismo: es cura de su 'ser en cada caso mio'. 4° En su ser es afectado por su ser; es encontrarse fáctico. 5° En su ser se le juega su ser mismo. Es decir, el hombre está vuelto en su ser a su ser mismo. Su ser es circular. Esta relación es para Heidegger un poder de adelantarse el hombre hasta el ser que le es trascendente, en el cual se constituye como ente. El comprender fundamental es el comprenderse. Es decir, en su fuera de sí el hombre se vuelve a sí para apoyarse en la transparencia de sí como en lo en sí patente: su ser mismo. El hombre existe en el modo de la mismidad, es decir, en tensión con la patencia de sí, adelantándose, retornando y situándose respecto al propio ser.

59. Los significados del 'por mor de sí'. El hombre existe y comprende por mor de su ser. Este debe ser entendido de manera muy amplia, como tendencia indiferenciada que contiene tanto las posibilidades propias como impropias de su ser (365/9-11). El 'sí mismo' al que se refiere el 'por mor de sí' puede ser desarrollado por lo menos en cinco sentidos:

1° El hombre va por mor de su ser como 'estado de abierto'. Su abrir y patentizarse son 'por mor de sí', por la 'atracción' que la patencia ejerce. La luminidad llama al comprender como fin en sí, como <sup>su</sup> 'telos'. El comprender se justifica en sí mismo, en razón de sí, y no en razón de los entes que descubre.

2° Al hombre le va mor de su ser como fáctico 'ser en el mundo' (143/18-20). El comprenderse pertenece a un ente afectado de facticidad, y que cura por abrir y mantener su 'fáctico 'ahí en el mundo. El hombre es 'por mor' de constituir y sostener su ser como fáctico patentizarse a sí en el mundo. En el 'por mor de sí' deslinda su

modo de ser, que es fin en sí, del modo de ser de los entes intramundanos, que son 'para' la existencia.

3° En su manera impropia el hombre va 'por mor de su ser en el mundo' en el modo de esquivar su finitud, su excentricidad y el carácter de tarea de su ser. Por mor de 'ontificarse', el hombre se refugia en el modo de ser de los entes intramundanos esquivando su verdad.

4° En su manera propia le va el hombre por mor de su ser mismo en el modo de asumirse y de abrir su patencia originaria y total, como ser extático en la 'nada', y, por ello, como libertad y responsabilidad respecto a su ser y como necesidad de comprender al ser. Esta es la constitución originaria de su mismidad (188/4-6; cfr. paragr. 64).

5° Si el ser del hombre es la cura en el sentido propio de la asunción y la responsabilidad de la tarea encomendada, el hombre va a través de su ser propio a aquello que llama a ser, como fin en sí, a sumido: la verdad del ser en general, las otras existencias, etc. 'Por mor de sí' significa entonces: al hombre le va en su ser su ser mismo propio como trascenderse, y, mirando a través de su ser, comprende su tener que trascenderse, y dónde está llamado a ello en la singularidad de su ser él mismo y no otro.

6° 'Por mor de sí' significa que la comprensión de sí es el fundamento de la comprensión de los entes distintos de sí.

60. La referencia del 'por mor de sí' al 'ante qué'. Siendo el poder del comprender finito, y sólo capaz de patentizar y no de originar el ser de hecho en cuanto de hecho, y obligándose el hombre en su ser al 'por mor de sí', ya se ha obligado a tomar suelo fáctico dejándose conquistar por los entes intramundanos, sin el apoyo de los cuales no puede sostener su 'por mor de sí' (w 62/2-5). El 'estado de abierto' de este ser tomado por la facticidad del ente (libertad en 7° sentido) acontece en el encontrarse (w 61/33-35 hasta 62/1-2). El esquema horizontal que transparenta este ser tomado en la facticidad del ente es el 'ante qué'. Erigiendo el 'por mor de sí' ya se ha obligado la libertad a anteproyectar el 'ante qué' como anteproyecto de la afectabilidad originaria. El comprender es siempre penetrado del encontrarse, sin el cual no se le da el polo del ente que en su ser se comprende en su patencia en cuanto ente.

61. La referencia del 'por mor de sí' y del 'ante qué' al para. Si el 'por mor de sí' pone al ser del hombre como fundamento y 'telos' por encima del ente, el 'ante qué' prescribe en cambio al hombre

bre en su ser la dependencia respecto al ente. Ello debe ser así para que el proyecto del propio ser tome fuerza para ser llevado adelante en medio de los entes cuyo ser de hecho es independiente del hombre. El hombre hace pie en su ser en el ser fáctico de los entes para poder sostener y llevar adelante su existencia. En el proyecto del 'por mor de sí' ya está incluido el anteproyecto del sentido de los entes independientes de la patencia, como medios requeridos para el fáctico mantener abierto el propio ser. El esquema horizontal que prescribe el modo de ser de los entes independientes es el 'para'. El 'para' cierra el círculo de sentido entre el 'por mor de sí' y el 'ante qué'.

62. La unidad de los horizontes y la racionalidad. Por una transformación del 'para' se produce el esquema condicional 'si...entonces' (359 hasta 360/1-9). Estos dos esquemas contienen el proyecto del 'por qué', de la necesidad de fundamentar. Comprender es entonces fundamentar, encontrar la 'razón'. La 'racionalidad' más originaria reside en la unidad de los tres esquemas, que refleja la transparencia de la unidad del hombre con su ser. El esquema lógico-formal de la autotransparente 'racionalidad' de esta unidad es la llamada 'tautología'. En ella habla la identidad del ente con su ser.

63. La libertad como fundamento de la razón. La <sup>(Grund)</sup>razón más originaria es pues la unidad del fáctico poder ser en el mundo cabe entes. El 'por mor de sí', como horizonte primero del mundo, es 'la razón' de la 'razón' (Cfr. W pag. 59 y 60). La libertad como 'libertad para la patencia' y como libertad para constituirse como 'ser en el mundo', y de obligarse con constancia a él, es el sentido originario de la 'razón'. Sólo un ente que es libertad está libre para comprender y para atarse a la 'razón' como 'razón'. Si la 'razón' es aquello único que con necesidad interior ata y obliga con libertad a la libertad en que ésta se menoscaba como tal, significa que la 'razón' contiene una referencia a la libertad.

64. La razón como sustén de la libertad. Comprender es entonces volver a reiterar en el juego referencial con los entes, la 'libertad en el mundo para la patencia' de la unidad del propio fáctico poder ser (144/13-13) (Cfr. 191/32-41 hasta 192/1-4). En el comprender juega la libertad del poder ser con la necesidad del tener que dejarse tomar por lo que los entes de hecho son. Comprender significa reiterar la libertad en el asumir la necesidad. Esto sucede, por ejemplo, en el descubrir de manera adecuada un 'ser para' de un útil. Pero la li

bertad es el polo fundante porque sólo se comprende la necesidad cuando la libertad del poder ser 'rebota' en la opacidad incommovible del ser fáctico y de hecho. No comprender significa en cambio no poder abrir la vía, o sea no ser libre, para la patencia de sí en el fáctico 'ser en el mundo'. El comprender se aturde y desvanece entonces en lo cerrado de la perplejidad y del extravío sin rumbo. Esta es la manera más inmediata en la que en el ser del hombre (el comprender) se juega su ser mismo. Esta transparencia de la libertad para la patencia a través de la necesidad del ser de hecho es lo que está en el fondo de los criterios de verdad y de sentido del conocimiento: la tautología, la consistencia, la verificación, la funcionalidad, la eficacia, la fertilidad, la comprensividad, el progreso indefinido del saber y la utilización, etc.

La 'razón y la libertad no son pues contrarios y enemigos. Es la libertad la que, para mantener su constancia fáctica, se obliga a la necesidad del ser de hecho de lo que no está en sus manos modificar. Si el sentido de la 'razón' no fuese la libertad, no se explicaría porqué el pensamiento y la razón significan poder. El fundamento del pensamiento, dejamos en claro, no es la libertad en el sentido de lo arbitrario y caprichoso, sino en el sentido de la cura de abrir y mantener constante en todo lugar la libertad para la patencia de sí. El sentido primario de la 'razón' ya no es fijar y aprisionar, sino mantener constante el camino abierto al renovado emerger de la libertad para la patencia en el mundo fáctico.

65. El 'por mor de sí' y el valor. Finalmente, no puede negarse que el comprender fundamental, el 'por mor de sí', contiene un brillo ~~axiológico~~ 'axiológico'. Este brillo se da en la unidad de la tendencia a la patencia con el encontrarse afectado por su relación a ella. El trascendental del 'por mor de sí' en su unidad con el 'ante qué' y el 'para', contiene no sólo el trascendental del 'esse', el 'unum' y el 'verum', sino también el originario 'bonum' e, incluso, el originario 'pulchrum'. Pero la relación de la afectabilidad 'valorante' del hombre con la luminosidad del comprender, es un problema del que Heidegger se ha desviado.

#### D. LA COMPRESION DE LOS ENTES, LA REITERACION Y EL VER.

66. Las funciones trascendentales del comprender. Heide

gger retrotrae la facultad originaria del saber de la intuición al comprender. Este consiste, no en representarse ante los ojos las cosas en sus esencias o en sus imágenes particulares, sino en el proyector haber ganado la patencia del poder reiterar, de una u otra manera, la posibilidad de sí en el mundo (cfr. 336/10-15).

Pero el comprender tampoco es una facultad simple. En tanto forma parte de una estructura, es la unidad del conjunto de 'funciones' del momento que él representa respecto a los otros momentos de la estructura del ser del hombre. Algunas de estas funciones son:

1° El comprender es ante todo el simple estar en la patencia del ser, el percatarse puro. Esta forma más pura del saber es su puesta en el comprender por nosotros, pero todo el planteo de 'Ser y Tiempo' tiende a su rechazo y disolución.

2° Cuando el comprender juega con el encontrarse como facultad diferente, toma el carácter del poder ser, de proyección anticipante y del advenir a sí.

3° Anticipándose a sí, anteproyecta el horizonte en el que alcanza la patencia de sí como 'ser en el mundo'. Tiene así la función de 'imaginación originaria.

4° Apoyándose en el encontrarse, la proyección del comprender se hace capaz de volver sobre sí. Para no perderse en el vacío, necesita la anteproyección del comprender 'imaginarse' en el horizonte como relación a sí, como reiterabilidad. Sin reiterabilidad no hay horizonte, ni sí mismo, ni ser, ni ente ni comprender. El comprender se 'imagina' como 'memoria' originaria, y cada acto de comprensión contiene la síntesis esencial de la memoria, que es la reiteración de sí.

5° El comprender se significa a sí y a los entes en el juego entre la libertad de abrir y patentizar, y aquello que, estando fuera de ésta, la requiere para significar lo que es de hecho. Cuando el comprender da en este juego prioridad al aspecto ~~xxxxxx~~ de permitir hacer frente entes, se desarrolla en el modo del ver.

6° Volviéndose en cada caso la proyección del comprender a la unidad articulada de todos los momentos del 'ser en el mundo', se mantiene en la comprensión del ser en general o en cuanto ser. Asimismo, obligándose a esa unidad, se da la pauta primera de sentido y corrección del 'pensamiento'. Tiene así la función 'racional' originaria.

7° En la diferencia entre la pluralidad de comportamiento fáctico de los entes respecto a la patencia, y la unidad de la paten

cia misma como tal, y del horizonte de ella, surge que cada ente sea de manera distinta patente. El comprender significa siempre un comprender que este ente tiene este modo de ser y no el otro, que es así y no de otra manera. De aquí deriva la intuición de las esencias.

67. El comprender y la reiteración. Como vemos, en el entender se mueven todos los elementos del ser del hombre, en la dirección del adelantarse. El comprender vuelve en el fuera de sí hasta sí, y adelantándose a sí, reitera la posibilidad de sí (339/1-7). La reiteración originaria es, empleando el lenguaje de Kant, una síntesis espontánea o creativa, la síntesis de la mismidad. Reiterar no significa quedar atrás de lo ya dado, sino que sólo lo que es capaz de anticipar, puede optar por adelantarse a recobrar lo que ya se es. La recreación es la dimensión de posibilidad de la tradición. El encontrarse el ente fácticamente es el apoyo necesario para poder en el comprender reiterar el propio ser (Cfr. 343/39-41). Del carácter de reiteración que tiene el comprender derivan todos sus aspectos que implican un movimiento de volverse sobre sí, del tomarse, unificarse y obligarse, como ser la reflexión, la conciencia de sí, la interpretación, la crítica, la reversibilidad del pensamiento inteligente, y el pensamiento coherente y sistemático en general.

68. La posibilidad como factibilidad. El 'poder ser' es un concepto en sí referido a un 'ya ser'. Este nombra la facticidad del ente abierta en el encontrarse. El comprender se adelanta a lo que ya se es a la vez que lo reitera, de tal manera que el hombre reconoce en la posibilidad de sí anticipada a su propio ser. Siendo el hombre extático, constituye su facticidad, o sea su encontrarse, en la posibilidad que le anticipa el comprender, en la cual encuentra la unidad del ser que se le adelanta con el ser que ya es. La forma del encontrarse (no el encontrarse mismo) brota desde las posibilidades que le abre el comprender. A través de los temples de ánimo se encuentra el hombre agarrado y afectado por su comprender (148/17-19). El temple de ánimo sigue al comprender allí donde éste adelanta y reitera la posibilidad del propio ser.

La posibilidad es un concepto referido a la facticidad.

En un primer sentido, habíamos dicho, la posibilidad es el estado de primacía fundante o de adelantado de la patencia, o de la dimensión de patencia, respecto al ente que en ella se origina. Pero en tanto el hombre es fuera de sí, tiene su facticidad adelantada en su posibili-

lidad. En cuanto la posibilidad adelanta, reiterándolo, el propio ser, abre el 'estado de reiterable' del hombre. Ello significa que las posibilidades del hombre son fácticas y sometidas a las referencias fácticas en las que el hombre se encuentra ya en el mundo.

En cuanto el hombre se constituye fácticamente en el encontrarse, en este su 'estado de posible-reiterable', de la posibilidad brota la facticidad del hombre en cuanto a su forma. La posibilidad en un segundo sentido significa, en consecuencia, la factibilidad del hombre, la dimensión en la cual el hombre deviene fácticamente el ente que es. Las posibilidades contragolpean y yectan al hombre en el temple (148/21-23) como el ente que él es. De esta manera detenta el comprender el fáctico poder ser del hombre (148/21-23). Lo que aquí quiere decir Heidegger es que, si no se constituyese cada temple en la composición de una posibilidad, el residuo de ~~facticidad~~ facticidad pura en el encontrarse sería la pura opacidad hylética de la vivencia, de la cual ni siquiera podría decirse que pertenece a un ser humano o a un animal inferior.

#### 69. La posibilidad como expectabilidad y predecibilidad.

Pero el hombre no es fácticamente sólo en su posibilidad, sino también en su fáctico estado de sometido a los vínculos limitativos que le imponen con necesidad el ser de hecho de los entes que son independientes del propio 'estado de abierto'. Las posibilidades en las que puede ser fácticamente el hombre están recoradas y limitadas por su situación de fáctica dependencia respecto a los entes intramundanos. Cuando el comprender, erigiendo el 'hasta donde' del proyecto de sí, se somete a la vez a los vínculos fácticos que se le imponen desde dentro del mundo, puede dejar hacer frente, en el espacio de su proyección 'receptiva', de manera patente y significativa, al movimiento del devenir físico hasta el 'hacia dónde' de su dirección. La idea de posibilidad cobra así un tercer sentido, que llamaremos 'predecibilidad' o 'expectabilidad'.

70. El comprender como anticipador del entero 'ser en el mundo'. Sólo porque el comportamiento físico de los entes es predecible, se hace posible en el 'ver en torno', descubrir las referencias que patentizan al útil sobre el fondo de la posibilidad-fáctica en el mundo de sí. El ser de hecho de los entes intramundanos, incluyendo el propio cuerpo, es lo que no puede ser llevado adelante a la posibilidad. Pero en cambio sí puede ser predicho o previsto. De esta manera se hace la comprensión capaz de dirigir ese limitado poder efectivo

de la existencia del hombre que es el 'curarse de'. El 'curarse de' ha de someterse por un lado al movimiento físico necesario de los entes. Por otro lado, él tiene en vista como meta a la cual servir a la posibilidad de sí en el mundo. Entre uno y otro polo debe tratar de encaminar la fuerza de los entes sobre las líneas referenciales que descubre cuando permite hacer frente al ente entre estos dos polos.

71. El ver. En tanto no existe para Heidegger un comprender puro, todo comprender se apoya de algún modo, no sólo en el encontrarse (137/14-30), sino también en el permitir hacer frente de alguna manera a entes intramundanos. El ver es la forma de proyección que permite hacer frente como descubiertos a los entes accesibles (147/6-8). Una modalidad del ver es el 'ver a través' del 'ser en el mundo' cabe entes, a la existencia, a sí mismo y al mismo ser (146/38-38). Este modo del ver permite hacer frente a las posibilidades en el triple aspecto mencionado. Otra modalidad es el 'ver en torno', que permite hacer frente al útil descubriéndolo en sus referencias respecto a la comprensión del asunto en que se encuentra empeñado el 'curarse de'. Una tercera modalidad es el 'dirigir la vista' que permite hacer frente al ente en cuanto a su puro 'estado de descubierto' 'ante los ojos' y nada más. En éste se funda la intuición teórica.

El ver supone pues que el comprender permita en su articulación con el encontrarse y con el 'ser cabe', hacer frente en primer plano al ente, descubriéndolo sobre el fondo de las posibilidades de 'ser en el mundo', comprendidas en el triple sentido que le habíamos dado. Pero en todos los casos la proyección del ver supone a la proyección del adelantarse-reiterándose. El comprender está constituido por la unidad de estas tres proyecciones. La proyección del reiterarse supone el encontrarse, y la del ver supone además el dejar al ente que haga frente en primer plano. El comprender está así trabado esencialmente con el encontrarse y el 'ser cabe'.

72. La comprensión del útil. Lo que se comprende de un útil es su ser. Su ser es aquello como lo que se descubre el ente en la patencia, aquello que le permite constituir la presencia de un ente. Por ejemplo, si recibo en mi sensibilidad un golpe que me aturde completamente, me encuentro intensamente en mi facticidad y quedo fácticamente vinculado al mundo. Pero en mi estado de aturdido no hay para mí un ente golpeante que me haga frente como tal. El ser del ente es su 'estado de descubierto' dentro de mi 'estado de abierto' a la patencia. Esta constitución del ente como ente, y como tal ente en la patencia.

cia, es lo que se cumple en el comprender. El ente se muestra cuando hace frente en el juego entre su ser fundamento fáctico e independiente respecto a la facticidad del hombre, y su deber quedar referido a la existencia del hombre como a su fundamento en cuanto a su patencia, su sentido y la constitución de ellos. Comprender un útil significa en suma: descubrirlo en la patencia como apoyándose la existencia del hombre en su fuerza independiente respecto a la cuestión de que al hombre en su ser le va su ser mismo como 'ser en el mundo'. Es decir, descubrirlo respecto a la cura de la posibilidad de sí como unidad de la apertura de patencia, de factibilidad y de expectabilidad del 'ser en el mundo' del ente que ya se es.

73. La comprensión de sí. La comprensión de sí es el fundamento de la comprensibilidad de los entes del mundo. Lo que comprende el hombre de sí es su ser: aquello que constituye el estado de patente del hombre como el ente que es, y en el cual brota la forma del encontrarse fácticamente el hombre. En un 'encontrarse puro', que en realidad sería la pura opacidad hylética de la vivencia, no tendría el hombre espacio para volverse, patentizarse y constituirse como ente, y como el ente que él es. El hombre se comprende a sí en la patencia de la posibilidad de ser libre para poder ser abriéndose en el mundo como el ente que ya se encuentra fácticamente abierto en medio de él. La mismidad originaria y pura es la apertura de la resolución que empuña el 'estado de abierto' de la coincidencia del 'por mor de sí-ante sí-~~xxxxx~~ para sí' (Cfr. 188/4-6, 322/40-41, 188/10-19, 308/16 y 329/2-3 y pensados en unidad).

74. La modalidad impropia del comprenderse. El hombre cotidiana y regularmente se comprende a sí a partir de las posibilidades en que resulta aquello en lo que su 'curarse de' está empeñado. Se comprende así a partir de los entes del mundo, dejándose referir y determinar en función de las posibilidades en las que puedan derivar ellos (337/7-21). El hombre se recibe a sí como reflejo que le viene desde el mundo, según las pautas y la constitución que se le dicta a partir de los entes del mundo. La comprensión de sí despersonaliza, y el hombre se comprende, a partir del mundo, como un 'uno' cualquiera (126/17-30), bajo el señorío de los otros, que también son cualquiera y ninguno en particular. Su modo de afirmar su mismidad, sea en el modo del éxito, el 'status', el ser aprobado, aceptado, etc., se determina también a partir de la tiranía de los 'otros', del tribunal supremo

del 'todos, cualquiera y ninguno en especial'. La exaltación de esta misinidad resulta pues también la confirmación del ser un 'uno' cualquiera, del ser un reflejo venido desde el mundo, un brillo de los 'otros'

Aún de manera encubierta, el 'uno' se sigue comprendiendo como existencia, como que en su ser le va su ser, pero lo interpreta como una necesidad de ganar un seguro abrigo entre útiles, un intenso sentimiento de apego a los entes independientes de la finitud del propio ser, y un lugar intramundano sostenido como grato por la opinión de los otros. De esta manera, recibiendo seguridad de los otros entes, se pone a cubierto del llamado del propio ser. Al hombre en la cotidianidad le va en su ser su ser mismo en el modo de cuidarse de ponerse a cubierto de él. Se esquivo cuando se deja embargar por los entes intramundanos. Y en una etapa más avanzada se embarga de manera total cuando pasa a comprenderse en el modo del 'ser ante los ojos', sea como sustancia, como sujeto, como cosa corpórea o como función.

75. La modalidad propia del comprenderse. El fondo propio de la comprensión que de sí tiene el hombre es la comprensión de su ser libre de tomar sobre sí, el ente que se encuentra fácticamente a cubierto en la tensión de su ser finito, al ser que ya se es, asumiéndolo en la tarea singular y propia que le entrega en cuanto 'ser en el mundo' (parágr. 60 y 62; 188/4-6 y 322/40-41). No es sino esta comprensión propia y originaria de sí lo que da a comprender la 'voz de la conciencia' al hombre perdido en el 'uno' cualquiera (parágr. 58 y 60) De allí que Max Müller pueda decir que el modo propio de la autoconciencia (Selbstbewusstsein) y de la certeza de sí es la 'conciencia moral' (Gewissen) (Müller, p. 142). Podemos interpretar esto así: cuando el llamado de la conciencia produce inquietud, deja en estado de delatado y de desenmascarado ante sí a un ente que es comprendiéndose en su ser como libertad de asumir la responsabilidad respecto al propio ser, que ya él es, y respecto a lo que en la singularidad de su ser se le entrega como tarea.

Mientras la misinidad del 'uno' se configura como el conjunto de roles e imágenes por las que se representa y refleja a sí desde el mundo, la misinidad propia consiste, para Heidegger, en el estado constante de la decisión de elegir y empuñar el propio ser en su originaria singularización en la finitud (188/4-6)

La elección del todo singularizado del propio ser recibe del comprensor y anticipativo estar presto a la muerte su estabilidad, constancia, centramiento y certidumbre <sup>conjunta</sup> frente a la contingencia

cia de las posibilidades intramundanas.

### III. EL ENCONTRARSE)

#### A. EL 'ENCONTRARSE SER' Y EL 'ESTADO DE YECTO'

**66. Las formas del sentir y el 'estado de ánimo'.** La filosofía y la psicología han considerado por lo general a la sensación como la forma más primaria del sentir. Encima se pasaba por alto el hecho de que toda sensación contiene una tonalidad diferenciada que no proviene del objeto mismo. Esta coloración vivida fue desechada como cualidad secundaria sin carácter objetivo. La sensación era así representada como el mero anoticiarse de manera inmediata de la presencia de una cosa 'ante los ojos' recortada del mundo.

Heidegger busca en cambio la forma primaria del sentir en aquella que pueda corresponderse y ajustar a la estructura del existencial 'ser en el mundo'. No puede entonces ya aceptar Heidegger como sentir originario ni a la sensación 'empírica', ni a la vivencia 'subjetiva' ni a los sentimientos 'personales'. Todos ellos derivan de una fuente más primaria que Heidegger encuentra en lo que llama 'disposición', 'temple' o 'estado de ánimo'(134/9-11). En términos psicológicos es el 'temple' una afección que tiñe la organización psíquica entera y que es capaz de durar largo tiempo como un fondo 'atmosférico'.

**77. Descripción del 'estado de ánimo'.** Una descripción sumaria de las características que presenta un temple hará comprender porqué Heidegger privilegió esta modalidad del sentir:

1º El temple se diferencia de la sensación en que no anuncia la presencia de un estímulo corpóreo delimitado, sino que anuncia cómo le va al hombre en su fáctico 'ser en el mundo' (134/31-33). En el temple le viene al hombre, afectándolo de manera inmediata, su entero 'ser en el mundo'.

2º Si lo que afecta no es la corporeidad de un útil o de una cosa en su inmediato 'presentarse cabe' sino la modalidad significativa del 'ser en el mundo', significa que el hombre es afectado por la comprensión de sus posibilidades de 'poder ser en el mundo' (148/21-23). La presencia de la comprensión es lo que diferencia al temple de la mera sensación orgánica y de la disposición del sistema nervioso. Estos pueden constituirse en temples cuando estimulan desde el cuerpo una comprensión del mundo afectivamente teñida. Pero también sucede lo inverso, que a partir de la manera de comprenderse en el mundo, se mod

fique el estado nervioso y el sentimiento orgánico. Esta correlación es estudiada en la medicina psicosomática. De todas maneras, la sensación contiene también una comprensividad (por ejemplo, los colores), sólo que muy encubierta y, en el lenguaje de Heidegger, caida en lo intramundano.

3° El temple tiene en común con el sentimiento el ser una afección que brota a partir de un fenómeno significativo. Es más: los temples se corresponden aproximadamente a lo que se llama 'sentimientos elementales'. Pero bajo este concepto se interpreta más bien el modo subjetivo de hacer frente desde el interior de sí a los objetos. Los sentimientos más complejos refuerzan aún más este carácter de pertenencia a un sujeto. En segundo lugar, los sentimientos parecen dirigidos más bien a objetos particulares. El temple, en cambio, pone al hombre afuera, en una consonancia básica del entero 'ser en el mundo' en el que vibran afectivamente todas las cosas al unísono con el hombre.

4° El concepto de vivencia, introducido con significado diferente por Dilthey y por Husserl, acentúa aún más el carácter subjetivo del plano afectivo de la conciencia. Para Dilthey es la vivencia el modo en que el sujeto se apropia para sí, en su experiencia íntima, de la realidad que le es dada. Para Husserl, es toda <sup>acto del yo y no solo</sup> experiencia sensitiva, que hace frente 'ante los ojos' cuando dirigimos la mirada al fluir de la conciencia inmanente (Cfr. Husserl, Ideen I, parágr. 36). La afección es así en Husserl en cierta manera cosificada. Nada más lejos pues de la modalidad existencial del sentir buscada por Heidegger, y hallada en el temple.

5° Por otro lado, participa el temple de las notas estructurales comunes a todas las modalidades del sentir en general: a. El hombre es en el temple agarrado y afectado de hecho luminosamente. b. Ello es así porque el temple tiene de hecho un tinte 'valorativo' que provoca o versión o aversión. c. De esta manera, el temple no élo brilla en sí, sino que da a comprender la situación e incita a disponerse de manera adecuada ante ella 'por mor' de la existencia. d. El temple sobreviene hasta el hombre y no, como el comprender, a partir de él. El hombre es agarrado en él, sin que esté en su poder de manen directa el producirlo. Pero dentro de ciertos límites puede modificalo y configurarlo por medio de la actividad del comprender.

**78. El encontrarse y el padecer como fenómenos de patencia.**

Al temple de ánimo en cuanto ontológico, es decir, en cuanto referido al ser mismo del ente, lo denomina Heidegger el 'encontrarse' (134/9-11). El encontrarse es, según habíamos dicho, el sentir originario del cual se derivan, como modificaciones suyas, las otras modalidades del sentir. Así como habíamos caracterizado al comprender como un 'poder ser', el concepto equivalente para caracterizar al encontrarse es el 'padecer ser'. Esta expresión no es usada por Heidegger ni aparece en toda su obra. No hay otra, sin embargo, que haga expresiva de manera más adecuada la cualidad esencial del sentir en general.

El 'padecer ser' no es por cierto el sufrir una transformación física por obra de un agente externo. Es un fenómeno de patencia. Lo que se padece es la patencia misma. El encontrarse es el fenómeno del padecer el hombre de manera inmediata y 'viva', del hecho del estar a sí patente. El padecer originario es el padecer el hecho de la patencia. En cuanto este padecer es un fenómeno de patencia, significa un 'encontrarse ser de hecho'. La relación a la patencia es, según habíamos dicho, un fenómeno irreductible. Debemos pues estudiar la estrutura del 'padecer' y del 'encontrarse'.

El 'encontrarse' y el 'padecer' son modos del ser del hombre. Lo encontrante y padeciente es el ente humano como lo que es el hecho de su encontrarse. Lo encontrado y padecido es el ser o la patencia como siendo en el hecho del ente, o como el ser de hecho del ente. En el encontrarse padece el hombre en su ser a su ser mismo. El encontrarse es un existenciario fundamental, un modo, tan originario y capital como el comprender, en que al hombre en su ser le va este mismo, en que el hombre es 'serse', o 'existirse'.

**79. El retrotraerse al 'estado de llegado'.** El encontrarse y el padecerse tienen, existencialmente pensados, la estructura del abrir en su ser a su ser como ya llegados. Esto significa que el hombre en su ser, o sea el encontrarse, queda detrás de su mismo ser. (Cfr. 135/28-31). Retrasándose el hombre, en el encontrarse, en su ser respecto a su ser, abre la patencia de su ser de hecho. El hombre es de hecho en el encontrarse. Este es el 'ser retrasándose al estado de llegado de sí' (Cfr. 343/36+41). O en lenguaje más heideggeriano: es el 'ser retrotrayéndose al estado de llegado de la posibilidad de sí'.

**80. La facticidad.** El ser de hecho del hombre es, en su interpretación existencial, diferente del efectivo 'en sí' de una co  
 XXX

sa. El ser de hecho del hombre, en cuanto su existencia es su existir se, o en ella le va ésta misma, es el encontrarse en la patencia de su ser de hecho. Su ser de hecho es extático en su patencia. Al peculiar ser de hecho del hombre lo denomina Heidegger la 'facticidad'. La facticidad del hombre es la patencia del ser llegado del ente que se es. La estructura del 'retrasándose respecto a sí, abrirse como ya llegado', es lo que le permite al hombre volverse a su ser de hecho. Pero en tanto el hombre es de hecho sólo como su relación de patencia, aquella estructura constituye la facticidad misma. Es decir, aquella estructura es el modo de darse el acontecer del modo de patencia que constituye al hombre en su originario ser de hecho. La facticidad es pues la patencia del estado de llegado de la patencia al ente que en ella existe.

81. El 'estado de yecto'. En cuanto el 'padecer ser', existencialmente pensado como 'ser retrasándose al estado de llegado ~~de~~ de sí', es un momento del entero 'ser en el mundo', tiene la estructura del 'estado de yecto', de manera análoga a cómo la proyección es la estructura del 'poder ser' en cuanto fáctico 'ser en el mundo'. El yec tamiento no es una entidad miateriosa sino el hecho siempre sabido de que nuestro ser nos obliga a sufrirlo. Estamos agarrados por nuestra sensibilidad. Esta nos yecta, "La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad" (135/12-13). Los caracteres más importantes del 'estado de yecto' son los siguien tes:

1° En cuanto la expresión tiene la forma del participio pasivo o pasado, indica el estado de llegado a sí, o la facticidad del hombre. Pero sólo indica el 'hasta donde' de llegada, y no su 'desde dónde' (137/9-12). El yectamiento no viene desde el poder ser o la pro yección del ser o del abrir del hombre.

2° Lo yectante, el 'fundamento suficiente' del llegar el hombre a ser fácticamente, como habíamos dicho, se sustrae en el encon trarse. No es ningún ente intramundano, pues si bien es cierto que es tículos físicos y corporales pueden producir sensaciones, no hay pro porción causal entre lo uno y lo otro. El mismo estímulo aplicado a un cuerpo sin vida no es capaz de crear el fenómeno de la patencia. Tampoco es lo yectante el propio ser como fundamento fáctico. El hom bre abre su facticidad en el encontrarse en el modo de encontrarla ya  
 XX

llegada, y no adelantándose a ella como en el comprender. La 'relación del 'estado de abierto' a la facticidad no es de poder sino de padecer

3° Lo yectante viene, según la teoría de Heidegger, desde el abismo del propio ser en su no poder ser fundamento fáctico de sí ni del ente. Este abismo no es el 'fundamento suficiente' de la facticidad del hombre, sino, por el contrario, el no ser fundamento de sí en que se encuentra el hombre, y que exige al hombre constituirse en fundamento fáctico distinto que su ser. Lo yectante, en este sentido, es la indigencia incitante del propio ser, que saca a la patencia al ente mismo (Cfr. W 11 y 12).

4° El ser que en el encontrarse se encuentra como llegado es la posibilidad del fáctico ser en el mundo. El ser se ofrece como posibilidad, que está ya 'a la puerta', pero que le corresponde al ente el existirlo. El ser deja así la palabra al ente. En tanto la posibilidad es fácticamente indigente y desvalida, exige al ente volver a ella. El ente humano es abierto en el sentir en el modo del 'estado de llegado-exigiendo o-incitando' de su ser que carece de poder fáctico (135/9-13).

5° Lo yectado es el ente humano (340/15-17) en su entero fáctico 'ser en el mundo'. El ser que no sólo es llegado, sino requiriendo al mismo tiempo al ente como fundamento, produce su 'efecto' arrojante o expulsante del ente. La facticidad del hombre, como 'estado de yecto', es un acontecer dinámico.

6° El ente humano es así yectado a ser en el modo del tener que responder a su ser como fundamento diferente. El ser deja en libertad al ente humano como diferente ante él, en el modo del dejarse librado a él. El hombre es fácticamente su 'tener que responder de su poder ser' (135/28-31; cfr. 187/40 hasta 188/1-3). Y ello significa en el 'estado de yecto' es el hombre su facticidad en el modo del encontrarse como ya llegado a ser libertad ante su ser. En razón de ello el hombre es y está forzado a ser ya, desde que es, fundamento diferente ante su ser. Aún quien esquivo la respuesta y aún quien rehúsa responder, se ha visto forzado a responder de alguna manera. Es semejante a la mujer que se encuentra ante el hecho de estar embarazada: puede optar entre muchos caminos, pero ya no puede librarse de responder de algún modo a su ser madre. Aún buscar aturdirse para olvidarlo, es un modo de responder ante este hecho.

¶ El yectar tiene un 'hasta donde', un 'ante qué' y un 'a qué'. El hombre es yectado a su 'ahí', esto es, a la apertura de su fáctico 'ser en el mundo'. (134/31-33 y 135/6-8). Pero en tanto éste no le está impuesto ni fijado al hombre, sino que se le ofrece como posibilidad que no es sin el apoyo del ente, el yectar pone al hombre en su ahí en el modo de llevarlo ante él. El 'ante qué' es el horizonte del encontrarse que pone de manera inmediata al hombre ante la patencia de la necesidad de responder como cura de lo que se le anuncia en el encontrarse.

8° Como vemos, el 'estado de yecto' da una estructura existencial de cabo a cabo al fenómeno de la facticidad humana. En el encontrarse le va al hombre en su ser su ser mismo en el modo del estar vuelto, en tanto fáctico, a él como a lo que le afecta e incumbe de hecho.

9° Todas las características del 'estado de yecto' son visibles en los temples de ánimo. El temple sobreviene hasta el hombre afectándolo de hecho ante el destino de la existencia en el mundo. Lo dispone e incita de hecho a responder y asumir la cura de su 'ser en el mundo' de/<sup>una</sup>manera o de otra. Pero el temple de ánimo no decide por el hombre, sino que lo dispone ante un posible camino práctico.

## B. LA TRASCENDENCIA Y LA ANGUSTIA

82. El fundamental encontrarse de la angustia. El encontrarse, como modalidad del existencial 'estado de abierto', es también para Heidegger un salto fuera del ente. El hombre puede encontrarse en medio de entes porque previamente se encuentra ya en la trascendencia. El temple fundamental (KM 197/28-35) que expone al hombre en la trascendencia como tal es para Heidegger la angustia (W 11 y 12). En tanto todo temple de ánimo es un encontrarse sostenido en la trascendencia, tiene como fondo a la angustia (197/36-38 hasta 198/1-2). Incluso los temples elevados, piensa Heidegger, son en su fondo angustia en tanto lo que levantan es el carácter angustiante del 'ser en el mundo' (Cfr. 134/28-31). La angustia es el encontrarse fundamental que lleva al hombre al encuentro del ser como tal en su forma originaria, esto es, propia y total. Tanto la gris indiferencia (Gleichgültigkeit), el aquietamiento y la hospitalidad, que abren el mundo circundante en el modo del 'ser a la mano' con el carácter de la conformidad, como la ad

miración que, de acuerdo a Platón y Aristóteles, abren al ente como tal en el modo del 'ser ante los ojos', son derivados directos de la angustia existencial. Los primeros, como su encubrimiento y olvido. La admiración, como su neutralización existencial y restricción 'inofensiva' al 'no más que descubrir la extrañeza del ente ante los ojos'. Sólo desde el encontrarse en la trascendencia de la falta de fundamento, puede admirar el ente como tal, o sea en la extrañeza de su 'no-nadidad'. (W/18/12-17).

83. La estructura 'estado de ánimo'. En todo temple de ánimo podemos distinguir, dice Heidegger, un 'ante qué', un 'por qué' y el encontrarse mismo (140/13-15). El 'ante qué', que es el esquema propio del encontrarse, es aquello ante lo cual se es yecto. El 'por qué' es la presencia del esquema del 'por mor de qué' en tanto todo encontrarse brota de una posibilidad de algún modo comprendida. A ellos podemos agregar incluso un cuarto elemento, correspondiente al esquema del 'para', que permite que en cada temple sea abierta la entera significatividad del mundo. Un quinto elemento es el 'quien' que se encuentra en el temple.

84. La estructura del temor. Así, si tomamos como modelo el temple del temor (Cfr. parágr. 30) tenemos: 1. El 'ante qué' es un ente intramundano determinado, sea 'a la mano', 'ante los ojos' o 'existente'. El 'ante qué' tiene el carácter de la amenaza. 2. El 'por qué' del temor, o sea aquello respecto a lo cual se es amenazado, es la posibilidad del ente mismo que se atemoriza, pero comprendiéndose como un determinado ente intramundano, en su fáctico ser intramundano. 3. El 'cabe qué' del temor, o sea aquello en lo cual se es amenazado, es el plexo de conformidad en el cual se habita en el mundo circundante y en la pública coexistencia con los otros. Por ello la amenaza puede ser determinada como dirigida, y de qué manera, contra el propio cuerpo, contra el propio rol, contra los propios enseres, contra la propia presencia intramundana, etc. 4. El 'quien' del temor es el 'yo' en su personalidad e identidad formadas en las referencias del 'ser cabe' y del 'ser con' otros. 5. Estos cuatro elementos se encuentran dentro del plexo de la significatividad del mundo circundante y pueden ser en él localizados. De allí el carácter intramundano con que se presentan. 6. "El temor mismo es el dar libertad, dejándose 'herir' por lo amenazador así caracterizado" (141/6-7). La reacción de 'perder la cabeza' que caracteriza al temor, da a entender que el plexo de conformidad

absorto en el cual se existe, está sacudido y ya no brinda en ese lugar asidero, por lo cual, para restaurarlo y estabilizarlo, hay que escapar de allí.

85. Descripción de la angustia. Podemos describir la estructura de la angustia tomando también estos cinco puntos de vista:

1° El 'ante qué' de la angustia, lo que angustia, tiene, al igual que el temor, el carácter de lo amenazador. No se lo puede sin embargo determinar como un ente intramundano. Lo que angustia es dentro de la significatividad del mundo indeterminable porque es el 'ser en el mundo' como tal (188/11). Lo que hace frente como el 'ante qué' es entonces el mundo mismo. Siendo el 'ante qué' el esquema del mundo propio del encontrarse, el 'ante qué' de la angustia no es distinto de su horizonte mismo.

2° El 'por qué' de la angustia, o sea aquello que le va al hombre en la angustia, o por mor de lo cual se angustia, es también como en el temor, la posibilidad del ente que se angustia (187/31-32). Pero no en su localización ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ intramundana ni como un 'ente'. Ni tampoco por mor de una posibilidad cuya determinable dentro del mundo. El hombre se angustia por el indeterminado 'ser en el mundo' como tal, previa a cualquier específica manera de ser cabe entes.

3° El 'cabe qué' del temple de ánimo se hunde y sustrae en la angustia. Lo 'a la mano' del mundo circundante y su total plexo de conformidad pierde toda su significatividad (186/23-28 y W 9/16-24). No queda nada con lo cual guardar conformidad. No queda asidero a la mano a lo cual asirse para ponerse a salvo de lo que amenaza en la angustia: ni un complejo de útiles, ni las interpretaciones públicas y corrientes, ni la autoseguridad en la propia personalidad intramundana. El conjunto de los entes intramundanos se presenta en su crudo 'ser de hecho' despojado en el fondo de toda significatividad. El 'cabe qué' de la angustia hace frente en el modo de la total extrañeza y ausencia de sentido.

4° Por extensión, el 'quien' de la angustia, lo angustiado, no es el 'yo' que construye su identidad intramundana como el conjunto de referencias, funciones, roles y juegos de 'refracción espejeante' que se producen en la conformidad y en el dominio del 'ser unos con otros'. Con la significatividad del mundo circundante, se hunde ante lo amenazador conjuntamente el yo, la identidad y la personalidad intramundana. Llega a alcanzar con el mismo carácter a todos, sea cual fuere su personalidad y

su rol en el mundo público. El 'quien' de la angustia es entonces, despojado de las vestiduras de sus referencias intramundanas, el mero y simple 'Uná' 'einem' en su indeterminación inicial (9/29-32). (W11/15-<sup>26</sup>)

5° En la angustia parece como si se alejase el ente en total por la sustracción de su ser, que deja al hombre desazonado y fascinado (W11/15-16), rechazado y llamado a la vez por la radical inhospitalidad del 'ser en el mundo' como tal. En la angustia le va al hombre en su ser su ser mismo como inhóspito (188/27-28). La angustia misma es <sup>lo</sup>inmediatamente inhóspito, lo que hiere y fascina en el modo de la inhospitalidad.

6° Vemos pues como en la angustia coinciden el 'ante qué', el 'por qué' y el encontrarse mismo (188/10-19). El 'ser en el mundo' como tal, abierto en la angustia, queda demasiado afuera como para poder abrir en ella alguna referencia intramundana. Por ello es indeterminable e insuperable. Para la tarea de 'curarse de' sobrevivir dentro del mundo no es útil la angustia sino el temor. El temor no es sino angustia caída en el mundo (189/36-39) que se representa como localizable dentro de la hospitalidad circundante, y por ello como subsanable. No puede existir en cambio un 'curarse de' adecuado para erradicar la fuente de la angustia, pues ésta es el propio ser como tal. (Cfr. con la interpretación que de este mismo hecho saca Hartmann, de que la angustia a diferencia del temor, es un incorregible desatinar, un espejismo engañoso extraviado en su misma esencia. N. Hartmann, Ontología, T. 1, PCB 1965, págs. 226-228).

86. La angustia como apertura de la trascendencia. En la angustia, vimos, se alejan los entes y empalidece el sentido de todo lo que es. El hombre queda sumido en medio de la desazonante inhospitalidad del mundo como tal. El hombre se encuentra fácticamente retraído fuera de todo ente. Pero precisamente entonces, alejándose como asignificativo, es como se encuentra el hombre en medio de la exposición del todo del ente en su puro estar ahí y nada más. La angustia abre de manera inmediata la trascendencia como tal (W12/10-18). "El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo (187/24-25). La angustia es el soporte fáctico que permite al hombre ser en todo momento, fuera del ente, fácticamente en la trascendencia.

87. La angustia como apertura de la finitud. La angustia le va ante el 'ser en el mundo' como tal, es decir, fuera de todo ente a la trascendencia del mundo mismo. Pero estar fuera del ente significa

al mismo tiempo estar en lo no ente. La angustia yecta ante la inhospitalidad del propio ser como 'ser en el mundo'. La inhospitalidad del propio ser reside en que no contiene su fundamento fáctico. El propio ser es un proyecto yecto como posibilidad y nada más. Esto significa que el 'desde dónde' del propio ser es abismo, y su 'hasta dónde' es esencialmente finito, porque no es capaz de crear fácticamente entes, si no sólo de patentizarlos. El ser del hombre, por la finitud esencial del proyecto, es ya en sí posibilidad de su imposibilidad.

En el ser del hombre comotal, en su no poder ser fundamento fáctico de sí, está ya inscripta la destinación a la muerte. No debe entenderse esto como que la angustia brota del conocimiento del hecho intramundano de la muerte, hecho que el progreso de la medicina hará pos-tergar más y más. La muerte está inscripta, no en las circunstancias intramundanas, sino en la finitud ontológica del propio ser, que no puede sostenerse sin el apoyo del ente, y cuyo sostenimiento está limitado por los entes a ciertas posibilidades y a la contingencia fáctica. Mientras el hombre existe es ya en su ser muriente, y se encuentra en la angustia antes de todo conocimiento del hecho intramundano de la muerte personal inmediatamente ya muriendo.

88. El anonadar del ser. La angustia es la manera en que el hombre, antes de todo conocimiento, se encuentra fácticamente ya muriendo, ya yecto ante y 'dentro' del hundimiento del propio ser. La muerte en su sentido existencial originario no es un hecho 'real' sino un fenómeno de potencia. El conocimiento del hecho intramundano de la muerte sería significativo si no comprendiese el hombre ya desde que nace, de manera más originaria, a la muerte, en la comprensibilidad inscripta en su angustia. Lo que experimenta de manera directa e inmediata el hombre en la angustia es la retracción y hundimiento de su ser que le da a comprender que no le pertenece al ente ni el ente le pertenece a él, de tal manera que el 'ser en' del uno en el otro está desde el inicio destinado a naufragar en su finitud. Lo que así le hiere de manera fáctica e inmediata lo llama Heidegger el 'anonadar' del ser (Cfr. W 11/20-26). Lo que anonada es el ser en tanto se manifiesta como lo no ente, como la 'nada' misma. La angustia es la exposición a la radical inhospitalidad del mundo como tal, esto es, el dejarse herir por el anonadar del ser en tanto se manifiesta de manera inmediata como la 'nada'. La angustia es el anonadar mismo en su inmediata facticidad. El 'ser en' cotidiano era, habíamos visto, el habitar y colonizar el mundo. Ahora "el 'ser en' pasa al modo existencial del 'no en su casa'," (189/4-5)

89. El anonadar como iluminación del ente como tal. La angustia anonada el ser de los entes, su significatividad, sus posibilidades, su poder ser y su poder fundar. Pero deja sin embargo despojado/<sup>y</sup>despejado al ser como tal. La angustia "... abre ~~paraxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ ~~xx~~ original y directamente el mundo como mundo." (187/21-22). El ser puro se revela en la angustia como lo absolutamente otro del ente y sin embargo, como el claro de la patencia del ente como tal.

Pero esta 'nada' no es un puro oscurecimiento. El anonadar de la nada, en el rechazar y oscurecerse a sí, 'exyecta' al mismo tiempo al hombre a la iluminación del ente en total como lo otro de la nada, como lo diferente del ser (W11/20-26). La 'nada' se revela ahora como el ser, esto es, como 'la clara noche' de la dimensión de patencia del ente como tal (idem). Este anonadar iluminativo hace patente la extrañeza de que el ente es fuera de la nada, como lo absolutamente otro de ella. El anonadar lleva por vez primera a la patencia del ente en cuanto tal y en total (W11/32-35 hasta 12/1-4). El anonadar mismo, en tanto rechazante, se sustrae, y envía o destina así al hombre a ser cabe los entes, y de cara a ellos.

90. El ente como 'fuera del ser'. En la angustia el ser se anonada y rechaza de su finitud para yectar al hombre ante el ente y mostrarle que el ente ES en aquello en que el ser NO ES. Lo otro del ser, como 'posibilidad yecta de su imposibilidad', es el ente como lo que es y puede ser de hecho (W 11/32-35 hasta 12/1-4). La patencia expone extáticamente el hecho del ente en tanto se muestra fracasando ante él, en tanto no puede producirlo ni justificarlo sino sólo mostrarlo y conducir ante él. De lo expuesto resulta claro que el ser de hecho, el hecho del ente, no es reducible a su mero fenómeno, a su mera patencia. El fenómeno de patencia, o de ser, que patentiza extáticamente al ser de hecho del ente como siendo diferente y más, y como estando fuera, de este mero fenómeno, es lo que llamamos la 'facticidad' del hombre y el 'ser de hecho' del ente intramundano. Este ser de hecho como el manifestarse afuera de su mera manifestación, como afuera de su esencia y de un fundamento esclarecedor, es lo que significa el concepto tradicional de 'ex-sistencia'. La facticidad es también un fenómeno extático. Pero mientras la existencia es el fenómeno del estar fuera del ente en su ser, la facticidad es el del estar expuesto fuera del ser como ente.

91. La apertura fáctica del ente intramundano. Respecto al ente intramundano, la angustia anonada en el modo de retirar toda autén

tica significación y sentido al plexo referencial que hacia familiar al ente del mundo circundante, mostrando cómo no puede brindar auténtico asidero o protección frente a lo que amenaza en la angustia (186/23-28 y W9/16-24). Pero al mismo tiempo que despoja al ente, el anonadar lo expone en su total extrañeza de continuar sin embargo, pese a su anonda miento, impertérrito allí en su mudo ser de hecho (Cfr. W18/12-17). Entonces se patentiza que el ente intramundano en total es exterior o independiente respecto a la patencia y al 'ser en el mundo' (Cfr. pág. 212 y 230).

El anonadarse del mundo, en tanto finito, ante la indepen dencia del ente intramundano muestra, como habíamos dicho, que todo in tento de adueñarse de los entes, construyendo la significatividad del mundo, va en el fondo al fracaso y es inconsistente: a pesar de todo el ente es independiente y el propio ser naufraga indefectiblemente en su finitud. Sin embargo, en tanto el anonadar se anonada, y se muestra en parte repelente y como incitando al desvío (189/1(43)), provoca al hcm bre a comportarse escapando desde la nada hacia el mundo. Entonces, bus cando un refugio ante la angustia, abre por primera vez el carácter po sitivo del ente intramundano como posibilidad de asidero y apoyo exte rior: como 'ser a la mano'. El 'ser a la mano' es abierto, de manera o riginaria, en parte, por el movimiento de desvío ante la patencia anona dante del propio ser finito. Pero la angustia pone también ante la posi bilidad de empuñar este mismo 'ser a la mano', nacido del desvío, den tro del estado de asumido del propio ser, como cuidado al servicio de la verdad del ente en general. En este sentido, rechazando el ser en la angustia hacia el ente, lo destina a ser como pastor que cuida del ser de los entes, cuyo dueño no es el hombre.

92. La apertura de la propia facticidad. Respecto al hombre mismo, la angustia anonada yectándolo ante el hundimiento de su ser fi nito. Patentiza así al hombre que no tiene su ser como una sustancia que le esté ya fijada y asegurada, y por tanto como idéntica a él mismo. Su ser se le patentiza como retirándose de él. El ser se sustrae: a. co mo fundamento de su porqué está ahí; b. como fundamento de su constan cia fáctica; c. como fundamento fáctico del ente. Esta triple sustrac ción del ser como poder ser fáctico, constituye el anonadarse del ser. El hombre es abierto en su tensión extática con la 'nada' de su ser o de su poder ser. Pero en esta tensión extática con la 'nada' de su ser

es llevado por vez primera el hombre ante sí como aquello que fácticamente puede allí donde su ser no puede. El anonadarse del ser constituye el originario fenómeno de la facticidad del hombre como hombre.

93. El ente como lo afectado de hecho. El anonadarse de la angustia retrae al ser y rechaza de sí al hombre. De esta manera el ser y el hombre son desindiferenciados y deslindados el uno fuera del otro. La primera diferencia, que Heidegger pasa por alto, está en que el hombre puede padecer la afección del ser donde el ser no puede padecerla. En tanto el poder ser afectado tiene un efecto deslindante, acontece en la angustia en sentido más bien negativo o sufriente. Sin embargo en tanto la angustia abre el ser fáctico como tal, y la posibilidad libre para su ser, contiene también un matiz fascinante. (W11/15-16). La angustia es la experiencia sufriente-fascinada por la retracción del ser y por la emergencia del ente como ~~tal~~ diferente. De esta fascinación deriva la admiración por el ente 'ente ante los ojos' como tal, que para Platón y Aristóteles es el comienzo de la filosofía. La angustia produce pues a la vez versión y aversión.

94. El ente como lo que afronta una carga. En segundo lugar, el hombre se encuentra desindiferenciado en el movimiento angustiado de retroceder ante la nada, que es a la vez una fascinada quietud. El ánimo retrocede porque el hombre se encuentra, con cualidad sufriente, agarrado en su ser resistiéndose sin embargo a hundirse con él. El ente humano se manifiesta como lo que se encuentra agarrado, y al mismo tiempo, como lo que se sacude con reacción de rechazo ante la nada, para poner su ser ente, en tanto 'no nada', afuera del ser. De esta manera el ente humano es, no creado, sino despertado, sacado afuera, dejado en libertad para ser de hecho fuera de la nada de su ser. El carácter compulsivo o agarrante del ser yectado por el anonadar es otra manera de mostrar el abismo entre lo que es capaz de patentizar o legitimar el ser y lo que de hecho tiene que ser el ente. Es el abismo del puro ser 'de facto', sin un 'de jure', que separa al ente de lo que es capaz de ser.

95. El ente como lo que puede responder. En tercer lugar, el ente humano no es herido, rechazado y agarrado desde afuera por el anonadar de manera tal que le impida ser. El anonadar se revela al mismo tiempo como lo que libera al ente a poder existir respecto a su ser como fundamento diferente. El ser yecta en la angustia al ente humano en el modo de abandonarse a él en el peso de su finitud. El ser se encomienda como lo que se da NO SIN EL ~~WIKKX~~ ENTE, como lo que no puede sustitu

ir al ente. El ser apela al ente humano como lo que puede prestar la contribución necesaria para que el ser acontezca como patencia. El ser no agarra en el modo de imponer su opción sino en el modo de poner ya, mientras el hombre existe, ante su opción.

El anonadar del ser es el apelar que yecta al hombre ~~existente~~ ~~existente~~ como libertad ante su ser, y que constituye así al hombre fácticamente como existencia. Si el sufrir y el retroceder diferencian al ente humano de su ser, como libertad fáctica es además fundamento independiente. "La angustia retrotrae al 'estado de yecto' como posiblemente reiterable" (343/36-37). La angustia yecta al hombre como el tener que responder y curar de la cuestión de su ser que se le encomienda. El sufrir y retroceder pertenecen al encontrarse. El responder no. El encontrarse no responde, sino que pone ante el mundo. El abismo de la sustracción del ser como fundamento fáctico se revela ahora como la condición yectante de la libertad fáctica que constituye al ente humano ante su ser. El abismo del ser no es una pura nada, sino su ofrecer un abierto a la libertad fáctica del ente. Esta libertad fáctica que en su ser va torno a su ser es la existencia y la cura como ser del hombre. La existencia como 'existirse' tiene la estructura del responder de sí. La angustia yecta así al hombre a la ineludible necesidad de volverse en su ser fáctico a su ser mismo como posibilidad, sea en el modo de esquivarlo o de empuñarlo (188/4-6 y 188/18-19). La angustia puede abrir fácticamente la existencia, la libertad y la cura, porque no yecta ante el ser como un hecho concluido, sino como posibilidad abierta yecta y finita.

96. La angustia como apertura del poder ser sí mismo. La angustia despoja al hombre de sus posibilidades intramundanas, pero lo pone en cambio ante la posibilidad de asumir su ser propio (344/17-21). La angustia, a diferencia del temor, no arroja a un comportamiento óntico sino a comportarse respecto al propio ser como tal. Ello ocurre en tanto en la coincidencia del 'ante qué', del 'por qué' y del angustiarse mismo, queda en la angustia el hombre, desligado de toda referencia externa, solo ante la unidad singular de su ser como tal (188/18-19), como la unidad de su posibilidad, de su facticidad y de su existirse mismo. La angustia pone ante la opción de empuñar esta unidad singularizada de su ser, que es a la vez su nada, o bien de esquivarla. De esta manera la angustia constituye fácticamente al hombre como relación a sí como 'por mor de sí', en cuyo ser le va éste mismo, o sea, ser o no éste mismo.

C. EL 'ANTE QUÉ' DEL DISPONERSE COMO APERTURA DE LA FACTICIDAD DEL MUNDO.

97. La constitución del encontrarse en el horizonte del 'ante qué'. El ente humano es retrotraído en la angustia a la trascendencia de lo nada ente. En la nada de esta trascendencia se perdería la afección si este trascender, en tanto es un modo de la libertad constituyente, no configurase en la trascendencia el esquema del encontrarse y del disponerse en general. En la angustia originaria se dispone la libertad diseñando en la pura trascendencia, vivida como angustia, la figura horizontal del 'ante qué' y el 'a qué'. Ellos describen la estrucra del movimiento existencial del darse a encontrar consigo en el mundo. El 'ante qué' permite enfocar y converger la reacción afectiva en un encontrarse en lo en sí patente. De otra manera el trascender pasivo sin rumbo ni siquiera podría enfocar en la vía en la que se puede tocar la afección. El 'ante qué' es la constitución del ser del hombre como 'ser en el mundo' en su fáctico sostenerse en la 'nada'.

98. En el 'ante qué' se abre la facticidad. El qué abierto en el 'ante qué' es siempre la facticidad. Esta es el fenómeno de la patencia extática de lo 'no nada'. Pero lo mostrado en el fenómeno extático de lo 'no nada' no es sino el ente como tal. El 'ante qué' lleva extáticamente al todo de lo 'no nada'. Abre así la facticidad del mundo como tal, dentro del cual pueden hacerse valer entes particulares en su ser de hecho. La facticidad no es un hecho, no tiene ser de hecho. Es la patencia del ser de hecho que muestra extáticamente como fuera de esta patencia, a lo que es de hecho. Cuando se habla de facticidad y de ser de hecho, se mienta al fenómeno de ser que constituye extáticamente la patencia del ente como ente, fuera del ser.

99. El 'ante sí' como 'ante qué' originario. El 'ante qué' es, en este sentido, la facticidad misma del 'ser en el mundo', como el 'por mor de qué' es su existencialidad misma. Así como todo 'por mor de qué' es en el fondo un 'por mor de sí', es decir, un ser relativamente al propio ser, el 'ante qué' primario al que se remiten los otros es el 'ante sí' como 'ser en el mundo'. Por ejemplo, si el temor me lleva ante un ente intramundano amenazador, es porque en el fondo me está poniendo ante la vulnerabilidad de mí mismo en cuanto fáctico. En el 'ante sí' es el ente humano yecto ante el carácter fáctico de su ser. Es decir, es yecto ante el hecho de ser ente, y ente en el modo del tener que tomar a su cuidado la cuestión del ser que se le encomienda. 'Ante

si' significa al mismo tiempo: ante el propio ser como fáctico, es de cir, en tanto referido al ente en su no ser fundamento fáctico.

100. La facticidad del ente y del ser. El fenómeno de la facticidad, abierta en el 'ante si' contiene el juego de dos aspectos: 1. Lo que SE DA de hecho, pero NO ES de hecho, es el ser como anonadar rechazante, abismo y carga que apela. De esta manera el ser afecta fácticamente como no-ente. En la afección misma se da lo no-ente, con el carácter del sustraer fáctico. La facticidad significa siempre el fenómeno de lo 'no nada'. La facticidad del ser está en su darse como anonadar en el ente. El anonadar 'no es', pero sí efectúa una 'no nada', a saber, la afección del ente en su negatividad. Por ello es lícito decir el anonadar y el ser 'se dan' en lo 'no nada', o sea fácticamente. 2. Sin embargo, este sustraer fáctico es posible porque ya ahí está el ente que padece. En la afección del anonadar que rechaza y apela es llevado el ente a la patencia del ente en total como lo 'no nada'. Podemos entonces comentar así el proceso: a. La patencia del anonadar fáctico es previo a la del ente como tal (Cfr. # 11 y 12). b. Sin embargo, al rechazar al ente, muestra el anonadar que se da en tanto ya ahí está el ente. c. Lo que no aclara Heidegger es que el sentido de la apertura de la sustracción reside en que el proceso develador está ya situado desde la base en la perspectiva del ente. Puede entonces pensarse a la 'nada' como mediación, pero no como dimensión original de la patencia del ente. O sea, que el ser 'SE DA fácticamente' significa 'afecta en el ya ahí del ente'. Para Heidegger lo que sustrae el anonadar es el proyecto de posibilidades. Pero en este proyecto está ya el ente que se tiene que haber encontrado ya como ente. Como veremos en la conclusión, antes de toda experiencia de la 'nada' el ente tiene que tener ya algún saber del ente como tal.

101. El 'ante qué' como figura de la facticidad. El 'ante qué' es el esquema de un encuentro. Lo que se encuentra es la facticidad de sí. El 'ante' contiene el doble carácter de la facticidad del hombre: a. Lleva a un estar ya llegado, ahí, y, por lo tanto, en su modo originario como un retrotraer; b. No es sin embargo un retrotraer 'hasta' que determine como dado el propio ser, sino un retrotraer 'ante' que pone ante la tarea del ente de ejecutar su comportamiento respecto a lo que le es ya ofrecido. c. El horizonte lleva ante la posibilidad fáctica a la vez que cede y desciende ante ella, como ante la irrever

sibilidad de un 'factum'.

El 'ante qué' mismo es el esquema que permite encontrarse y encontrar al ente como tal. Este esquema es como un paso que se hunde en lo no-ente y desde allí señala extáticamente al ente como tal, en el brillo de su 'no nada' (Cfr. Rosales 200). Este retroceso o descenso en la 'nada' permite constituir la capacidad pasiva y receptiva del encontrar. El esquema del 'ante qué' permite así patentizarse el paso a la 'nada', desde la cual puede el encontrarse recibir y dejarse conquistar por el ser fáctico del ente. El 'ante qué', que no es sino la patencia del ser, se hunde en el 'entre' para que el ente llegue al encuentro del ente, mientras el 'medio' del horizonte del ser desdende.

102. El encontrarse como disposición. La facticidad del hombre tiene carácter existencial. Esto significa que no puede ser ni neutra ni estática ni impuesta. El 'ante qué' es entonces el diseño de una movilidad y de una tensión existencial. El 'ante qué' es el esquema de la apertura de la facticidad en la forma de un movimiento de 'disponerse ante' <sup>en</sup> el modo de la versión o de la aversión (136/21-23). El disponerse con versión o aversión no es aún la respuesta del ente, como fundamento diferente, a su ser. El disponerse es el encontrarse mismo que ofrece, pero no fija, la posibilidad de la existencia. El encontrarse es un disponerse, o un disponer el entero 'ser en el mundo' ante aquello que abre. En la disposición se abre la facticidad manteniendo la movilidad existencial, en el modo del ser existida en reacción ante ella. El disponerse contiene además una incitación al ente humano para que responda de un modo u de otro a su 'estado de yecto'.

En la disposición se encuentra el hombre con que ya ha reaccionado ante el ser fáctico. Por tanto, aún no ha respondido desde sí. El hombre no es el dueño de su disponerse, sino yecto a él. En cambio, es el dueño de su respuesta.

103. La estructura del disponerse. El disponerse contiene un retrotraer reaccionando de una manera afectiva o de otra. Este retrotraer reaccionando, ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ que no es sino el movimiento del 'ante qué', se produce originariamente en la retrocediente quietud de la angustia. Nombra el doble movimiento de entrar en la nada y de delindar al ente ante ella. El ser se da fácticamente, habíamos visto, como carga (134/24-25). El disponerse es la manera de afrontar esta carga. La carga del ser está en la brecha del abismo entre el ser sólo posibilidad y el necesitar darse fácticamente. Allanar esta brecha es lo que se le encom

que se le encomienda al ente. La carga del ser afecta como dolor y adversidad.

En la reacción del disponerse es siempre ya levantada la carga. La carga se manifiesta en el movimiento de levantarla, por ejemplo, en la aversión. Por ello la ausencia de una disposición definida de ánimo hace al hombre insufrible para sí, porque su ser aguarda como pura carga (134/21-24). El carácter de 'ya levantada' de la carga indica que se da en tanto el ente ya ha existido en el ponerse, disponiéndose, ante ella.

104. La versión y la aversión. El disponerse ante el 'estado de yecto' es el modo cómo en el encontrarse va el hombre en su ser relativamente a su ser. Este 'serse' va en el modo de la versión o de la aversión. El ser como carga fáctica es aquello abierto y mantenido por la versión o la aversión. Estos indican cómo el ser se hace valer como no indiferente al ente, en el modo de incitarlo a comportarse relativamente a él. De esta manera el ser se patentiza como lo que de hecho incumbe al hombre. La versión y la aversión abren fácticamente las dos posibilidades que se le ofrecen al hombre de comportarse respecto a su ser. Inmediatamente abre la disposición el 'estado de yecto' en el modo de la aversión que esquiva (136/21-23). De esta manera es lanzado el hombre a ser cabe los entes intramundanos y en el olvido del ser. Estas dos posibilidades se encuentran ya en la índole ambigua, rechazante-fascinante, de la angustia.

105. El 'ante qué' como facticidad del mundo. En el 'ante qué' es abierta la facticidad del propio ser como 'ser en el mundo' (137, 1-3). El 'ante qué' abre el todo del ente en su facticidad cuando lo expone extáticamente en su carácter de 'no nada'. El 'ante qué' es la facticidad del mundo como apertura de la dimensión de todo lo 'no nada'. Siendo el mundo mismo, el 'ante qué' es lo que, previo a todo, es en sí encontrado y dispuesto como mundo, y dentro de lo cual se hacen encontrables y afrontables los entes. El 'ante qué' está soldado al 'por mor de sí' y al 'para' de tal manera que hace retroceder al entero 'ser en el mundo' al 'por mor de sí' y a la significatividad del mundo para mantenerlos haciendo pie en el suelo de la facticidad de los entes.

106. El 'a qué'. Un segundo esquema que abre la facticidad del 'ser en el mundo' es el 'a qué' (365/11-13). Señala extáticamente a ante como aquello a cuya responsabilidad se entrega la carga del ser. Por extensión, señala también a los entes intramundanos en tanto el pro

pio ser también está referido y abandonado fácticamente a ellos. Este estar abandonado a merced del ente es al mismo tiempo el abandono del propio ser al no ser fundamento de sí. De esta manera, el 'a qué' abre también el abismo de la nada del ser fáctico. El 'a qué' parece ser otra manera de expresar lo mismo que el 'ante qué'. Tiene la cualidad especial de acentuar la exposición del ente como fundamento diferente. El 'ante qué' parece subrayar más bien el carácter de posibilidad yecta del propio ser.

107. El 'estado de referido' al mundo y el dejarse golpear por entes. Con la facticidad del entero 'ser en el mundo' es abierto a la vez el ser mismo como nada ente, el ente que se encuentra, como aquello que puede ser libre de tomar sobre sí el ser que se le entrega, y el ente intramundano, como aquello que puede ser fundamento independiente y exterior respecto al propio 'ser en el mundo'. En la angustia se le abren al hombre a la vez las dos opciones: o asumir su facticidad y abrir así su misinidad, o bien esquivarse a sí para abrir el mundo de los entes intramundanos como asidero y refugio a la mano frente a su angustia. Rechazando a la 'nada', se autoprescribe la originaria libertad el estado de dependencia y de referido respecto a los entes intramundanos.

Con el entero 'ser en el mundo', se abre en el 'ante qué' del encontrarse el 'estado de referido' (137/37-38 hasta 138/1) a los entes intramundanos que permite dejarse herir por el ser de hecho particular de éstos (idem). El 'estado de referido' es constituido por la necesidad que tiene el hombre de dejarse conquistar por el ente intramundano para tomar el suelo y apoyo para la finitud del 'ser en el mundo'. El 'estado de referido' y de dependencia al todo fáctico de los entes del mundo acontece en el encontrarse. También acontece en el temple el dejarse herir por un ente particular, como en el temor. Sobre esta base puede afectar el ente, como resistencia, a los sentidos corpóreos. Las sensaciones físicas pueden ser interpretadas como formas restringidas, caídas en lo intramundano, y encubriendo su relación al ser y su comprensibilidad, de los templos de ánimo. De esta manera se cumple la derivación de todas las modalidades del sentir a partir de la relación existencial al ser.

108. La estructura del 'estado de referido'. En tanto el hombre necesita en su ser apoyo, es que pueden afectar los entes intramundanos tanto en el templo de ánimo como en los sentidos corpóreos.

El apoyo inmediato del propio ser es el cuerpo. Los entes afectan sensorialmente en el modo de golpear y herir al hombre en el apoyo, ya conquistado, de su cuerpo. El propio cuerpo tiene así a la vez el carácter de existencia fáctica y de 'ser a la mano'. Podemos entonces interpretar el carácter del 'ser a la mano' de los útiles como una prolongación desexistencializada del propio cuerpo.

En el encontrarse otorga el hombre primacía al ente intramundano, en tanto independiente, respecto al propio ser. El hombre se deja afectar por él en el modo del retrotraerse, en su *sentir*, ante él como ya llegado con independencia de su patencia. El ser del hombre es fácticamente pasivo y existencialmente activo respecto al ente intramundano. En esta doble relación se le permite hacer frente al ente como descubierto. El ver, como modo en que el ente resulta descubierto, contiene a la vez la proyección del comprender y el dejarse herir y golpear fundado en el encontrarse (137/14-30). Del ver deriva, según habíamos visto, la intuición como modo teóricico del descubrir.

109. El ser de hecho del ente exterior, en Scheler y en Heidegger. Max Scheler, en su libro 'Conocimiento y trabajo' (Nova, 1969, pág. 273-302) desarrolla la teoría del 'realismo voluntario', defendida anteriormente por F. Bouterwek, Maine de Biran, Schelling, Schopenhauer y Dilthey, y acogida luego por N. Hartmann como parte de su teoría de la experiencia emocional de la realidad (N. Hartmann: Ontología. TII. FCE, 1965. pág. 204-241). Dice Scheler: "Ser real es más bien resistencia frente a la espontaneidad originaria ... (pág. 280). "Surge entonces la impresión de una simple resistencia contra la actividad espontánea" (pág. 280). "Esta simple impresión de resistencia es anterior a todas las cualidades sensoriales y relaciones perceptuales (pág. 279-280). Afirma Scheler, con los autores citados, que "el correlato de todos los actos intelectuales posibles es exclusivamente la esencia y nunca la existencia" (op. cit., pág. 293). Por otro lado, el 'ser real' es experimentado de manera indeterminada como resistencia por el impulso de la voluntad, antes de percibir en forma sensorial su consistencia (Scheler op. cit., pág. 293).

Heidegger le critica a Scheler, de que anterior a la experiencia del no poder pasar tiene que ser el 'querer pasar'. Pero esto supone ya un mundo abierto (S.u.2. pág. 210 y 211). Para Heidegger, la conciencia de la realidad como resistencia se funda en el 'ser en el mundo', ya abierto como conformidad en el cotidiano 'curarse de' (210/

18-34). Impulso y voluntad son, a su vez, modificaciones de la cura (211/1-4).

Para Heidegger es el carácter de resistencia de la realidad al impulso de la voluntad un fenómeno muy derivado. El proceso de gé<sup>ne</sup>sis del fenómeno de la 'resistencia' de lo real, se desenvolvería en cuatro etapas:

1. En la angustia el propio ser se patentiza como peso del no poder fáctico que a la vez que se hunde se ofrece como carga al ente desazonado. El anonadar del propio ser es el más remoto antecedente de la vivencia de resistencia. El ente intramundano se manifiesta como total indiferencia, asignificatividad y ajenidad, a la vez que como total extrañeza de que sea lo 'no nada'.

2. El hombre se desvía del adonadarse de su ser hacia lo que, como independiente y exterior, puede encubrirlo, a la vez que brindar apoyo y asidero para proteger el propio ser de su misma finitud. El ente intramundano es abierto entonces como aquietador (lo que encubre a la angustia), como lo hospitalario (lo que da asidero para desviarse de la inhospitalidad de sí) y como lo que mantiene en la indiferencia (lo que encubre la relación extática al propio ser). El 'curarse de' se cura entonces de sostener la posibilidad de sí en el sentido de la posibilidad de 'ser cabe' entes, y de mantener a distancia el propio anonadar. El carácter ontológico fundamental en que es abierto el ente intramunda no es entonces, no la resistencia, sino la conformidad. En la conformidad, la 'realidad' se presenta como lo que da libertad a encontrar apoyo en el mundo para sostener la posibilidad de sí a cubierto de su imposibilidad.

3. El ente intramundano es sin embargo independiente del propio ser. La conformidad lo deja franco sólo de manera finita, y no puede hacerse verdaderamente dueño de él. El apoyo intramundano es, en su 'ser apoyo' o 'ser a la mano' también finito, en tanto el propio ser no puede verdaderamente hacerse dueño de él. Sobre el fondo de esta finitud de la conformidad y del 'ser cabe', los cuales tienen a su vez como fondo la finitud anonadante del propio ser, puede golpear el ente como independiente y como 'no comprometido' en el propio 'ser en el mundo'. El ente intramundano hiere y golpea entonces como algo inservible o nocivo que produce una falla en la armonía condescendiente de la conformidad proyectada por el 'curarse de'. Este golpear 'actualiza' la

experiencia del hundimiento del propio ser finito, pero de manera tal que lo hace parecer localizado en un ente intramundano. Lo que golpea no aparece como 'la imposibilidad anonadante de mi ser al cual estoy yecto', sino como 'la nocividad del este ente al cual estoy referido'. El ente puede golpear porque el propio ser, como finito, es vulnerable. El golpear significa: la conformidad no se sostiene por sí, y el hombre debe acudir, como fundamento fáctico diferente, en su ayuda.

4. Cuando el ente intramundano es recortado del mundo circundante como puramente 'ante los ojos', el golpear en el encontrarse al 'curarse de' como inservible o nocivo, aparece como el resistir como dureza el ente exterior al impulso de la voluntad. La voluntad es a su vez una modificación del 'curarse de', <sup>que</sup> concebido como 'ante los ojos', es recortado del 'ser en el mundo', y aplanado en su referencia al ser como extático y diferente. Sin embargo, en la experiencia de la resistencia sigue hablando aún el temor por la finitud y vulnerabilidad del hacer pie, con conformidad, en los entes distintos de sí, y aún más originariamente, la angustia por el hundimiento, la inhospitalidad y devaluamiento del propio ser.

#### IV. LA CURA

##### 110. La singularización del ser del hombre en la angustia.

Los caracteres ontológicos fundamentales del ser del hombre son la existenciariedad, la facticidad y el 'ser-cabe y -con entes'. El conjunto de estos elementos estaba ya involucrado desde el principio en el existenciario 'ser en el mundo. En la angustia se había revelado un cambio en la modalidad del 'ser en el mundo', que de significar un habitar en el mundo circundante en familiaridad con los entes, se trocó en un 'estar fuera de casa' (189/5-6), en la trascendencia del ser como lo no-ente, y en la extrañeza del ente expuesto fácticamente fuera del ser. Asi mismo habíamos visto que en la angustia el hombre era llevado ante la unidad y singularidad de su ser (188/18-19), esto es, ante sí mismo. La unidad aparecía en la coincidencia del 'por qué', del 'ante qué' y de la angustia misma (188/12-19). La singularidad estaba dada por el hundimiento de las referencias interónticas (188/18-19), y por el 'estado de abandonado', sin asidero, a la 'nada' de su propio ser. Habíamos visto también que lo rechazante de la angustia producía una reacción de aversión ante la singularización de sí y, por consiguiente, un movimiento a absorberse y caer en el mundo entre los entes (189/10-13).

111. La aprehensión conjunta del ser del hombre. En la angustia se muestra así la referencia mutua que liga a la existenciariedad con la facticidad y la caída. En la coincidencia originaria de ellos se encuentra el fenómeno de la relación singularizada consigo. Podemos ahora concebir el todo estructural del ser del hombre como la manera encompenetrada, a la vez existencial, fáctica y caída, de ir en su ser relativamente a su ser mismo. Para nombrar a esta estructura elige Heidegger el concepto de 'cura'. La cura es el ser del hombre, en cuanto es el todo estructural presente en cada uno de sus elementos. La cura es definida entonces como 'pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo) (192/36-57).

112. Los significados del concepto de 'cura'. El concepto de 'cura' designa principalmente: 1º El carácter de tensión 'protovolitiva' del todo estructural. 2º El ir relativamente al propio ser como sentido originario de la tensión 'volátiva'. La cura es siempre, en el fondo, cura de sí (318/8-11). 3º Este ir relativamente al propio ser de

manera 'volitiva' es a la vez comprensor, encontrándose y desviándose el ente a caer en los entes distintos de uno mismo. 4º Este 'volitivo' ser relativamente al propio ser contiene compenetrados todas las referencias fundacionales, de pertenencia y de 'controversia' (Rosales 203/1-7) entre el ser y el hombre: del ente al ser, o el comprender; del ser al ente, o el encontrarse; del ente frente al ente, o del desviarse; y del ente para el ente, en la caída. Todas estas referencias están implícitas en el 'concepto de 'cura' o de 'cuidado' (Cfr. Rosales 203/1-7). A continuación desarrollaremos el análisis de esta estructuración de los caracteres fundamentales del ser del hombre, que Heidegger denomina el 'pre-ser-se-ya-en-como-ser-cabe' (192/36-37).

#### A. LA EXISTENCIARIEDAD

113. Los caracteres fundamentales de la existenciariedad. El sentido y el modo de ser fundamental del hombre reside en el carácter de la existenciariedad (43/21-23 y 44/21-24). La existencia es el modo de ser del ente en cuyo ser le va su ser mismo (Cfr. párr. 43 y 133/11-14). La existencia es el modo de ser del hombre en el doble sentido de que es el modo en que constantemente se mantiene presente a sí mismo, o sea, es lo patentizable de sí, y de que es el modo que le permite entrar en la patencia del ser y del mundo. La expresión 'en su ser le va su ser mismo' compendia toda la concepción del hombre desarrollada en 'Ser y Tiempo'. El sentido de esta expresión se despliega por lo menos en nueve sentidos principales:

1º Su ser es el estar en la patencia de sí, es manifestarse y 'serse'.

2º En su ser va relativamente a su ser mismo. Existencia significa comprender (12/25-26). En el comprender va el hombre relativamente a su ser como a la posibilidad de su abrirse y de su descubrir en el mundo.

3º En su ser se adelanta 'torno' a su ser. Su ser es poder ser. El ente queda en su ser en estado de anticipado respecto a su ser mismo. El ser abierto en el adelantarse tiene el carácter de la posibilidad. El hombre es en su ser, extáticamente pendiente de sus posibilidades (42/34-38 y 43/21-23).

4º Al hombre le va en su ser su ser mismo en tanto el ser está fuera del ente. Ec-sistencia significa estar fuera (157/5-7), en con

traposición al 'estar en sí' del 'ser ante los ojos' y de la sustancia lidad en general. La existencia nombra la estructura extática del ser del hombre. El estar en el ser como fuera y del otro lado de los entes, en la condición de posibilidad de éstos, lo denomina Heidegger la 'Tras cendencia' (Cfr. W 12/10-13). Al hombre le va en su ser éste mismo, por cuanto no es idéntico ni dueño de él, sino que se mantiene fuera de sí en él como en el abismo de su nada. La extaticidad es la condición del comportarse en su ser relativamente a este mismo.

5° En su ser es afectado por su ser mismo, o el ser le vi ne relativamente a su ser mismo. El hombre es abierto fácticamente en un modo del 'existirse', del 'serse' que es el encontrarse. En el encon trarse le viene el ser al hombre como tocándolo y haciéndose incumbir q uo no indiferente. El ser afecta en cuanto patencia atrayente o adversa, y en cuanto se abandona como posibilidad finita y destinada a la muerte. Se hace incumbir por el carácter de su patencia y por el carácter fácti co (Cfr. el cap. III del presente trabajo). La facticidad del hombre es existenciaría en el triple sentido de ser un estar en la apertura del ser, un estar fuera y un estar en la negatividad de sí.

6° En su ser se juega su ser mismo. Ello sucede porque su ser no está dado y fijado, sino ofrecido como posibilidad yecta que re quiere al ente para que se vuelva hacia él y lo tome a su cargo. El ser que de esta manera se ofrece hundiéndose ante el ente, para así desper tarlo y sacarlo afuera ante la cuestión abierta de su ser, tiene el ca rácter del 'ser en cada caso mío' (Cfr. 41/39-41). La angustia abre el carácter 'en cada caso mío' del ser cuando lleva al ente ante el hecho singular y extraño de que su ser está ya ahí, abandonado, yecto, desva lido y sin poder dar razón de sí. En tanto el ente se siente llamado a reponder y dar 'razón' de su ser desvalido que se le ofrece como la extraña posibilidad de ser él, es que lo encuentra como 'mío'. Como el carácter de posibilidad yecta y desvalida no puede ser superado, mien tras existe el hombre, el ser sigue en cada caso entregándose con el ca rácter de 'mío'. Como un hombre no puede delegar la cuestión de su ser que se le ofrece en la singularización de la angustia en otro ente, se le ofrece el ser como propio de cada cual. Cuando el hombre se desvía del llamado 'en cada vez y en cada caso mío' de su ser, cae en el ser común ya fijado del 'Uno' impersonal. El ser se juega como 'en cada caso mío' ante todo en la manera propia o impropia de mantenerse abierto a su patencia. El ser es de manera propia 'mío' cuando es asumido como la

posibilidad singular yecta y finita que se ofrece en la angustia. Es 'mío' de manera impropia cuando el hombre se desvía de él para comprenderse en el 'Uno' común e impersonal.

7° En su ser es libertad relativamente a su ser. Como habíamos visto en el capítulo del comprender, la libertad es la aprehensión más originaria y completa de la existencialidad (Cfr. Cruz Vélez, pág. 207). En su libertad le va al hombre su ser en estos sentidos: a. Como ser libre para el ser. b. Como libertad que diseña y constituye su ser en la trascendencia. c. Como libertad que frente a su ser puede asumir lo, descargarlo o deformarlo. d. Todo ello es posible porque el hombre como libertad frente al ente, está en su ser fuera del ente, y de las ataduras ónticas, desbordando como fundamento desde el abismo de la trascendencia (Cfr. Cap. III-B del presente trabajo).

8° En su sentido más profundo, al hombre le va en su ser su ser mismo en "...el ser relativamente al más peculiar poder ser, esto es, el ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo" (188/4-6). Este poder ser propio, que no es sino la posibilidad 'en cada caso mía' de abrir-asumiendo en el 'estado de resuelto' la unidad originaria y total del ser sí mismo, es la estructura en que la existencia se vuelve puramente a ella misma, a la vez que se vuelve a su unidad con la facticidad y con el ser-cabe. Por ello es este poder ser el que define, como 'pre-ser-se', el carácter existencial de la cura (191/32-41 hasta 192/1-4). Es también aquello relativamente a lo cual, en el fondo, abre el comprender (191/32-35). Este ser relativamente al más peculiar poder ser, no significa aún haberlo empuñado en el 'estado de resuelto'. El hombre es en cada caso esta posibilidad en el modo de empuñarla o de desviarse de ella. Cotidiana e inmediatamente es su posibilidad en el modo del desvío (135/28-31 y 136/21-23). La angustia es lo que originariamente pone ante esta posibilidad. A la angustia responde el hombre o con la caída o con el 'estado de resuelto'.

9° En su ser está pendiente, 'preocupado', 'interesado', 'aficionado' a su ser. La estructura total del 'irle en su ser su ser mismo' es la cura. La cura contiene el despliegue total de la existencialidad. Este despliegue total de las maneras en que al hombre en su ser le va éste mismo, es también lo que nombra el horizonte del 'por mor de sí'. El hombre en su ser cura de su ser mismo: a. En dirección al 'estado de abierto' de su 'ser en el mundo' y a la patencia de su ser. b. En dirección a ~~xxxxxxxxxxxx~~ a su facticidad y a su supervi

vencia frente a la muerte. c. En dirección a absorberse en el modo de ser de los entes del mundo, desviándose de sí. d. En dirección al 'currarse de' entes y del 'procurar por' otras existencias. e. Asumiendo a la vez estas cuatro direcciones, en su originaria coincidencia, en el 'estado de resuelto'.

## B. LA FACTICIDAD

; 114. Los caracteres fundamentales de la facticidad. El segundo carácter fundamental y originario del ser del hombre es la facticidad (192/5-24). Enumeraremos aquí de manera sumaria sus caracteres principales:

1° La facticidad del hombre está constituida de la manera más inmediata por el hecho de patencia del sentir, del 'ser'afectado de experiencias'. El sentir es el 'factum' del ser 'presenciante'.

2° La facticidad del ente que es como existencia, es abierta en el encontrarse del temple (134/34-36 y 135/9-13). La estructura existencial que abre en él la facticidad de sí es el retrotraer al estado de llegado de la posibilidad de sí en el mundo. Su ser fáctico es 'encontrarse' y 'padecerse ser'.

3° La facticidad del hombre es un fenómeno de patencia. Su facticidad necesita entonces para patentizarse, exponerse como diferente de su patencia. En el comprender posibilidades hay como un desbordar del hombre en su ser sobre la patencia, o el ser (148/21). Yendo y desbordando sobre la patencia, ~~en~~ en ese estado de libre despliegue, no puede tropezar con su facticidad. La facticidad del ente necesita entonces para exponerse de la retracción del ser como fundamento de patencia y como fundamento fáctico. (Cfr. W 11/22-27). Esto sucede en la estructura del 'estado de yecto', que es el retrotraer al estado de llegado de sí como tener que ser en el mundo.

El carácter de apertura extática del fenómeno de ser de la facticidad reside en que el ser 'de facto' se expone como 'no de jure' (Cfr. p. 18/12-17). 'De jure' es aquello que mueve a llegar a ser por la transparencia intrínseca de su sentido, ello es la patencia del ser comprendida en posibilidades del 'por mor de qué'. 'De facto' es lo que se impone en tanto ya llegado, pero al margen de la transparencia de su sentido. El ser se ofrece con carácter fáctico como posibilidad que es

tá ya ahí sin poder abrir su 'desde dónde', como carente de poder fáctico, y que como ya llegado no permite que la proyección del comprender se haga nunca en el fondo su dueño. El ser pesa en su entregarse en el abismo de su 'no fundamento'. En este pesar, que es un anonadar su poder ser, reside el carácter fáctico del ser. Como el ser NO ES fácticamente, SE DA como fáctico en el carácter negativo de la carga (Cfr. cap. III del presente trabajo).

4° La facticidad del ente consiste entonces en su estar fuera del ser, de la potencia, de la mera posibilidad. El ente intramundo no se manifiesta como 'de hecho' en la extrañeza de que es ente a pesar de la nada, y de que es ente como ajeno al porqué y al 'para qué' que le proyecta al hombre como su ser (W 18/12-17). El hombre, por su parte es sacado fuera de su ser como el abismo de su libertad fáctica, de su poder responder y asumir su ser allí donde su ser no puede (135/9-13). El hombre también es delatado y sacado a luz como un libre 'quien', capaz de responder de sí, por el carácter inquietante y angustiante de la 'voz de la conciencia'.

5° El 'estado de yecto' del ser como no fundamento, yecta al hombre como libertad fáctica ante su ser. El hombre es fácticamente existencia en su poder ser fundamento diferente relativamente a su ser. De esta manera puede adelantarse en su facticidad, respecto a su ser mismo. Es decir, el hombre no sólo se proyecta adelantándose a su ser en el comprender, sino también en la facticidad de su resolución y de sus elecciones.

6° En un sentido más nuclear, la facticidad existencial del hombre está constituida por su 'estado de yecto' ante su '...ser relativamente a su más peculiar poder ser, esto es, el ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo' (188/4-6). La singularización de la facticidad existencial del hombre en su más peculiar poder ser, acontece en la angustia. En la angustia se abandona el más peculiar poder ser del hombre, a este mismo fáctico poder ser. La más peculiar existencialidad coincide con la más peculiar facticidad. En tanto esta coincidencia se da en la arreferencialidad de la propia nada, singulariza al hombre en su ser propio existencial-fáctico.

7° El fáctico anonadar de la angustia singulariza cuando despoja al hombre de sus posibilidades, para retraerlo a la más peculiar. Y por otro lado, cuando singulariza el poder fáctico de la pro

pia libertad al ser relativamente a su posibilidad más propia, la singularidad del propio ser se alcanza entonces en la coincidencia extática, de la existencia y la facticidad, en la negatividad de sí. En esta unidad se adelanta el hombre a ser lo mismo ante lo cual es retrotraído como llegado. Esta coincidencia es lo designado en la estructura del 'pre-ser-se-ya-en' (Cfr. 192/5-24): el hombre es su responder de su ser. Es la consonancia con su ser.

8° La facticidad del hombre no reside en un temple encerrado en el aislamiento. El temple está sometido al ser de hecho del propio cuerpo, y éste, a su vez, al ser de hecho de los entes circundantes. En el encontrarse es abierta la entera facticidad del mundo y el 'estado de referido' al ser de hecho de los entes intramundanos. (137/1-3 y 137/38 hasta 138/1).

9° La estructura total de la facticidad existencial del hombre es la cura. Ella incluye el encontrarse ante el propio 'estado de yecto', el darse como posibilidad yecta 'en cada caso mía', el poder responder de la carga de sí, el ser libertad fáctica frente a sí, la apertura del fáctico 'ser en el mundo' del que hay que curar, y del 'estado de referido' a los entes que incumben al cuidado de sí.

En la estructura de la cura se revela que la existencia como ser en la posibilidad  $\times$  implica en sí necesariamente el carácter de la facticidad (192/23-24). La existencia nombra el estar fuera del ser de hecho en la patencia del ser como posibilidad. La facticidad nombra el estar fuera de la patencia como ente diferente de su ser. Estar verdaderamente fuera de sí en posibilidades significa: estar fácticamente adelantado en ella. La facticidad es a la vez en diferencia y en unidad extática con la existencia. Que el ser no se dé como fundamento de hecho, permite que el hombre sea fácticamente en su ser como abierto, inconcluso, libre relativamente a su ser. El sustraerse del ser como fundamento fáctico, yecta al hombre a adelantarse sobre su ser como su posibilidad abierta. En la posibilidad se comprende el ser como fundamento adelantado del propio ser fáctico. Pero adelantar el fundamento para luego encontrarse en él es un procedimiento circular, abismal, y por tanto, fáctico. El hombre es en su ser, la existencia-fáctica, fundamento circular de sí mismo. Este fundamento circular es designado en la estructura del 'pre-ser-se-ya-en'. La facticidad es la contracara esencial y necesaria de la existencia, en el sentido del ser en posibilidad

des. La existencia sólo puede ser en unidad y diferencia con la facticidad. Esto es también lo que significa que "la esencia del 'ser ahí' es tá en su existencia" (42/16), y que "todo ser tal de este ente es primariamente 'ser'" (42/19-20). La circularidad del propio ser como fundamento es un carácter propio del ser del hombre como libertad y como historicidad.

### C. LA CAIDA

115. Los caracteres fundamentales de la caída. El tercer carácter originario fundamental del ser del hombre es la caída (192/25-33). La caída es un carácter del ser mismo, y no una culpa del ente humano. No es un fenómeno puramente negativo sino un componente esencial del 'ser en el mundo', del 'estado de abierto' y de la cura. Presumimos aquí el significado que la caída tiene para la cura:

1° La caída constituye uno de los momentos esenciales del 'estado de abierto' del hombre, a saber, su 'estado de cerrado' (Cfr. 184/32-36). El 'estado de abierto' cotidiano cae en tanto habla, en las habladurías; en tanto ver, en la avidez de novedades, en tanto interpretar, en la ambigüedad, de los sobretendidos públicos. Aquello en donde cae el hombre es el mundo mismo (176/15-18). El hombre como caído cae en su ser en el carácter de 'estado de cerrado' de su ser. El 'estado de cerrado' es una manera de mantenerse en el mundo, encubriéndolo.

2° La caída brota a partir de la aversión por el carácter rechazante del propio ser. En el ~~modo~~ modo de ser de la caída se desvía el hombre de su propio ser yecto, en dirección a los entes intramun-danos. En estado de caído en el mundo mienta el absorberse en el ser uno con otro (175/36-38). En éste se encubre la referencia ontológica y se nivela la diferencia entre el ser y el ente, interpretándola como una diferencia entre ~~entes~~ entes ~~(interpretación to~~mada de Müller, op.cit.), "Los fenómenos señalados de la tentación, el acquietamiento, el extrañamiento y el enredarse en sí mismo caracterizan la específica forma de ser de la caída" (178/26-28).

3° La caída es, junto a la existenciaridad y la facticidad un tercer fenómeno extático. Consiste en mantenerse el hombre extáticamente desviado de la patencia de su doble relación originaria con el ser, que lo constituye en existencia-fáctica. El 'estado de cerrado' se revela como un carácter propio de un ente que es existencia: es la posi

bilidad de mantenerse en referencia a la propia patencia ya abierta, en el modo de desviarse de ella y de mantenerla encubierta. La luz del ser no desaparece, pero queda a espaldas, olvidada, encubierta y falseada por las interpretaciones cotidianas. Pero el fenómeno de la represión de la patencia delata que ella se hace valer de algún modo como estando ya ahí (Cfr. 189/10-13).

El sentido de este tercer éxtasis parece ser: poner extáticamente fuera de la extaticidad del propio ser (que es la cura, la temporalidad y la historicidad). Este estar fuera, a distancia de sí mismo en la falsedad de sí, da espacio trascendental para entrar a comportarse con los entes distintos de sí, en el óntico ser uno para el otro y uno con otro, en la existencia cotidiana (Cfr. Rosales, pág. 201/10-13). El derivado más extremo de este ponerse a distancia de sí es la interpretación del ser del hombre como sustancia o como 'ante los ojos' en general, esto es, como radical y originariamente no extático. Aquí no sólo se encubre el ser originario, sino que se lo sustituye por su cupo.

4° Cuando el hombre encubre la relación originaria con su ser, que lo constituye en existencia, gana la apariencia de seguridad (se-curitas), estabilidad y aquietamiento de su 'ser en el mundo'. Con la cuestión del <sup>su</sup>ser, de su cura, de su finitud, aparentemente concluida y solucionada y dejada atrás, se siente el hombre capaz de entrar a disfrutar de su 'status' de ente cabe otros entes, y con otros hombres, en sus intereses ónticos a espaldas de su ser, o del hecho de que en su ser le va éste mismo. Pero la intensidad ansiosa y deleitosa con que el hombre vive la mutua entrega de los entes, tiene como raíz incitante la aversión y huida ante el más peculiar poder ser, que es abierto en la angustia. Podemos interpretar que el placer es concebido en su ~~raíz~~ raíz por Heidegger como el sentimiento aquietante de alejarse de la angustia en dirección a la ampliación del ser-cabe. Incluso el placer fisico tiene como base el sentimiento de fuerza y expansión segura del cuerpo, que se pone a distancia del cuidado y de la finitud. Pero este placer ansioso en escapar del propio ser para absorberse en el ser-cabe está entonces delatando que al hombre en su ser le va éste mismo, tanto de manera fáctica (cuando huye de la muerte) como en cuanto a su patencia (cuando huye de su angustia).

5° El concepto de caída significa entonces: a. El ser se

nubla en su patencia para que el ente pueda ser para el ente, con libre desasimiento respecto a su ser. Este nublamiento del ser se muestra en el carácter de conformidad del mundo circundante, que permite trabajar con los entes sin que interfiera el mundo como tal, ni la extrañeza del 'estado de descubierto' de los entes, ni la angustia ante la finitud del propio ser (Cfr. 75/32-37). b. El ente en su ser cae, desde la proyección originaria que funda y construye el mundo como tal, al plano menor del comportamiento intramundano dentro de un mundo encubierto e interpretado como ya dado, y como abierto y construido, no se sabe cuando, por 'alguien y ninguno', o sea por el Uno impersonal. Aquí el concepto de caída refleja los fenómenos de la frivolidad y de la decadencia histórica: el hombre pierde su estatura épica, fundacional, trágica y cargada de 'destino', para caer en la banalidad inestancial, en la distracción chica, de los intereses superfluos en los que no va ni se juega nada en verdad.

6° El fenómeno de la caída es un componente esencial del 'permitir hacer frente' antes. Los otros dos componentes son el comprender y el encontrarse. Pero la constitución específica del 'ser cabe' está contenido en el movimiento extático de la caída. La caída no abre el 'ser cabe' como el comprender al 'pre-ser-se', o el encontrarse al 'ya-en'. La caída introduce en un nuevo plano en el modo del movimiento de desvio encubridor. El ente intramundano es entonces abierto en el comprender y el encontrarse conjuntamente, pero sobre el plano del desplazamiento de la caída.

La caída posibilita el 'ser cabe' de cuatro maneras principales: a. Se encubre la relación ente-ser, para que se desolace y desvíe a la relación ente-ente. De esta manera el hombre es llevado al ente diferente de sí. La relación ente-ente es un constitutivo básico del esquema del 'para', que refiere un ente a otro ente. Por una transformación del 'para' aparece la relación de causalidad óptica, que lleva de un ente a su fundamento en otro ente. b. Se encubre la mismidad propia para dar espacio a lo 'no mismo'. Si el hombre abriese al otro con la propiedad con que puede abrirse a sí mismo, absorbería al otro en su mismidad y no le permitiría ser como un otro. Abrir la alteridad exige en cierto sentido reprimir la mismidad. c. Se encubre el todo trascendental-horizontal para que el ente intramundano pueda exponerse a sí. Para patentizar lo particular se debe oscurecer el todo (155/11-14).



ne los tres momentos de la cura, pero en dirección a una cierta declinación en el 'ser cabe' del mundo. El 'curarse de' es el curar de sí fundamentalmente curando del 'ser cabe' entes. Es una cura del 'ser cabe' (Cfr. 194/21-24). El 'procurar por' es de manera análoga, en su forma inmediatamente impropia, una cura del 'ser con'. En tanto el 'curar se de' está empeñado en despachar la obra, contiene una tendencia a concluir y superar su cura resolviéndola en el ente producido. De esta manera contiene ya la tendencia de la caída de aquietar y disolver la cura en los entes. El 'curarse de' requiere además el encubrimiento del mundo y del fenómeno de la patencia de sí y de los entes, para poder sin interferencias mantenerse en la obra. La relación con los entes se mantiene, en la conformidad, en un plano de entrega óptica, y en el olvido de la relación ontológica.

9° El esquema horizontal de la cura como 'ser cabe', es de cir, como 'curarse de', es el 'para'. El 'para' es un horizonte de fundamentación interóptica, que absorbe al ente en los entes, y los resuelve los unos en los otros. El 'para' es entonces la estructura del ser que se nubla para llevar al ente cabe el ente. Desvía el sentido del ente, desde sí, para hacerlo desembocar en otro ente. El 'para qué' final de las referencias de todos los entes del mundo es el ente humano mismo. El 'para qué' originario y fundamental es, por consiguiente, el 'para sí'. En el 'para sí', que caracteriza la estructura de sentido de la caída, se mantiene la cura al servicio del ente que es uno mismo, a través del rodeo de los entes intramundanos, mientras la patencia del ser mismo se sustrae. Se interpreta entonces, de manera caída, a la cura como cura del ente en su onticidad intramundana, y se encubre su carácter de cura de su ser. Este es el sentido existencial del 'curarse de'.

#### D. LA CURA COMO SER DEL HOMBRE

116. El carácter de totalidad estructural del ser del hom-  
bre. Hemos visto cómo la existencialidad, la facticidad y la caída brotan como tres maneras de tensión extática con la misma posibilidad singularizada de ser sí mismo. Esta posibilidad de ser sí mismo es a su vez el poder alcanzar la unidad radical y total de estos tres momentos en el empuñar la propia finitud. Estos tres momentos son pues ya en su raíz el uno en el otro. No necesitan ser yuxtapuestos ni soldados, pues forman parte de un mismo fenómeno originario, que llamamos la 'cura'.

Disociado de la cura, ninguno de estos momentos puede significar algo. La cura es el todo de la existencialidad, la facticidad y la caída en el sentido que Husserl da al concepto de todo (Investigaciones Lógicas, T.II, pág. 73, Rev. de Occidente, 1973): "Lo todo entendemos un conjunto de contenidos que están envueltos en una fundamentación unitaria y sin auxilio de otros contenidos. ... Los términos de fundamentación unitaria significan que todo contenido está por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido. Y ello puede ser de manera que ... todos juntos funden un nuevo contenido ..."

Podemos concebir el fenómeno de la cura como la triple compenetrada emergencia de la tensión móvil del hombre con su ser mismo, en su 'tender a desviarse de él en su tener que responder de él en su poder serlo'. En este cadente tener que responder de su poder ser si mismo resaltan en mutua tensión el ser como posibilidad de sí, el ente como lo inquietado por la necesidad de curar, y los entes del mundo como el 'por medio de qué' del obtener un escape de su tensión con el ser. En tanto en esta tensión móvil, compenetradamente comprensora-encontrándose-cadente, va el hombre como fundamento fáctico torno a su ser, tiene la tensión de la cura un carácter 'protovolitivo'.

117. La cura y el horizonte del mundo. Ahora se entiende plenamente el sentido del horizonte total del ser del hombre como 'por mor de sí, ante sí y para sí (a través del rodeo de los entes) (Cfr. 365/2-17). Esta expresión es una definición de la cura, sinónima del 'pre-ser-se-ya-en-como-ser-cabe'. Define a la vez a la cura como el curar y como lo curado mismo. El mundo es el todo de lo curado por la cura de sí. 'Ser en el mundo' significa: cura. El comprender expone extáticamente su correlato, la patencia. El encontrarse expone extáticamente el correlato de la facticidad. La caída expone extáticamente el ser del ente para el ente. De la misma manera, la tensión compenetrada de la cura expone extáticamente al mundo como el fenómeno unitario, compenetrado y total correlativo a la 'intencionalidad' total de la cura. La cura es entonces lo que abre un mundo, como el comprender abre la patencia en posibilidades, y el encontrarse abre la facticidad. Donde hay cura se produce un mundo, y donde se habita un mundo, se oculta una cura. Así queda plenamente aclarado el sentido del 'ser en el mundo' como 'colonizar' (Cfr. 54/16-24).

Ello no significa que la cura y el mundo sean idénticos. El mundo es el todo de lo implicado en una cura. Pero en la cura se mantie

no abierta una referencia al ser en general. Pero si en el mundo se comprende al ser en general, el horizonte del mundo define en cambio a la cura misma en el todo de lo que le incumbe. Esto se entiende si se piensa que la estructura de la cura, como la del mundo, es abierta, y apunta extáticamente más allá de sí. Esta referencia al ser en general, como condición de la cura y de su mundo, debía ser expuesta en la tercera sección de 'Ser y Tiempo'.

### B. LA CURA Y LA TRASCENDENCIA

118. El horizonte del ser como correlato de la cura. La cura es la constitución que se da a sí en la trascendencia el ser originario del hombre como libertad. Esta autoconstitución es correlativa a la anteproyección del horizonte del 'por mor de sí', 'ante sí' y 'para sí'. En tanto el horizonte es una unidad estructural, sólo puede ser abierto en el todo de la cura. La cura denota la necesidad de mantener el 'estado de abierto' de sí en medio de la finitud, que es a la vez la condición y medio de su ser, y su imposibilidad intrínseca. La cura es cura del ser de la manera más radical: el ser como horizonte es anteproyectado, abierto y sostenido fácticamente por la cura. (Cfr. pág. 59-71 y Rosales 203/4-7). El ser se muestra en la unidad de la potencia, la facticidad, la ocultación, la articulabilidad y la finitud. El ser no aparece pues en correlación al comprender en particular, sino al conjunto de referencias contenidas en el todo de la cura.

119. El mundo, la temporalidad y el ser. La comprensión del ser como tal no es un problema tratado de manera explícita por el primer Heidegger. Adelantamos estos temas como una opinión interpretativa nuestra, sin garantizar su fidelidad al pensamiento de Heidegger. Nuestra intención es llevar al lector hasta el fondo de la problemática de 'Ser y Tiempo'. Para curar de sí necesita la cura proyectar la comprensión del ser mismo como supuesto de la cura (Cfr. 228/24-40 hasta 229/1-2 y 230/5-14). Podemos distinguir tres planos en el horizonte del ser: el mundo? la temporalidad y el ser mismo. El mundo es el horizonte de la primera sección de 'Ser y Tiempo'. La temporalidad, de la segunda. El ser sería, de acuerdo a nuestra hipótesis, el de la tercera. De allí el título ~~xxxxxyxtiempo~~ 'Tiempo y Ser'.

El mundo es el horizonte que permite la comprensión de cada modo de ser del ente, y del ser de cada ente en particular. Permite así

constituir y significar la cura del propio ser en el juego del hombre con su ser y con los entes diferentes. El mundo es la regla fundamental que indica cómo abrir, descubrir y comportarse con cada tipo de ente, por mor del propio ser en su fáctico ser cabe entes.

Sin embargo, la anteproyección de la cura como libertad que configura el mundo (W págs 59-61) se mueve ya en la dimensión ~~transcendental~~ trascendental que posibilita la libertad de la cura. En el horizonte del mundo como 'por mor de sí, ante sí y para sí (mediante el rodeo de los entes)' se contiene una comprensión más profunda, que permite comprender el horizonte del mundo. Esta comprensión transparenta el acontecer dimensional profundo del ser del hombre que se manifiesta como la temporalidad. La temporalidad es el horizonte que permite patentizar las referencias ontológicas entre el ser y el ente: el advenir, el sido y el presentar. El ser del hombre, definido en la cura como 'pre-ser-ee-ya-en-como-ser-cabe', a la luz de la referencia al ser mismo, aparece ahora como la unidad del 'advenir-sido-presentando'.

En la temporalidad se articula y comprende la diferencia entre el advenir, el sido y el presentar. Esta comprensión sólo es posible si en ella se comprende al ser como tal. La patencia del ser como tal es, según nuestra hipótesis, lo que permite constituir y comprender la unidad articulada de la temporalidad. Los horizontes del mundo y de la temporalidad constituyen armazones que permiten sintonizar y localizar la patencia del ser como tal. La patencia del ser mismo, que para Heidegger no es simple (196/18-20), es el supremo centro de sentido y regla articuladora y definidora de todos los horizontes y del ser específico y particular de todos los entes. Esta patencia ~~transcendental~~ no está claro si también sería un horizonte proyectado en el ser del hombre (Cf. KM pág. 196), o bien, no sería sino la patencia del ser como tal 'en persona'. Este ser, ~~transcendental~~ que debe dar la clave de la unidad y diferencia entre la patencia, la facticidad, la articulabilidad y el ente mismo como diferente, posiblemente sea la condición de la unidad de la temporalidad pensada como 'Abwesenheit' de la 'Anwesenheit' ( esta interpretación, pa supuesto, es nuestra)(Cfr. "Zur Sache des Denkens"). Pero sea de una u otra forma, el ser originario como tal no es producto de la proyección del ser del hombre. Este ser es la dimensión siempre ya supuesta que permite al hombre ser la 'libertad' del advenir a sí y de la proyección

del horizonte. El ser originario es aquello que todos los horizontes buscan manifestar, precisar, dibujar y localizar. Rosales no toma en cuenta este nivel trascendente, e identifica al ser mismo con la comprensión del ser. (Cfr. Rosales 198/21-35). Pero Heidegger, en el fragmento de "Der Weg", citado en nuestra introducción, es explícito en cuanto que la desocultación del ser como instancia trascendente a la relación del hombre con él (el comprender), era la meta ya del tratado 'Ser y Tiempo'. El ser originario es posiblemente lo mentado en el acontecer que se patentiza en la angustia como la 'nada'. También es denominada así el acontecer de la diferencia entre el ser (horizonte) y el ente. Podemos pensarlo también como lo que permite constituir la unidad de la temporalidad. La cura del ser, más que crearlo, lleva a cabo la localización a partir del ser del hombre, de aquello ante lo cual el hombre en la angustia es, a pesar de sí, ya yecto y abierto.

130. La finitud como esencia de la comprensión del ser. Dice Heidegger en su obra "Kant y el Problema de la Metafísica": "Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el hombre, ya que esta comprensión ES la esencia íntima de la finitud (KM 191/6-9). Y: "El ser-ahí se manifiesta en la trascendencia como necesitado de la comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental 'se cura' fundamentalmente de que el ser-ahí pueda ser. Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al ser-ahí. A la unidad de la estructura trascendental de la íntima necesidad del ser-ahí en el hombre se ha dado el nombre de 'cura' (KM 196/16-21). "La angustia es el encontrarse fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible -y en él se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia- si el ser-ahí en el fondo de su esencia se asoma a la nada." (KM 197/33-36).

El asomarse a la nada es la condición más profunda del ser del hombre. Entanto el anonadar de la angustia rechaza, recibe el hombre la incitación del ser originario de volverse hacia el ente y de tener que ser. Cuando la libertad que está en el fondo del hombre, en tanto suspenso en la trascendencia, se vuelve a la posibilidad de sí, como existencia de un ente que ES fuera de la nada como su relación a ella, para abrirla, sostenerla y responder de ella en medio de los entes, acontece el ser hombre como cura, conjuntamente con la anteproyección del mundo. Esta protohistoria trascendental del hombre no debemos imagi

nar que fue ejecutada en un momento del tiempo. Debemos interpretarla, por un lado, como algo que acontece en el fondo de la 'conciencia' en cada instante y, por otro lado, como algo que se fue configurando, por necesidad interna, a través del largo tránsito que, a través del animal permitió ir constituyendo el 'psiquismo' humano como adecuado al modo del 'ser en el mundo'.

121. La finitud y la cura. Sólo en la unidad del poder ser con el tener que responder de la finitud fáctica se produce la necesidad de comprender al ser, que es la esencia más íntima de la cura. Lo que yecta a la cura de sí es el estar suspenso en la propia finitud. La cura de sí necesita entonces proyectar como su guía suprema al horizonte del ser como finito, es decir, como la carga de aquello que hay que asumir y curar. La más íntima finitud del ser del hombre consiste: a. En que sólo desde y por su finitud es constituido su ser; b. Como la necesidad de curar; c. de la comprensión de la finitud de su ser. El hombre es la finitud (<sup>la</sup> cura), que viene desde la finitud (la nada) para mirar a su finitud (la apertura de su ser como finito). La más peculiar posibilidad, relativamente a la cual es el hombre el ente que es, se muestra ahora como la posibilidad de abrir empuñando la unidad de su finitud.

123. La cura y la trascendencia. Pero abriendo y sosteniendo abierta su finitud, se constituye y sostiene el hombre en lo abierto fuera del ente, es decir, en la trascendencia. La trascendencia es entonces el 'estado de abierto' de la nada, desde el cual queda el hombre libre para patentizar y constituir al ente como tal. La cura es el modo de ser capaz de mantener la apertura de la finitud. La trascendencia sólo puede acontecer en un ente que es cura. En la cura de la comprensión del ser como finito se cura de mantener abierta la finitud y la trascendencia.

124. La cura y el tiempo. El todo estructurado de la trascendencia extática, de la finitud y el ser, aparece como temporalidad. La cura se manifiesta en su núcleo y posibilidad más propia como cura de mantener abierta la unidad de la temporalidad extático-finita, que contiene en sí la referencia al ser originario. La cura originaria, empuñada en el 'estado de resuelto', es esencialmente cura del tiempo. Pero abrir de manera existencial el tiempo significa: existirlo, temporalizarlo. Con ello ya ha quedado determinada la esencia más íntima del ser del hombre: la historicidad. La historicidad es el modo de desplie

despliegue más propio, más íntimo y más originario del ser del hombre como cura del ser.

125. La necesidad trascendental del horizonte del mundo.

Porque el ser del hombre es historicidad, es decir, temporalización reiterada del propio ser, puede desenvolverse como cura de la posibilidad de sí entre los entes. La cura del propio ser requiere estructurar el campo de juego de todas las 'controversias' (termino tomado de Rosales) posibles entre el ser, el hombre y los entes exteriores como fundamentos diferentes. El campo de juego de la cura se configura en el ante proyecto del horizonte del mundo. En tanto el horizonte del mundo prescribe la cura, está ya señalando la necesidad de mantener abierta la propia finitud, como aquello de lo que hay que curar. El horizonte del mundo llama a afrontar al tiempo, sea de manera propia o impropia. De manera impropia, como cura de mantener la seguridad de un presente sin fin. De manera propia, como cura re-suelta a la temporalización del proprio ser como historicidad finita.

§. LA CURA Y EL 'ESTADO DE ABIERTO'

136. El concepto de lo abierto. El 'estado de abierto' es según habíamos dicho, el equivalente a la conciencia en la interpretación existencialista (Cfr. el Cap. I-D del presente trabajo). Abierto es en general aquello que posibilita ingresar, acceder, pasar de algo hasta algo, ponerse en relación con algo, etc. El abierto más originario es aquello que posibilita llegar al ser. El ser del hombre es 'estado de abierto' en tanto en él los entes llegan por vez primera a la patencia.

Lo abierto en general tiene la estructura de un 'entre'. El 'entre', existencialmente pensado, es el acontecer extático que mantiene al hombre fuera de sí en el horizonte del ser. La relación extática entre el hombre y el ser contiene la identidad en la diferencia que es el paso, el acceso, la apertura misma originaria. La estructura del 'ser-en-el-fuera-de-sí' es lo que da espacio al hombre para volverse a la patencia de sí y de los entes. De allí que Heidegger critica el concepto de interioridad, que representa al espacio de la conciencia como cerrado al mundo exterior. Lo que se llama 'interioridad' debe ser interpretado existencialmente como el volverse a sí desde el estar fuera de sí y del ente en general.



del ser (KM 196/16-22) y como 'estado de abierto' a la patencia. Sin esta angustiada necesidad que lo fuerza a salir como cura afuera en busca de lo que le falta, el ser del hombre se aplastaría y se cerraría en su autosuficiencia involucionando al modo de ser de la cosa. Y estando 'libre de fundamento y de autosuficiencia', no tendría el ser del hombre espacio franco y libre para acoger en su ser fenómenos de patencia.

129. La cura como fundamento interno del 'estado de abierto. Mientras el hombre existe no puede jamás llegar a cumplir, a cerrar, a cancelar, a dejar atrás la cuestión de su ser, sino que ésta retorna siempre de nuevo en su finitud sosteniendo la necesidad fáctica de renovar su cura y, por consiguiente, de mantener abierta la comprensión del ser y de los entes. La cura no sólo mantiene de manera fáctica el 'estado de abierto' como tal, sino que, en segundo lugar, lo articula interiormente como el horizonte del mundo. En tercer lugar, en un plano aún más íntimo, la cura es la condición de posibilidad de que al hombre le pueda en su ser incumbir algo como significativo. La cura es condición de posibilidad de la patencia como tal. Para significarse y tocar al hombre, necesita lo patente brillar como afectándolo en la cuestión de su ser en juego. En el juego de la existencia como opción abierta se significa por vez primera el fenómeno del 'ser/~~ser~~<sup>así</sup>' y no de otra manera, y en el juego de su desvalidez amenazada toca por/~~primera~~<sup>vez</sup> el fenómeno de ser algo y no nada. Un ente que no fuese fácticamente por mor de su ser en juego, no se podría sentir incumbido, en su relación de ser, por nada. Todo le sería indiferente, nada podría brillar con un sentido para él su ser. Tal ente no tendría el espacio de tensión interior necesaria como para que algo le relumbre como patente. Tal ente sería, en tanto no incumbible ni afectable, cerrado.

No es que la cura produzca la afección y la patencia, lo cual es carente de sentido, sino que éstas sólo se producen en medio de una movilidad radical que es la cura, y que le permite al ente entrar en juego ~~en~~ en la patencia. Es un planteo análogo al principio psicológico que dice que toda sensación física supone un desequilibramiento móvil entre la mente y el cuerpo, o el ambiente, y que en un nivel de estabilidad completa es imposible una sensación física.

130. El 'estado de abierto' como movilidad 'extático-negativa'. El 'estado de abierto' originario tiene la estructura del anotar-diferenciante que pone al ser y al ente el uno fuera del otro,

en el otro y vuelto al otro. El ser y el ente llegan por vez primera a la patencia n el temblor de la angustia, en la extrañeza por el ente, en la tensión de la comprensión del ser como finito, en la controversia de la cura, en la inquietud del ser deudor, en el rechazo de la caída, en la autoviolencia del 'estado de resuelto'. El anonadar del ser que llega y se hunde a la vez, es lo que toca, despierta, desindiferencia y arroja por vez primera al hombre como un libre 'alguien' ante la cuestión abierta de su ser. En la cura de sostenerse en la propia finitud, se dirige por vez primera el hombre a constituirse en la relación abierta con el horizonte del ser desde el cual puede hacer patentes entes.

## V. CONCLUSIÓN

### A. EXPOSICIÓN SINTÉTICA DEL ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA EXISTENCIA

#### 131. La fundamentación hermenéutica circular de la extaticidad del hombre.

1. Las dos primeras secciones de 'Ser y Tiempo' tienen por tema una ontología fundamental del hombre como paso hermenéutico previo a la tematización del ser como tal. Un primer círculo hermenéutico tematiza al ente humano con el fin de obtener una base sobre la cual mostrar el sentido del ser mismo.

2. La interpretación de la estructura ontológica del hombre adopta también un método circular: se parte proponiendo como ser del hombre a la comprensión del ser posibilitada como temporalidad. Luego se elige como punto de partida que apoye de manera concreta esta tesis a la existencia cotidiana interpretada como un andar procurando en el trato práctico con los entes del mundo.

3. Haciendo confluir estos dos puntos de partida elegidos, patentizando el uno a través del otro, pasa a hacer visible Heidegger de manera inmediata la estructura de la vida consciente humana como relación extático-negativa de mutuo requerimiento entre el ente humano y el ser. De esta manera se clarifica un aspecto de la relación entre la actividad cotidiana del hombre, el horizonte de sentido que la mueve y la comprensión del propio ser. Esta relación pasa a ser determinada como cura de la apertura finita y menesterosa del propio 'ser en el mundo'. (Pero debe estudiarse aún si esta perspectiva es la más radical, o si se funda en otra aún más radical, o bien, si deben juzgarse a todas equivalentes, en el caso de que ninguna, por principio, pueda reclamar un carácter absoluto.)

#### 132. El cotidiano 'ser en el mundo'.

1. Heidegger, de acuerdo a los preceptos fenomenológicos, quiere rehender al hombre en una perspectiva más primaria que todas aquellas que tienden a restringirlo dentro de una perspectiva ~~xxxxxxx~~ elegida como objeto de una ciencia especial o de la filosofía. El hombre se rehende a sí mismo de manera global, inmediata y fundamental como 'existencia'.

2. Tomamos en principio el término 'existencia' en su aplica

ción corriente a la vida humana: el estar y mantenerse asomado en el medio iluminado del mundo, e incumbido y afectado por este estar. 'Existencia' significa entonces, en la comprensión habitual más inmediata, 'ser en el mundo'.

3. Para aprehender sin preconceptos tradicionales la estructura de la existencia humana, es menester partir, sin selección previa, del fenómeno del todo habitual, inmediato y término medio del modo de 'ser en el mundo' del hombre, que llamamos la cotidianidad.

4. La existencia cotidiana aparece como un curarse de diferentes tareas con las cosas del mundo circundante. Estas cosas se presentan inmediatamente en el modo de ser del útil. Esto es, como algo que es para algo, y que se adscribe a un todo solidario de útiles.

5. En el 'curarse de' la atención permanece fija en la obra, pero se olvida del ser de los útiles que se usan, así como del para qué final del todo de los útiles. Este estado de mutua entrega en el olvido del ~~axixkxxxxkx~~ porqué del ser de cada ente es la conformidad.

6. Cuando un percance rompe el armonioso embeleso de la conformidad, el útil produce perplejidad, es decir, se oscurece en su significatividad. Mientras por otro lado brilla el todo del 'ser en el mundo' como tal. Lo que se manifiesta es que la totalidad de la conformidad se funda en un para qué final que no tiene la forma de un 'ser para', sino que tiene la forma de ser del 'por mor de sí', porque en su ser le va su ser mismo. El plexo de útiles se manifiesta como perteneciendo a la significatividad del propio 'ser en el mundo'.

7. De todo ello se puede concluir: a. El hombre existe inmediatamente fuera de sí como 'ser en el mundo' absorto y empeñado en las cosas. b. Existe pendiente de la propia posibilidad fáctica de 'ser en el mundo', curando para ella y por mor de ella. c. En tanto puede disponer y manejar útiles en función de sus posibilidades, significa que la patencia de sí puesta en posibilidades se eleva por encima del ser de hecho de los entes y con poder sobre ellos. Este ascender a la patencia con poder de abrir a los entes es el comprender. d. En tanto la existencia humana necesita del apoyo y asidero de las cosas, significa que éstas son fundamentos fácticos respecto al propio ser. Este hacer suelo fáctico en las cosas dejándose tomar por ellas acontece en el encontrarse. e. En tanto en la conformidad se encubre el 'ser en el mundo' como tal, y la relación de los útiles a él, significa que el habitar en

el mundo junto a cosas tiene un cierto carácter de ocultación y de 'no verdad'. f. En tanto el todo de útiles y la existencia forman un todo solidario, el estado de abierto originario es total. g. Sólo lo incumbible es significativo.

133. El carácter extático del estar abierto a la patencia del mundo.

1. El asomarse a lo patente como tal en el modo del 'ser en el mundo' junto a entes y curando de sí, es el comprender. El comprender abre y descubre cada ente en conexión con el todo del 'ser en el mundo'.

2. El comprender se manifiesta como la apertura de un poder ser en el fáctico 'ser en el mundo', en el cual es en cada caso comprendido o podido este entero. Poder ser significa aquí adelantarse a abrir la patencia del ser. En tanto el adelantarse anticipa la patencia del entero fáctico 'ser en el mundo', tiene la estructura de la proyección.

3. El comprender proyecta el fáctico ser de cada ente y de sí sobre la patencia de posibilidades que abre en sí mismo. En cada posibilidad proyectada se conjuga la patencia del entero poder ser en el mundo junto a los entes. Por ello en cada posibilidad se mantiene patente, en un peculiar 'ser así', la patencia del propio ser y la de cada ente. La tarea de la interpretación es ir explicitando todo lo ya abierto de manera implícita en cada posibilidad por la proyección del comprender.

4. De todo ello se puede concluir: a. Comprender las cosas como útiles no consiste sólo en efectuar transformaciones virtuales entre estructuras operativas equivalentes, sino, ente todo y esencialmente, en pasar del plano del hecho al del sentido y de presentar un hecho identificándolo en la luz de un sentido. b. El comprender es un estar extáticamente adelantado en posibilidades. c. La comprensión siempre total, o sea mantiene abierto el entero fáctico 'ser en el mundo'. d. La comprensión de sí es el apuntar extático que mantiene abierta la posibilidad del propio fáctico 'ser en el mundo' conjugado a entes. e. Los entes son abiertos o descubiertos en su ser, cuando se los anticipa en posibilidades patentes del conjunto del 'ser en el mundo'. Esto significa, cuando la patencia sobresale y excede por encima de la facticidad del ente. f. La 'existencia' o sea el estar en la patencia, acontece en el adelantarse en la patencia respecto a la propia facticidad. g. De esta manera, el estar en la patencia es excéntrico, fuera de sí, extático

134. El carácter extático de la facticidad del ente humano.

1. El hombre es fácticamente en el ser afectado. Su facticidad es un acontecer de patencia. El hombre, en tanto antes de toda relación particular es 'ser en el mundo', abre su facticidad originaria en el temple de ánimo. El temple de ánimo es el fenómeno de la facticidad del todo del ser en el mundo. El ente particular afecta al temple por la patencia de su incidencia fáctica en la posibilidad del todo del ser en el mundo. Afecta de esta manera, a través del comprender. El comprender y el temple, en tanto abren de manera total el mundo, son correlativos.

2. La facticidad del hombre consiste en el fenómeno de encontrarse ser y padecerse ser. Su estructura es el ser retrotraído al estado de llegado del propio ser. En el estar así llegado, se manifiesta el ente, el hecho de un 'alguien'. En tanto lo así ya llegado es el entero posible 'ser en el mundo', el hombre se encuentra yecto, en su ser, a 'ser en el mundo'. El 'estado de yecto' significa que la proyección del comprender llega siempre retrasada respecto al estado de llegado de la propia existencia y 'ser en el mundo'. No puede por tanto hacerse su duñá.

3. El carácter interiormente afectante de la patencia como tal es denunciada en el movimiento de la versión y la aversión ante el estado de yecto. El fenómeno de la facticidad tiene la forma de un disponerse-ante, en el modo de la versión o la aversión. La facticidad es abierta en un inmediato movimiento de recogerla en la existencia. Esto significa: en el afectar-incitando pone la facticidad ante el hecho del tener que ser y que responder del estado de llegado de la posibilidad de sí, como entero 'ser en el mundo'.

4. De todo ello se puede concluir: a. El encontrarse es un estar extáticamente retrasado a la facticidad del ente como ya llegado. b. El temple mantiene en cada caso abierto el entero fáctico 'ser en el mundo'. c. El encontrarse a sí tiene el carácter del estar ya afectado y agarrado en una manera de encontrarse yecto en su 'ser en el mundo', conjugado a antes, y encontrarse incitado a tener que ser y que responder de su fáctico 'ser en el mundo'. d. El fenómeno del ser el ente afectado e incitado a tener que responder de sí, hace que en el encontrarse el ente sea expuesto en primer plano como excediendo su patencia como lo que va en ella mientras ésta se agolpa contra el ente como encomendada a él. e. El ser de hecho acontece en el quedar el ente expuesto

como fundamente capaz de sostener la patencia, sea en el modo de la libertad frente a ella, en el caso del hombre, o del ser apoyo independiente, en el caso del ente intramundano. f. La patencia como encontrarse se agolpa empujando arriba al ente, y lo manifiesta extáticamente en su facticidad como excéntrico e inabsorbible por entero en la patencia.

135. El carácter extático del 'ser junto a entes' respecto a la patencia de sí.

1. El cotidiano habitar en el mundo tiene la forma del 'curarse de'. En este es ya siempre el hombre relativamente perdido u olvidado de sí. Para poder poner atención en la obra utilitaria se hace necesario olvidarse del 'ser en el mundo' como tal. La ocultación del ser es un componente necesario del 'ser en el mundo'.

2. En el ser del hombre hay una tendencia a desviarse de la verdad de sí, una tendencia a la 'no verdad', a la aversión por la verdad originaria de su ser. Por eso busca habitualmente su placer y su vida intensa escapándose del estar en sí hacia los entes. Ello se ve patente en la utilización que hace del estado de abierto del ser, manipulándola al margen de una relación de verdad, con el fin de disfrutar ónticamente el ser el uno con el otro. Ello se ve en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad de los sobreentendidos.

3. Este fenómeno es la caída. En ella el hombre cae en su ser, desde la apertura originaria del 'ser en el mundo' como tal al comportamiento meramente intramundano, y desde la relación originaria al ser, a las relaciones derivadas del ente con el ente.

4. De todo ello se puede concluir: a. El ser cabe entes requiere un cierto ponerse extáticamente fuera de la relación de patencia originaria al ser para así mantenerse junto a entes particulares comportándose y empeñándose ónticamente en ellos. b. En el fenómeno del habitar junto a entes se mantiene el hombre excéntrico respecto a su existencia y a su facticidad. El hombre existe extáticamente fuera de su verdad en el nublamiento del ser.

136. Trascendencia y libertad como relación de finitud.

1. En la comprensión del ser se mantiene el hombre más allá de todo ente, en el horizonte, de manera que desde allí puede volverse al ente y desocultarlo en su ser. Este estar por encima del todo del ente en la patencia del ser es la trascendencia.

2. En la angustia se aleja el todo del ente, y el hombre que-

da yecto en medio de la inhospitalidad del 'ser en el mundo' como tal. La inhospitalidad del propio ser, separado del ente, lleva inmediatamente ante el hecho de la finitud fáctica del propio ser, que no es fundamento fáctico de sí, ni puede crear entes, ni puede patentizar porque está ahí. El ser como finito se hunde y pesa, y produce la aversión del hombre. La finitud del ser como tal anonada la significatividad del mundo, mostrando que el ser (la conformidad) no le pertenece al ente ni al ente le pertenece a él. De esta manera lo inhóspito de la angustia rechaza de sí a la patencia del todo del ente como diferente del ser.

3. Pero a la vez la finitud originaria del ser fascina, porque lleva por vez primera a la patencia del ser ente, a la patencia de la posibilidad del ser y a la del ser libre de acoger y de empuñar como ente la posibilidad finita y desvalida de su ser como suya.

4. El ser se revela en la angustia como 'nada ente'. La trascendencia significa entonces mantenerse extáticamente fuera del ente en la patencia de la finitud del propio ser. 'Estado de abierto' significa ahora: 'estar fuera' del ente, en la nada del ser. La emoción del equilibrista nos brinda un ejemplo de la experiencia del sobrepasarse en el estar pendiente de la propia finitud.

5. El estar fuera del ente en la nada del ser es el 'ser dimensional' del hombre: la libertad. La libertad condensa los diferentes momentos del ser del hombre pensado como acontecer significativo. La libertad es el nombre estructural más propio del ser del hombre en tanto este consiste en el acontecer relacional de diferencia y de pertenencia, y de paso entre el ente y su sentido, el ser. El ser del hombre es libertad en los siguientes sentidos: a. Libertad para el ser: la posibilidad de acceder a lo otro del ente, a la trascendencia. b. Libertad frente al ente: suspenso en la trascendencia como lo nada ente, queda originariamente libre el hombre de ataduras ópticas. c. Libertad frente al ser: afuera del ente, y abandonado por su ser en tanto finito, queda en manos del hombre la tarea de hacer su ser. d. Libertad de obligarse para con el ser y el ente. e. Libertad de optar por encubrir la relación al ser o por asumirla.

137. El carácter de relación extática con la finitud de sí del todo del propio ser como cura.

1. En la angustia coinciden el 'porqué', el 'ante qué' y el encontrarse mismo. El hombre se angustia por la posibilidad de su 'ser

en el mundo' como tal. Se angustia ante la finitud de su posibilidad de ser en el mundo como tal. La angustia misma es la inmediata inhospitalidad del 'ser en el mundo' como tal, en cuanto finito. La angustia misma produce aversión y rechazo, y la necesidad de escapar de la carga de la finitud propia hacia el mundo exterior. Lo que produce la necesidad de escapar es el llamado del más peculiar poder ser.

2. La unidad del 'por qué', del 'ante qué' y del 'estado de abierto' mismo significa que la angustia abre al hombre la unidad singularizada de su existencia-fáctica como ser-relativamente a sí. El hombre es puesto en la angustia ante la unidad de su ser como tal. Como relación a la finitud, es esta unidad puesta fuera del ente en la trascendencia. La posibilidad de esta unidad singularizada no es sino su poder ser el mismo.

3. En la singularización de la angustia se presenta la existencia (el asomarse a la patencia) originaria como anticipación extática de la finitud del propio 'ser en el mundo' (el porqué de la angustia). Esto significa: AL HOMBRE EN SU SER LE VA SU SER MISMO. La facticidad originaria aparece como retrotracción extática al estado de yecto en la finitud del propio ser en el mundo (el 'ante qué' de la angustia). La caída originaria aparece como el esquivamiento extático de la patencia de la finitud del propio 'ser en el mundo'. En tanto esquivable y encubrible, la finitud originaria del propio 'ser en el mundo' aparece como lo que da opción al ente para ser rechazado o asumido.

4. El más peculiar poder ser es la posibilidad de abrir, eligiendo y empuñando la unidad singularizada del propio ser como extático finito y, por tanto, como sostenido en el abismo 'no ente' de la trascendencia. La angustia incita a la vez al rechazo y a responder asumiendo el propio ser en su finitud. Su posibilidad más peculiar es su 'ser en cada caso mío'.

5. El todo compenetrado de la relación del hombre a su más peculiar poder ser, es decir, el compenetrado existir-fáctico-cadente o -asumido de la relación al propio ser extático finito es la cura. La cura es la relación total con su ser de un ente cuyo ser es/libertad o la extaticidad de su finitud. La cura es el 'ser en cada caso mío'.

### 138. La cura, el horizonte y el mundo.

1. Abandonado y singularizado el hombre ~~es hombre~~ como poder

ser libre ante el ser que se le encomienda, surge la necesidad de curar de su ser. El fondo del ser del hombre como libertad se constituye a sí como cura. Ello acaece conjuntamente a la anteproyección del horizonte del mundo.

2. El horizonte es la unificación estructural articulada de los diferentes momentos de la trascendencia, de manera tal que los diferentes momentos del ser del hombre pueden converger, patentizarse y transparentarse, el uno en el otro, en la unidad articulada del horizonte.

3. De esta manera es el horizonte lo trascendentalmente de antemano en sí patente que permite abrir y descubrir el ser de los distintos tipos de entes, y de cada ente en particular.

4. El propio ser como libertad requiere sostener el estado de abierto de un ente a su ser extático-finito en la trascendencia. Para ello necesita este ente mantener abierta la patencia de su ser con constancia. Esta es su más peculiar posibilidad. Para hacerse patente su ser necesita comprender el ser como tal. La comprensión del ser como realidad suprema para patentizar y comportarse frente a sí y a los entes, es hecha posible por la proyección del horizonte del mundo.

5. El horizonte del mundo es la unidad articulada de los esquemas del 'por mor de sí' con el 'ante qué' y el 'para'. El primero designa la existencialidad del entero 'ser en el mundo', o sea el irle al hombre en su 'ser en el mundo' este mismo. El 'ante qué' designa la facticidad del entero 'ser en el mundo'. El 'para' designa el 'ser cabe entes' como momento del 'ser en el mundo'. Así en la comprensión abro el mundo en el por mor de mi posibilidad, contra el fondo del 'ante qué' de mi disposición y la red de 'paras' de la interonticidad. Lo mismo en el encontrarme.

6. El mundo como unidad articulada de estos tres esquemas hace patente al hombre en su propio ser como cura conjuntamente a su involucrar ésta el ser de los entes diferentes de sí, y por tanto, al ser en general que deslinda unos de otros. Lo implícito en el horizonte del mundo es la temporalidad.

7. En el 'por mor de sí' se erige la cura a sí desde el abismo de la libertad, como ser relativamente al propio ser en el mundo. En el 'ante qué' se prescribe hacer pie en la facticidad del ente. En el 'para' se prescribe disponer fácticamente de entes en la tarea de mantener abierta la propia existencia-fáctica en el mundo.

139. La cura, la finitud y el 'estado de abierto'.

1. Heidegger reinterpreta la conciencia como 'estado de abierto'. Ello significa: a. La patencia está fuera del ente humano. b. Sin embargo es accesible al hombre, y el hombre es accesible a ella. c. El ser del hombre como cura es la movilidad y la controversia entre su 'estado de abierto' y su 'estado de cerrado'.

2. El ser del hombre en cuanto posibilidad-yecta-caída es inconcluso, desfondado y extraviado. Es decir, es íntegramente 'agujerea-do'. De esta manera es radicalmente indigente y vulnerable. Es la necesidad de proveerse de manera ex tática los fundamentos de lo que inma-nentemente carece. El hombre es, como cura de su finitud, de estructura ontológica radicalmente abierta.

3. La relación de fundamentación de la cura respecto al 'estado de abierto' es: a. Sólo en una estructura abierta y vuelta extáti-camente a la necesidad de fundamentos excéntricos, surge la necesidad de patentizar al ser y a los entes. b. La necesidad de comprender al ser como finito, nacida de la tensión de la propia finitud es lo que sostiene abierto el ser relativamente al propio ser que constituye la existencia y el estado de abierto del hombre. Sin esta necesidad angus-tiosa, siempre retornante y renovada, que fuerza a patentizar lo que le falta al propio ser, el 'estado de abierto' se haría prescindible y superfluo, y el hombre se cerraría en sí, involucionando al modo de ser de las cosas. c. La cura articula interiormente la forma significativa del 'estado de abierto' en el horizonte del mundo. d. El interés de la cura en el propio ser, al que levanta y expone por encima de los entes, es condición de posibilidad de que el hombre pueda sentirse incumbido, tocado y afectado, por todo aquello que vulnera la cuestión de su ser. Pues en su ser le va su ser mismo. Un ente estructuralmente indiferente a su ser, sería radicalmente apático, y nada lo afectaría ni lo motiva-ria. La cura del ser finito es lo que des-apatiza el propio ser y lo ilumina así originariamente. Un ser estático y estable no permitiría dejar brotar afecciones.

4. El 'estado de abierto' es posible como un acontecer de paso y acceso. La estructura extática abre la distancia, la dimensión de paso y de acceso entre el ser y el ente. Estar fuera, a distancia, es ya estar en la negatividad de sí. Acceder al ente como tal en el brillo de su extrañeza requiere estar en la trascendencia de la dimensión no-ente.

5. El 'estado de abierto' originario es así el anonadar-diferenciante que pone al ser y al ente el uno fuera del otro, en el otro y vuelto al otro requiriéndolo y dándose a la vez al otro. Todo fenómeno de patencia es un destello de la diferencia, o sea, una experiencia de la propia finitud extática, y un paso entre uno y otro término.

B. LA TESIS DE 'SER Y TIEMPO' SOBRE LA RELACION ENTRE LA EXISTENCIA Y EL 'ESTADO DE ABIERTO'.

140. Los fenómenos importantes en los que se apoya Heidegger.

El planteo de Heidegger toma como puntos de apoyo ciertos hechos fenomenológicos relevantes de la existencia humana:

1. Lo que se da de manera concreta e inmediata no es una 'conciencia', sino la existencia humana inmediatamente ya afuera en el mundo, como un todo inseparablemente comprensor, afectado, valorante y práctico.

2. El hombre concreto, que es inmediatamente práctico y ocupado con las cosas del mundo, existe moviéndose entre las cosas del mundo en razón de un sentido que lo impele. Este sentido de su actividad es en cada caso una posibilidad significativa de 'ser en el mundo'.

3. En la medida en que el hombre concreto, esto es, inmerso en los cuidados cotidianos, se desprende de los entes particulares y se enfrenta al mero hecho de su existencia, más emerge desde su fondo el temple 'negativo' de la angustia.

4. La angustia es un temple peculiar porque, además de afectar de manera hostil y rechazante como inhóspita, lo hace en tanto desprende al hombre de todos los entes particulares y lo pone de la manera más pura, amplia y total ante la existencia y el 'ser en el mundo' como tales en su fundamental menesterosidad. Pero el hombre cotidiano existe de tal manera que se patentiza a sí encubriendo a la vez lo que lo pone ante su propia existencia.

5. Sobre el fondo de la angustia, el cuidado mundano de las posibilidades del 'ser en el mundo' se presenta como cura. La cura es la aprehensión de la existencia concreta y total del hombre en tanto recibe su sentido ontológico de la referencia a la menesterosidad esencial de su ser, tal como es revelada en la angustia. Es decir, el sen-

tido que mueve en última instancia todos los quehaceres de la existencia concreta del hombre es, en tanto pensado como cura, la necesidad de curar de la menesterosidad de su ser.

6. Esto significa que el ser le incumbe al hombre cuando se ofrece como posibilidad menesterosa de ~~ser~~ <sup>SUSCITAR</sup> a su cura, la cual ha de mantenerlo abierto, de asumirlo, de sufrirlo, de optarlo, o bien de encubrirlo y esquivarlo.

7. En síntesis, el fenómeno dominante, ~~sea~~ sea de manera o culta o ~~en~~ explícita, de la existencia humana es la experiencia de: a. ser la existencia del hombre fácticamente finita y desvalida; b. ser la potencia de sí íntimamente negativa y por ello inhóspita.

141. Síntesis de la interpretación del ser del hombre en 'Ser y Tiempo'. Estos seis fenómenos enunciados son detectables sin duda de manera constante en la existencia habitual del hombre. Tienen además aparentemente la virtud de formar entre sí una estructura coherente. En tercer lugar, parece posible esclarecer a partir de esta estructura una gran cantidad de fenómenos relacionados con el hombre y de interpretaciones que de sí ha dado el hombre a través de la historia. Estos tres requisitos cumplidos son para Heidegger suficientes para considerar legitimado el círculo hermenéutico que erige la construcción sostenida en los fenómenos nombrados en la única interpretación de la estructura auténtica del ser del hombre. Podemos ya notar que este estilo hermenéutico, en tanto rehusa llevar a fondo la reducción eidética, por variación imaginaria, de la existencia, reducción bloqueada por el concepto de "facticidad", y ~~la~~ la reducción trascendental de sí mismo, bloqueada por el concepto de "existencia", se hace pasible de ser impugnado desde la posición de Husserl como 'psicologismo trascendental, carente de una rigurosa fundamentación propiamente filosófica (cfr. Husserl, Meditaciones Cartesianas, paragr. 34). Pero lejos está de la preocupación de Heidegger el aislar lo que de manera 'esencialista' sirva de soporte universal y necesario de las verdades del mundo.

La estructura ontológica del hombre queda determinada mediante un salto hermenéutico de carácter 'tético' que erige a estos fenómenos por él elegidos como últimos y fundantes respecto a cualquier otro aspecto de la existencia humana que aparezca en otra perspectiva. De esta manera, la existencia humana queda determinada con los siguientes rasgos:

1. La existencia del hombre tiene la estructura originaria del 'ser en el mundo'. Éste es la aprehensión total de la existencia del hombre, totalidad circumscripita por el abismo de la facticidad del ser y la definitiva finitud de todo poder ser, señalada por la muerte.

2. El ser del hombre quiere decir 'poder ser'. Esto es, sostener abierta la posibilidad finita del 'ser en el mundo' junto a los entes intramundanos.

3. La angustia es la afección fundamental que nos pone de manera inmediata más allá de todo ente en la experiencia del puro ser, desde donde se permite patentizarse al todo del ente como tal. En la afección del ser puro se vive en la angustia la finitud rechazante del ser y la extrañeza del ente frente al ser.

4. El 'apetito' de estar en el mundo, de dejarse embargar por los entes y de patentizarse a partir del estar junto a ellos, surge de la necesidad de encubrir la inhospitalidad del propio ser desencubierta en la angustia. Pero como al margen de la angustia no hay relación al ser, se puede encubrir la angustia pero no extirpar. De esta manera la comprensión del ser se falsifica.

5. El ser del hombre es la cura de la finitud del propio ser. Esta cura de la propia menesterosidad es lo que hace al hombre abierto e incumbible para sí. Como 'autoincumbencia pura', la cura es la condición de posibilidad del 'estado de abierto', o la forma en que puede darse el 'estado de abierto'.

6. La cura precisa abrir el ser en su finitud. La finitud del ser requiere y posibilita el ser patentizado. En tanto posibilita la cura, es la finitud del ser la condición de posibilidad del 'estado de abierto'.

7. Si llevamos este planteo más a fondo, se mostrará que el ser y el ente son diferentes. Que están abiertos en tanto el uno requiere el concurso del otro. Que estar abiertos significa mantenerse extáticamente el uno en el otro. Que el hombre puede llegar a la patencia del todo del ente y de cada ente en tanto se sostiene fuera de sí en la trascendencia de lo nada ente.

8. El sentimiento de unidad, de reposo, de distensión, de estar de manera inmediata y positiva en sí, son formas radicalmente inauténticas que cosifican al hombre encubriendo su fondo viviente extático-negativo.

142. La existencialidad como estructura necesaria de la conciencia. A continuación no tenemos más que aplicar este planteo al tema específico de nuestra investigación, que es el ser de la conciencia (entendiendo 'conciencia' en el sentido genérico más amplio, que abarca al animal y al hombre, y a todas sus interpretaciones filosóficas). Resumimos la interpretación del primer Heidegger al respecto en las siguientes proposiciones:

1. A la conciencia le es imposible por 'naturaleza' separarse del mundo y de sus entes. De manera inmediata es ya allí cabe los entes. Una conciencia separada del mundo de los entes es una ficción cosificante. 'Conciencia' significa 'conciencia de algo distinto a ella', 'intencionalidad'. Pero esta intencionalidad debemos pensarla de la manera más radical y completa, como idéntica a la conciencia misma. Entonces el hombre ya no es 'conciencia', sino 'ser en el mundo'.

2. Ello sucede porque a la conciencia le es imposible descansar en sí. Una conciencia pura inmanente es un contrasentido porque tendría el modo de ser de una cosa y no el de la apertura. El modo radical de la apertura es el 'ser fuera de sí', la existencia. La conciencia no es sustancia, sino existencia. "La existencia es la sustancia del hombre" (212/24). La conciencia es un estar fuera de sí en posibilidades, en su ya estar arrojado a ser, y en los entes del mundo.

3. El modo de ser del autosuficiente 'en sí', que caracteriza a la sustancia es, por su cualidad misma, arreferente, incomunicado, cerrado. O sea, sin vida. Pero en tanto la conciencia es por esencia relación y apertura, ha de tener el modo de ser originario del 'ser fuera de sí', de la extaticidad (se ignora la posibilidad de una relación/<sup>inmanente</sup>interna).

4. El 'ser fuera de sí' está radicalmente determinado por el carácter negativo del 'no ser en sí'. La conciencia carece de un centro positivo. Esta intrínseca menesterosidad la mantiene expulsada de sí en la apertura del mundo. La conciencia es tanto fáctica como fenomenalmente sin sustancia. No puede subsistir fácticamente sostenida en sí, ni puede darse a sí como contenido puro de sí misma sin la presencia de entes exteriores acogidos en un horizonte temporal extático.

5. Pero esta negatividad intrínseca pertenece no sólo al ente consciente en tanto abierto a la patencia, sino también a la naturaleza

de la patencia misma. La patencia es el brillo de algo que afecta como significativo, es decir, de algo que incumbe al requerimiento que brota de la negatividad de la conciencia. La conciencia es el brillo de un paso y un acceso y, por tanto, de una diferencia, y por ende, el brillo de la negatividad. La patencia del ser mismo y del todo del ente sólo es posible conjuntamente al brillo negativo de la nada. Sólo desde lo no ente se puede patentizar al ente como tal y entrar en relación con cada ente comprendiéndolo en su ser. Conciencia es pues trascendencia que se sostiene en lo nada ente, y puede así acceder a sí y a los entes. En la nada se alcanza la relación absoluta y la autoincumbencia absoluta que es la comprensión del ser.

6. Ello explica porqué la conciencia sólo puede darse con la estructura de la cura del ser. La cura es el movimiento de la necesidad de mantenerse fuera de sí en la apertura del ser, de la propia menesterosidad, a la cual incumbe y afecta todo lo que es en el mundo, y según su tipo de ser. El 'ser' del que pende la cura es un esquema selector y diferenciante que permite discernir entre lo posible y lo imposible, lo sostenible y lo insostenible, etc., y comportarse consecuentemente. Sólo porque la cura requiere sostener abierta la cuestión de su finitud es que necesita y puede comprender el ser en la unidad de sus múltiples acepciones. La unidad del ser en sus múltiples acepciones deriva de la necesidad de la cura de hacer coincidir sus distintos momentos.

143. La tesis de 'Ser y Tiempo' sobre la relación entre la existencia y el 'estado de abierto'. Podemos ahora volver a formular, como síntesis última, fundamentada a lo largo de los análisis y las conclusiones anteriores, la misma tesis enunciada al comienzo de nuestra investigación: LA ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA, EN EL SENTIDO DE ESTAR FUERA Y MAS ALLA DE SI, Y EN LA PATENCIA DE LA INTIMA NEGATIVIDAD DE SI, ES UNA CONDICION ORIGINARIA Y ESENCIAL DE POSIBILIDAD DE LA CONCIENCIA, ALA CUAL, EN RAZON DE SU ESTRUCTURA EXISTENCIAL, DENOMINAMOS 'ESTADO DE ABIERTO'.

Esta tesis ha quedado suficientemente aclarada y fundamentada a lo largo de nuestras interpretaciones. Podemos completar esta fundamentación apoyándonos de la manera más inmediata en textos de Heidegger. Enumeramos algunos de los pasajes más explícitos:

(~~42/46~~) "Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit,  
(43/21-22) keit, die es ist und in seinem Sein irgendwie versteht.

Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Dasein seins."

- (42/16) "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz".
- (42/34) "Dasein IST je seine Möglichkeit ..."
- (44/21-24) "Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins EXISTENZIALIEN."
- (62/11-14) "... das Dasein ... ist seiner primären Seinsart nach immer schon 'draussen' bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt."
- (143/38 has  
ta 144/2) "Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprüngliche und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins."
- (189/33-35) "Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden."
- (192/36-37) "Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei..."
- (212/24) "Die Substanz des Menschen ist die Existenz." (Esto se repite en 117/20-21 y 314/7).
- (306-25-27) "Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode."
- 350/36-38) "Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heisst, es für es selbst sowohl 'offen' als auch 'hell' macht, wurde vor aller 'zeitlichen' Interpretation als Sorge bestimmt."
- (W12/10) "Dasein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts."  
(Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, p. 403) "... Descartes sagt, wir hätten eigentlich keine Affektion vom Sein als solchem. Es gibt diese Affektion vom Sein als solchem ... Die Angst ist nichts anderes als die schlechthinige Erfahrung des Seins im Sinne des In-der-<sup>Welt</sup>-~~Welt~~-seins."
- (Id., p. 412): "Ich bin, das heisst, ich kann."
- (KM190/19-25) "La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que ... domina a la existen

cia del hombre se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud."

- (EM190/36-37) "Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él."
- (EM 160) "Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad."
- (EM 162) "¿... o resulta, más bien, que el yo sólo es posible, de acuerdo con su esencia más propia, si lo identificamos con el tiempo?" (aquí, según estudiosos como Cassirer, Heidegger distorsiona el pensamiento de Kant, poniendo en labios de este filósofo el pensamiento oculto del propio Heidegger)

C. ACLARACION DE POSIBLES DUDAS SOBRE LA FIDELIDAD DE LA TESIS AL PENSAMIENTO DE 'SER Y TIEMPO'.

Debemos ahora defender esta tesis frente a algunas posibles críticas que objetan que tal sea la posición del primer Heidegger. Formularemos cinco de ellas: 1. Que el planteo de Heidegger acentúa el elemento de la finitud como una manera de asumir de manera adecuada la situación histórica, tanto filosófica como sociopolítica. 2. Que el primer Heidegger no enuncia una tesis propia sobre el ser del hombre. 3. Que Heidegger no trata en 'Ser y Tiempo' del 'hombre' sino del 'Dasein', de tal manera que el desarrollo de la estructura del 'Dasein' no puede ser tomado como una tesis sobre la estructura ontológica del hombre o de la conciencia en general. 4. Que Heidegger no estudia la naturaleza de la conciencia en general, sino las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, y al hombre en tanto su esencia propia es comprender al ser. 5. Que la negatividad de la que habla Heidegger es sólo el ser positivo en tanto negado y rehuído por el hombre caído, de tal manera que la asunción de esta aparente negatividad permite al hombre liberarse de los entes y volverse a la positividad del ser.

144. Las referencias históricas del pensamiento de Heidegger.  
La tesis que justifica el pensamiento de la finitud de Heidegger como

una adecuada expresión del momento histórico, tanto filosófico como cultural y socio-político, se desvía de la consideración del valor intrínseco de verdad de su planteo a su justificación por referencias externas. Pero como 'Ser y Tiempo' se presenta como una obra científica, se lo descalificaría en aquello que la obra pretende ser, y se lo justificaría por razones exteriores a aquellas que la obra misma propone. Sería tan falso como valorar un estilo arquitectónico "porque responde a la época" y no por sus valores intrínsecos humanos, estéticos y funcionales, cuando justamente lo que justifica/~~akxxxxxxx~~<sup>adoptar</sup> las realizaciones de una época es su carácter de progreso, o sea de hacer las cosas de manera intrínsecamente mejor. En realidad el ~~xxxxxx~~<sup>valorar</sup> una obra por sus referencias externas, ignorando su valor intrínseco, es típico de los vicios culturales conocidos de la moda, el snobismo, el kitsch, la pedantería, ~~akxxxxxxx~~ el culto a las apariencias y al estrecho 'decoro' social, etc.

Este tipo de crítica quiere hacerle un favor a Heidegger, ~~ka~~<sup>pero</sup> estaría en realidad descalificando/~~se~~<sup>su obra</sup> como ideología y literatura disfrazada, para impactar mejor, de un efectista ropaje pseudocientífico, x de pasión originaria por la verdad, de seriedad y gravedad, aplicados con arte de seductor, para extraviar a los jóvenes de la senda austera de la ciencia.

Pero para nosotros un planteo filosófico es válido como filosofía, y no como otra cosa que no confiese ser, en la medida en que puede ser comprendido y criticado de manera inmanente en su valor de verdad, recortado de sus referencias extrañas al asunto mismo que quiere dilucidar. El teorema de Pitágoras es válido en sí mismo ajeno al hecho de que haya sido descubierta para servir a la aristocracia o al pueblo de Atenas. Una ley física errada no gana respetabilidad científica porque haya sido enunciada para defender una causa humanitaria, así como/<sup>una</sup> ley física verdadera conserva todo su valor de verdad aún cuando su descubrimiento haya servido a las fuerzas del mal. Los ejemplos al respecto son innumerables.

Es cierto que puede encararse una filosofía ~~como~~<sup>en la</sup> perspectiva de la ideología o de la cosmovisión o de la expresión psicológica. Pero mientras entendamos a la filosofía como un camino en la búsqueda de la verdad, y de las verdades últimas, deberemos esclarecer cada texto ante todo en esta perspectiva, la más importante, de lo que puede aportar en la prueba de sus aciertos y de sus errores, en esta búsqueda. Respetar

de manera propia un texto de filosofía significa acogerlo como digno de entrar en la discusión al servicio de la verdad buscada. Para ello hay que sacarlo del limbo de los 'clásicos', de las cosmovisiones, de las expresiones históricas, para someter su estructura intrínseca a una crítica immanente de su valor de verdad cognoscitiva. Lo contrario es no tomar al filósofo en serio. Y si la filosofía no ha alcanzado aún el rango de ciencia, no debe refugiarse en su fracaso y desistir de hacerlo, sino que, acometiendo la crítica científica de los textos, debe desarrollar la autocritica rigurosa ~~que~~ como base para intentar de nuevo aquella meta.

145. Excursus sobre el progreso en la filosofía. Una opinión difundida le niega<sup>2</sup> la filosofía la capacidad de progresar, fundándose en el hecho de que este progreso no<sup>se</sup> hace visible a lo largo de la historia. Hay aquí un paso ilícito que extrae de un hecho histórico una ley esencial válida para todo tiempo. Esta generalización contradice la evidencia de ciclos históricos ascendentes, y aplanan a priori la diferencia de valor entre las formas humanas más primitivas y retardadas con las cumbres de su desarrollo cultural. Ello debido a que si se admite una sola diferencia de valor entre dos lenguajes, dos filosofías o dos productos artísticos,<sup>se</sup> está ya admitiendo una jerarquía objetiva de valores, la cual ofrece ya posibilidad de marchar desde el valor inferior al superior. Es cierto que la pintura pop o la hiperrealista no marcan un progreso respecto a la de Rembrandt. Pero si se admite la evidencia de una decadencia de valores, con ello ya se admite una diferencia o jerarquía de valores y, en consecuencia, también la posibilidad de progreso.

Se dirá que dentro de una misma etapa se pueden distinguir momentos más altos y más bajos, pero que no pueden en cambio cotejarse una etapa o una región cultural con otra, porque reflejan diferentes perspectivas del mundo. Este historicismo no consecuente es difícil de sostener, no sólo porque cada etapa histórica que se señale puede ser descompuesta indefinidamente en subetapas y agrupada en superetapas, sino también porque el que dictamina dónde es posible un coteje y dónde no, se está moniando a sí en un sitio suprahistórico. ¿Cuál puede ser el criterio para deslindar las auténticas unidades monádicas, al modo de Spengler, del sentido histórico?

Se revela entonces que la imposición de cortes en la historia, dentro de los cuales se admita comparación de valores, pero no así afuera, es un acto siempre arbitrario. Es imposible, por ejemplo, negar la posibilidad de un cotejo de los valores presentes en las obras de dos pintores creadores como Caravaggio y Rembrandt. Pero se puede negar entonces la posibilidad de comparar a Rembrandt con Leonardo. O bien, entre estos dos últimos aún se <sup>le</sup>admite, pero no ya entre Rembrandt y Duccio. Pero si admitimos la posibilidad de un cotejo entre Leonardo y Masaccio, entre éste y Giotto, y entre Giotto y Duccio, se vuelve en consecuencia posible en principio comparar los valores de Rembrandt y de Duccio, sobre la base filosófica común del espíritu cristiano. Pero si aceptamos aún esta última comparación, ¿qué nos impide ya buscar un sistema de valores tan englobantes que nos permita cotejar el valor de la obra de Rembrandt con la del pintor chino Mou ki, aunque la filosofía y la estética no estén aún maduras para efectuarlo? En este punto debemos admitir que la voluntad de dejarse estar en la comodidad del relativismo histórico hace correr el peligro de erigir la pereza mental en principio obstructivo del desarrollo del pensamiento. Sin duda la perspectiva de la crítica nunca podrá ser definitiva. Pero también para la crítica debemos admitir la posibilidad de un paulatino progreso hacia la perspectiva ideal instalada en el centro absoluto de mayor hondura, alcance y equilibrio.

146. El alcance tético del planteo del primer Heidegger. Una diferencia fundamental entre el primer Heidegger y el segundo radica en que aquel se propone desarrollar la teoría del ser como tal, de manera que pueda servir de fundamento último a las ciencias que investigan los distintos tipos de entes (cfr. 11/15-20). Ello significa que le confiere a su planteo una intención científica. Si llamamos "tesis" a una proposición que se quiere fundamentar como verdadera, un planteo científico implica un carácter tético. Es cierto que Heidegger afirma que sus conclusiones sólo pueden significar puntos provisorios de partida para nuevas investigaciones ontológicas (19/12-24). Pero ello más bien confirma que refuta el carácter tético de su primer pensamiento. Una indicación tiene valor en tanto se propone como válida, aunque se sepa que no significa la meta misma. Heidegger considera que la teoría científica del ser está en marcha, y que la filosofía del futuro debe desarrollarla y concluirla por el camino por él señalado y con los elementos por él aportados. Recordemos que toda teoría científica es provisoria en tanto debe dejar paso más adelante a otra más comprensiva, la cual, al asimilarla, puede requerir corregirla. El carácter tético significa que es discutible y refutable, y que en razón

de su refutabilidad tiene sentido cognoscitivo.

El carácter tético del pensamiento del primer Heidegger se revela en innumerables pasajes. Por ejemplo: "La sustancia del hombre es la existencia"(212/24, 314/7, 117/20-21). "Wir behaupten: das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung. Wenn diese These zu Recht besteht..."(W 6/3-5). "Hierdurch ist in den Grundzügen die obige These erwiesen: das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt"(W, 14/1-2)

La estructura del mundo queda fijada por la definición de sus tres esquemas, y el ser del hombre es definido como cura y temporalidad. Porque se fija una comprensión verdadera y una falsa del ser del hombre, puede entrarse a distinguir entre el modo de ser de la autenticidad y el de la inautenticidad. Es decir, las interpretaciones del ser del hombre admiten un valor de verdad y de falsedad, y Heidegger se ocupa de señalar cuál es la correspondiente a la verdad. Si bien Heidegger ya no admite a la eternidad como punto de referencia absoluto de la verdad, en el sentido de las "verdades eternas", exige a la Nada como nueva ~~ya~~ punto de referencia absoluto que imprime carácter de necesidad a las verdades fundamentales de la existencia (cfr. paragr. 50 de "S y T").

El segundo Heidegger, sometiendo su planteo a las consecuencias de la finitud e historicidad del ser en él propuesto se ve precisado a relativizar el carácter tético de este planteo en que fundamentaba esta historicidad. Este proceder ofrece el mismo carácter lógico paradójico común a todos los relativismos. El segundo Heidegger prescinde ya de formular su propia tesis sobre el ser, y se reduce a recordar las formulas a lo largo de la historia de la metafísica, y a escuchar lo que el ser le dicta en su envío epocal.

Queda pues claro que el primer Heidegger propone un pensamiento tético provisorio y en marcha hacia una teoría definitiva del ser, propuesta como un horizonte ideal. El segundo Heidegger, en cambio, quiere disolver este carácter tético de su pensamiento. Pero hay que ver si no se mueve, sin confesarlo, dentro de las tesis de su primer pensamiento. Esto haría, como en todo relativismo, su posición sumamente confusa bajo el punto de vista del análisis lógico. Por ejemplo, la tesis de que todas las tesis son históricas se anula en sí misma porque si se afirma como no histórica, se determina también a sí como histórico-relativa, sin alcance sobre todas las tesis, y por tanto, falsa. Si se afirma como histó

rico-relativa anuncia su propia falta de alcance, y es por tanto autocontradictoria; y si se niega a proponerse como tesis, sino sólo como la comunicación pasiva del dictado de una instancia inapresable, cae bajo la crítica trascendental, pues ya está afirmando subrepticamente desde su conciencia la tesis de la autoridad de este mensaje, mensaje que igualmente se autoanula como histórico-relativo.

147. El 'ser ahí' y el hombre. Otra crítica posible es la siguiente: "Heidegger estudia al 'ser ahí' y no al hombre, y no es lícito extrapolar al segundo lo que Heidegger afirma del primero. La estructura descrita del 'ser ahí' se sostiene en sí misma, y no puede ser sometida a crítica en base a un estudio de otros aspectos diferentes del hombre." Esta crítica toma como hilo conductor la distancia terminológica que establece Heidegger respecto al término 'hombre' cuando lo sustituye por el 'ser ahí'. Pero el fundamento de esta distinción tiene un sentido inverso al del uso que le da esta crítica.

Heidegger rechaza el término 'hombre' como tema de su estudio porque éste alude a un ente natural con toda una serie de connotaciones empíricas, biológicas, psicológicas, teológicas, etc., que son ajenas al planteo trascendental que trata del ser del ente ontológicamente fundamental. La diferencia entre el 'ser ahí' y el 'hombre' es más o menos análoga a la que señala Husserl entre el yo psicológico, intramundano, y el yo trascendental, constituyente del mundo. El 'ser ahí' es el nombre del hombre considerado en su ser originario (KM 190/36-37), como lugar en que ~~akk~~ el ser se abre en el mundo. Toda proposición enunciada sobre el 'ser ahí' significa por lo tanto una tesis sobre la esencia originaria del hombre.

Así, dice Heidegger: "En las anteriores exégesis, que condujeron finalmente a poner de manifiesto en la cura el ser del 'ser ahí', todo estaba en ganar los adecuados fundamentos ontológicos para el ente que en cada caso somos nosotros mismos y llamamos 'hombres.'" (196/39-41 hasta 197/1). "Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica 'conforme a la naturaleza del hombre'." (KM/ 9/5-8).

"De esta manera la comprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y 'evidencia', domina a la existencia del hombre se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud" (KM 190/22-25). "Más originaria que el hombre es la finitud del 'ser ahí' en él" (KM 190/36-37).

Sobre esta base, y en vista de una confrontación crítica de la teoría del 'ser ahí' con otras concepciones del hombre, es que en nuestro trabajo conservamos el término prefilosófico y común de 'hombre' para el ente que es tema de nuestro estudio. Ello se ve apoyado además porque el 'ser ahí', a diferencia del 'espíritu' o del 'sujeto', asume como esenciales los caracteres del hombre concreto, como la facticidad, la vida cotidiana, el estar caído y en la falsedad, etc. Cuando sustituímos al 'ser ahí' por el 'hombre' no queremos con ello descender del plano trascendental, esencial y fundamental, al natural, contingente y regional de una especie biológica que habita en el planeta Tierra. El 'hombre' es aquí el título prefilosófico para aquello que de manera genérica podríamos denominar 'el ente consciente racional y finito'.

148. La existencia y la conciencia. Una tercera crítica consiste en restringir lo que para Heidegger es la esencia del hombre al sólo hecho de la comprensión del ser, aunque no coincidan los límites de ésta con los de la conciencia. La comprensión del ser se configuraría en el despliegue de la existencia en los planos que fácticamente se le imponen en su concreto estar en el mundo. Así, la finitud, la muerte y la historicidad son experiencias cotidianas que afectan la comprensión del ser. No interesaría pues la 'naturaleza de la conciencia' sino el modo concreto como en cada caso la comprensión del ser articula el sentido del mundo. Heidegger no estaría entonces tratando de afirmar que la conciencia sólo puede ser como extático-finita. Ello se vería confirmado por el mismo Heidegger en tanto admite que el niño pequeño y el animal, aunque carecen de comprensión del ser, constituyen verdaderas conciencias, y por el hecho de que Heidegger no cierre como absurda la posibilidad de una conciencia divina, no afectada de finitud, ni la de la vida tras la muerte.

La réplica es análoga a la efectuada en el punto anterior: si la conciencia y el 'estado de abierto' del ser son diferentes, por un lado no se explica qué es la primera y, por otro lado, se convierte a la segunda en un subproducto derivado de la primera e, incluso, hasta artificial. Pero una conciencia independiente del 'estado de abierto' del ser contradice todos los enunciados de 'Ser y Tiempo'. Por ejemplo, que la sensación empírica se funda en el encontrarse. El 'estado de abierto del ser' no nombra sino la conciencia en tanto originariamente pensada.

De otra manera, la luz de la conciencia sería anterior e independiente de la comprensión del ser, y el problema fundamental de la fenomenología debería consistir, no ya en la comprensión del ser sino en la luz de la conciencia. Pero si admitimos entonces que la conciencia no es necesariamente extático-negativa deberíamos admitir dentro del 'estado de abierto' del ser un centro positivo, a saber, el sustrato de la luz de la conciencia. Pero, según hemos visto, Heidegger excluye una positividad inmanente en el 'estado de abierto'.

Una conciencia anterior al 'estado de abierto' extático-negativo tendría además un carácter atemporal. Pero Heidegger considera a la temporalidad la condición de posibilidad del modo de ser de la conciencia (KM parágr. 34). Si bien es cierto que para Heidegger el animal y el niño pequeño no comprenden el ser, no significa que sus modos de conciencia se funden de manera ajena a él. La conciencia tiene en Heidegger el modo de ser de la posibilidad, y como posibilidad se mantiene la comprensión del ser como lo fundante de los tipos de conciencia diferentes. En el niño es esta comprensión una posibilidad aún no consumada. En el animal, una posibilidad que no puede ser alcanzada. Pero ambos reciben de ella su luz oculta e ignorada. El animal y el niño tienen sus propios modos de temporalidad derivada. Así, quien observe la conducta existencial del animal advertirá que sus caracteres coinciden exactamente con los de la existencia y la temporalidad impropias llevados a sus últimos extremos. Digamos que la conciencia animal está en un <sup>grado</sup> ~~estado~~ temporal tan bajo que carece de 'fuerza' ontológica para volverse a sí y entrar en relación con el ser que lo está alumbrando. La existencia animal aparece entonces como exclusiva e insuperable caída.

En cuanto a la posibilidad de conciencias no afectadas de finitud, Heidegger no la excluye, pero la admite de manera tal que confirma su planteo básico de la primacía trascendental originariamente fundante de la finitud. Sartre es más radical cuando excluye como un contrasentido la posibilidad de una conciencia que no esté originariamente 'infectada' por la nada. Heidegger, como siempre, es más cauto porque sabe que su planteo no permite afirmaciones metafísicas de carácter universal y necesario. Pero considera que el origen de sentido que hace significativo pensar posibilidades no-negativas de existencia es la negatividad de la existencia/<sup>del hombre</sup> en tanto ente ontológicamente fundamental ~~del hombre~~. Así la pregunta por la 'in-mortalidad' brota de

la certeza vivida de la mortalidad. El fundamento fenomenológico universal de sentido está necesariamente transido de negatividad. Todo sentido positivo viene de la 'nada' y se ilumina conjuntamente a ella.

149. El significado de la negatividad en el primer Heidegger.

Un cuarto tipo de crítica corresponde a aquel que trata de restarle alcance al negativismo del pensamiento del primer Heidegger. Sobre el significado de la 'nada' en Heidegger hay cuatro posibles interpretaciones. La primera, de Carnap, le da el sentido lógico literal, que es el más fuerte, donde la nada es negación y la negación mera anulación. Su formalización lógica rigurosa demuestra entonces que expresiones tales como 'la nada es...' ('Das Nichts ist ...'), que en el lenguaje natural aparenta un sentido, es peor que una falsedad, peor aún que una autocontradicción; es una secuencia carente de sentido, semejante al enunciado 'para a pues'. Si este fuera el sentido de la nada en Heidegger, aunque se lo quisiera defender alegando que la lógica formal estrecha mucho el campo de la experiencia real, y que el contenido experiencial de las conectivas lógicas no puede ser dado ni aclarado dentro de una sintaxis pura, la sustantivación del acto lógico de anular como previo a lo anulado es prácticamente insostenible. Pero Heidegger queda a salvo de este particular análisis lógico porque la descripción de la nada que hace Heidegger no coincide con el significado que refuta Carnap. Se diferencian tanto el uno del otro como lo abierto respecto de lo cerrado.

La segunda interpretación concibe la 'nada' de manera positiva similar a la de los místicos. La nada de los místicos no es sino la ilimitada positividad y luminosidad del ser alcanzada cuando se la ha depurado de todas las obstrucciones, limitaciones y sombreados que provienen de la conciencia de los seres particulares. Pero si la 'nada' de los místicos (el 'Kevala Nirvikalpa Samadhi' del yoga) es ~~una~~ la ilimitada conciencia de luz y unidad depurada de todo rastro de finitud todas las líneas del pensamiento de Heidegger tienden precisamente a fundamentar la esencia finita de la experiencia del ser, y la coincidencia de los núcleos de las experiencias de la finitud y del ser.

La tercera interpretación se funda en frases ambiguas del segundo Heidegger, del tipo de que 'la nada es el velo del ser' y 'la nada es el ser visto desde el ente'. Se concibe entonces la experiencia positiva del ser como una especie de purificación, de ascética, que

correspondería a la 'noche oscura' de los místicos. El hombre caído en tre los entes particulares no tendría aún la vista apropiada para divi sar la luz positiva del ser mismo. Por ello debería dirigir la vista en primera instancia al lugar donde todo ente particular es negado, cance lado. Sólo entonces, inmerso con angustia en es oscuridad trascendente, <sup>empieza</sup> a emerger la claridad sin mancha del ser, que trocaría la angustia en serenidad ante la positividad de su verdadera esencia.

También este planteo es ajeno al pensamiento de Heidegger. Él no propone ningún tipo de operación que lleve de un estado de apertura a otro. La existencia inauténtica y la auténtica están ambas clausura das en el 'ser en el mundo', y se diferencian sólo en el distinto modo de empuñarlo. Para el primer Heidegger, en la perspectiva de la fini tud reside la manera auténtica de asumir el 'ser en el mundo'. El 'ser en el mundo' es fundado por la diferencia entre el ser y los entes. Los entes, de los cuales nunca se separa el hombre, requieren para patentiz se como tales de un fondo 'no ente', o sea, carente de la cualidad de ser.

La cuarta interpretación, a nuestro entender la correcta, es aquella que conserva todos los rasgos de la descripción heideggeriana de la nada. <sup>el primer</sup> Para Heidegger el ser es acontecer. El 'estado de abierto' tiene la estructura de paso y de acceso. La apertura del ente como tal exige el paso absoluto al ente. El modo de ser de lo extático, del es tar fuera, abre distancia o sea, dimensión de paso, que da posibilidad, libertad de acceso al ente. que toda potencia tiene una estructura acon teciente se muestra en que en su núcleo siempre afecta un estremeci miento de ex-trañeza, de sorpresa, que permite diferenciar y resaltar un algo sobre el fondo sordo y opuesto de lo indiferenciado. Para que el ente como ente se haga patente, o sea, para que brille en la sorpre sa y extrañeza, se requiere un paso que lo diferencie de manera absolu ta. Su condición es una distancia absoluta, un absoluto 'estar fuera' respecto al ente. Tal es la trascendencia, el sostenerse en lo no ente, en la potencia del 'no es', como dimensión negativa que da distancia para volverse al todo del ente en la absoluta extrañeza del hecho de su ser. La extrañeza del 'es' resalta sólo en tanto la conciencia acon tece desde lo no ente. La nada es la dimensión de la potencia previa del puro faltar, del puro anularse, del puro requerir, sobre el fondo de la cual el ente es comprensible y sorprendente como lo que da cier to suelo frente a tal sustraer.

La nada es pues inequívocamente en el primer Heidegger verda dero no ente. En este no ente se sostiene la existencia cuando abre el mundo en el horizonte de la unidad de la patencia de la muerte, del a bismo fáctico y de la deuda. Pero este 'no ente' no es mera tachadura, cancelación o cerramiento de la posibilidad abierta. Por el contrario, en tanto da posibilidad de acceder y constituir por vez primera el sen tido del ente, 'es' trascendentalmente una apertura, una 'positividad' aún más fundamental que la de todos los entes, por cuanto es la dimen sión previa que los posibilita. El ser de Heidegger es una verdadera nada, pero no sólo porque todo 'es' resulta en referencia a él cancela do, sino también porque se da como lo diferente del ente, como lo que da lo que ningún ente puede dar. La nada negativamente luminosa ocupa en Heidegger el lugar del plano del espíritu. Nuestra crítica a la i dea y a la experiencia de una dimensión negativa como fundamento de to da positividad será formulada en otro trabajo.

150. La crítica al planteo de Heidegger. Nos reservamos para un próximo trabajo, que versará sobre la segunda sección de 'Ser y Tiem po' y las 'Meditaciones Cartesianas' de Husserl, la crítica al planteo existencialista, al fenomenología y al trascendental en general. Intre duciremos como apoyo un hecho estudiado por la psicología experimental contemporánea, y por ciertas corrientes de la filosofía, que denominare mos "experiencia trascendental pura de segundo grado".

Frente a las filosofías que escinden entre experiencia y con dición de posibilidad de la experiencia, entre ente y dimensión negati va del ente, entre plano trascendental-esencial y plano fáctico-real, entre hecho y sentido del hecho, se presentará el caso de un hecho que habrá que interpretarlo a la vez como experiencia y como condición de posibilidad de la experiencia, como ente actual y como dimensión y hori zonte ~~xxxxxxx~~ positivo de los entes, como trascendental-esencial de manera fáctica-real y como fáctico-real de manera trascendental-esen cial, y, finalmente, que, en tanto "hecho puro de segundo grado", no ~~ca~~ cae bajo el dualismo, en última instancia inconsistente, entre hecho (de primer grado) y sentido. Nos hallaremos pues en presencia de un hecho ontológicamente señalado y de la más alta relevancia para la filosofía del futuro.

Apoyándonos en este factum admitido por la psicología experi mental contemporánea, desarrollaremos una crítica a los dualismos men-

cionados tendiente a mostrar que estas escisiones no parecen bien planteadas, pues bajo el análisis lógico terminan generando paradojas o disolviéndose, <sup>el segundo término.</sup> Respecto a los planteos heideggerianos expuestos en este trabajo, someteremos a análisis la lógica interna de los siguientes: la idea de una dimensión negativa fundante; las maneras de paso de lo particular a lo universal y a lo total como "entrada" y como "salida"; la estructura equívoca del temple complejo de la angustia; la relación entre la "luz de la conciencia, su "oscuridad" y sus "imágenes". De la relación entre posibilidad, facticidad y actualidad; de la diferencia entre el ser y el ente y de su origen en la conciencia intencional y en su lenguaje; de la relación de la libertad con la negatividad o con un plus dimensional positivo; de la aclaración del ser y de la conciencia por descripción estructural ('en sí', 'fuera de sí', 'para sí'); etc.

Tras la crítica al planteo existencialista haremos lo propio con el eidético de Husserl. Propondremos entonces una transformación de los planteos trascendentales y constitutivos. Podremos entonces asimilar, debidamente ahondado y corregido, pero como fundamentalmente acertado, el pensamiento de Husserl. Y al pensamiento de "Ser y Tiempo", aunque no acertado en la misma medida, como aportando elementos valiosos a la ontología regional derivada de la existencia histórica, que sirve de complemento para obtener la comprensión total e integrada de la naturaleza de la existencia humana. Todo ello no será efectuado por medio de nuestra fuerza filosófica, sino que ~~xxxxxxxxxxxx~~ nuestro papel se limitará a sacar las consecuencias obvias de ese factum estudiado por la psicología experimental y que ya ha sido asumido por más de una corriente filosófica.

En un segundo trabajo, que también en lo fundamental está escrito, trasladaremos algunos de estos planteos al problema axiológico y ético. Ello nos permitirá disolver la falsa escisión entre un plano de hechos (de primer grado), y otro, no de hecho, sino de valor, de derecho, de normatividad. Esta escisión se revelará bajo el análisis lógico como conduciendo inevitablemente a la autoanulación del segundo plano, por cuanto su fundamento último sería también, paradójicamente, de facto (el derecho y la autoridad última es porque sí, es abismo, es de facto). Ello nos muestra que este dualismo no está bien fundado en la cosa misma. Con la introducción de los "hechos de segundo grado" se edifica una ética sin ficciones y se cierra el paso a los intentos de construcción de contrasentidos éticos (facticismo, naturalismo, legalismo, autoritarismo, etc). Se mostrará que los "hechos de segundo grado" son experie-

cias-reales-trascendentales que fundan el sentido del campo axiológico y ético por cuanto en su propia realidad <sup>привези и</sup> "legislan" de manera efectiva su propio valor, su necesidad esencial y carácter normativo, de tal manera que se vuelve un sin sentido el preguntar por un fundamento exterior de su valor. Se comprobará entonces que lo que llamamos "sentido", "valor", "ley," etc., se funda en los "hechos de segundo grado"

El que antes estos hechos se vuelva un sin sentido la pregunta por su fundamento, nos brinda una valiosísima pista ontológica para resolver la paradoja planteada en el reclamo de ~~xxxxx~~ que un hecho exige una cadena regresiva infinita de la serie de sus fundamentos externos de sus condiciones, de sus dimensiones de posibilidad, de sus horizontes de sentido. Por ejemplo, el derecho de una ley se tiene que fundar en una ley más alta, y así hasta el infinito. Pero ante un hecho de grado superior, la pregunta por el fundamento se vuelve un sin sentido. Como hay preguntas que no pueden ser respondidas con sentido ni en el plano de los hechos de primer grado ni en los de segundo, que son los únicos accesibles al hombre, para no caer en la paradoja de la regresión a una serie infinita de fundamentos externos, ni en la falacia de disolver la pregunta por un fundamento inteligible, estas preguntas (por ejemplo, ¿porqué es el ente y no más bien la nada?) reclaman la posibilidad de hechos de tercer grado o más, dentro de los cuales tal pregunta se vuelve un sin sentido. Podemos entonces suponer con sentido la posibilidad de una jerarquía de innumerables grados de ser.

Por otro lado, formularemos en ese trabajo una nueva interpretación del concepto de "bien", la cual nos brindará una pista para el esclarecimiento de otros conceptos trascendentales, como el de "belleza", "verdad" y, tal vez, incluso el de "ser".

BIBLIOGRAFIA

En las citas, el primer número remite a la página, y los segundos, a las líneas. Las citas de 'Ser y Tiempo' remiten a la edición alemana. El criterio para citar las líneas ha sido el siguiente: cuando no hay título en la página, el número de línea coincide con el número de líneas escritas. Cuando hay título dentro de la página, se cuentan también las líneas en blanco. Esto ocasionó una diferencia con la numeración del Index, que no hubo tiempo de subsanar.

Cuando se dice 'cfr.', significa que la relación de la cita al comentario es menos directa.

La inicial 'W' remite a 'Wegmarken'. Las iniciales 'KM' remiten a la edición española de 'Kant y el problema de la metafísica'. Cuando no se indica la obra, se remite a 'sein und Zeit'. Los nombres de autores remiten a la Bibliografía señalada aquí.

Sólo se incluye en la Bibliografía las obras de Heidegger y de aquellos comentaristas que atañen directamente a nuestro análisis de 'Ser y Tiempo'.

HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit. Niemeyer. Tübingen. 1967.

HEIDEGGER, MARTIN: El Ser y el Tiempo. FCE, México, 1971.

HEIDEGGER, MARTIN: Kant y el problema de la metafísica. FCE. México 1973.

HEIDEGGER, MARTIN: Wegmarken. Klostermann. Frankfurt 1967.

CRUZ VELAZ, DAMILO: Filosofía sin supuestos. Sudamericana. Bs.As.1970.

ECHAURI, RAUL: Heidegger y la filosofía tomista. Eudeba. Bs.As. 1971.

APEL, KARL-OTT : Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der innlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik. En: Heidegger. Herausgegeben von O. Pöggeler. Kiepenheuer & Witsch. Köln1970.



Bedeutbarkeit	: significatividad
Befindlichkeit	: encontrarse
Begegnen:	: hacer frente
Beruhigung	: a quietamiento
Besorgen	: 'curarse de'
Bewandnis:	: conformidad
Bewendenlassen (mit ... bei):	: 'conformarse' (con...en)
Dasein	: 'ser ahí'
Durchsichtigkeit	: 'ver a través'
Eigentlichkeit	: propiedad
Entdecktheit	: 'estado de descubierta'
Entwurf	: proyección
Ergeschlossenheit	: 'estado de abierta'
Geworfenheit	: 'estado de vector'
Hinsicht	: 'dirigir la vista'
In-sein	: 'ser-en'
Ein	: 'uno'
Offenheit	: patencia
Rede	: habla
Sein bei	: 'ser cabe'
ein können	: 'poder ser'
Ich-ya-ya - se-er-en-sein-i-ya-ya-ein-bei	: 'pre-ser-se-ya-en-como ser-ca be'
icht: ver	: ver
orge: e	: cura
tiarung	: e estado de ánimo
Überantwortung <sup>6</sup>	: entrega a la responsabilidad
Umgang	: andar en torno
Umgehen	: irse
Um-sicht	: 'ver en torno'
Umwillen	: 'por ser'
Ua-zu	: para

Verdecktheit	: 'estado de encubierto'
Verfallen	: caída
Verschlossenheit	: 'estado de cerrado'
Verstehen	: comprender
Verweisung	: referencia
Vorhandenheit	: 'ser ante los ojos'
wobei, womit	: 'en qué', 'con qué'
Worumwillen	: 'por mor de qué'
wovor	: 'ante qué'
wozu:	: <del>para</del> qué
Zuhandenheit	: 'ser a la mano'

GA TELLAN - ALEMÁN

Aversión	: Abkehr
Andar en torno	: Umgang
'Ante qué'	: wovor
Aquietamiento	: Beruhigung
Caída	: Verfallen
Comprender	: Verstehen
'Conformarse (con...en)'	: bewendenlassen (mit...bei)
Conformidad	: Bewandnis
'Con qué'	: womit
Cura	: Sorge
'Curarse de'	: besorgen
'Dirigir la vista'	: Hinsicht
Encontrarse	: Befindlichkeit
'En qué'	: wobei
Entrega a la responsabilidad	: Uberantwortung
'Estado de abierto'	: Erschlossenheit
Estado de ánimo	: Stimmung
'Estado de cerrado	: Verschlossenheit

'Estado de descubierto'	: Entdecktheit
'Estado de encubierto'	: Verdecktheit
'Estado de referido'	: Angewiesenheit
'Estado de yecto'	: Geworfenheit
Hacer frente	: begegnen
Habla	: Rede
Impertinencia	: Aufdringlichkeit
Insistencia	: Aufässigkeit
Interpretación	: Auslegung
Irle	: umgehen
Para	: um-zu
Para qué	: wozu
Patencia	: Offenheit
'Poder ser'	: seinkönnen
'Por mor de qué'	: worumwillen
'Por mor de sí'	: unwillen seiner
'Pre-se r-se-ya-en-como-ser	cabe: sich vorweg sein-in-schon-als-sein- bei
Propiedad	: Eigentlichkeit
Proyección	: Entwurf
Referencia	: Verweisung
'Ser a la mano'	: Zuhandenheit
'Ser ahí'	: Dasein
'Ser-cabe'	: sein bei
'Ser-en'	: In-sein
Significatividad	: Bedeutsamkeit
'Uno'	: Man
Ver	: Sicht
'Ver a través'	: Durchsichtigkeit
'Ver en torno'	: Unsicht
Versión	: Ankehr

PAJES CITADOS EN EL TRABAJO

- (4/9) "...el 'ser' no es lo que se dice un ente".
- (5/36-37) "ESTA COMPRENSION DEL SER, 'DE TERMINO MEDIO' y VAGA, ES UN FACTUM."
- (9/7) "Ser es en todo caso el ser de un ente".
- (12/3-12) "El 'ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien un ente ópticamente señalado porque en su ser le VA este su ser. A esta constitución del ser del 'ser ahí' es inherente, pues, tener el 'ser ahí', en su 'ser relativamente a este su ser', una 'relación de ser'. Y esto a su vez quiere decir: el 'ser ahí' se entiende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle en su ser y por su ser, abierto este a él mismo. LA COMPRENSION DEL SER EN ELLA NI HA UNA 'DETERMINACION DE SER' DEL 'SER AHI'." "Lo ópticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste es ontológico."
- (12/25-26) "El 'ser ahí' se comprende a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo."
- (28/34-35) "Como significación de la expresión 'FENOMENO' hay por ende que fijar ésta: lo que se muestra en sí mismo, lo patente."
- (34/30-32) " 'Fenomenología' quiere, pues, decir: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo."
- (35/37-40 hasta 36/1-5) "El concepto fenomenológico de fenómeno entiendo por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un 'aparecer'. El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada 'tras de lo cual' esté aún algo 'que no aparezca'. Tras de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente

Ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno."

- (37/33) Véase .u.Z
- (37/12 -13) "Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente."
- (33/11-12) "EL SER ES LO trascendens PURA Y IMPLEMENTE."
- (41/39-41) "El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, EN CADA CASO, AHI. En el ser de este ente se conduce este relativamente a su ser."
- (42/1-2) "El SER mismo es lo que le va a este ente en cada caso."
- (42/16-22) "La 'ESENCIA' DEL 'SER AHI' ESTA EN SU EXISTENCIA! Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, 'peculiaridades' 'ante los ojos' de un ente 'ante los ojos' de tal o cual 'aspecto', sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo 'ser tal' de este ente es primariamente 'ser'. De donde que el término 'ser ahí', con que designamos este ente no exprese su 'qué es', como mesa, casa, árbol, sino el ser."
- (42/34-38) "El 'ser ahí' es en cada caso su posibilidad...", "y no se limita a 'tenerla' como una peculiaridad, a la manera de lo 'ante los ojos'. Y por ser en cada caso el 'ser ahí' esencialmente su posibilidad, PUEDE este ente en su ser 'elegirse' a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo 'parece ser' que se gana."
- (43/21-22) "El 'ser ahí' se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser entiende de alguna manera. Este es el sentido formal del tener el 'ser ahí' por constitución la existencia."
- (43/27-34) "Justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el 'ser ahí' objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo a l descubierto en su indiferenciada modalidad 'inmediata y regular

esta indiferenciación de la cotidianidad del 'ser ahí' NO es UNA NADA, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación del 'ser ahí' 'el término medio'."

- (44/2 1-24) "Todas las notas explanativas que surgen de la analítica del 'ser ahí' se ganan irigiendo la mirada a su estructura la existencia. Por derivarse de la existencialidad, llamamos a los caracteres del ser del 'ser ahí' 'existencialios'."
- (53/15-23) "El fenómeno indicado con esta expresión permite, en efecto, que se le mire por tres lados. Si lo recorremos, después de fijar la vista en él en su integridad, se destaca n: 1. El 'en EL MUNDO'; relativamente a este elemento brota el cometido de preguntar por la estructura ontológica del 'mundo' y de definir la idea de la 'mundanidad' como tal."
- (54/16-24) "'Ser en', en nuestro sentido, mienta por el contrario, una estructura del 'ser ahí' y es un 'existencialio'. Pero entonces no cabe pensar en el 'ser ante los ojos' de una cosa corpórea (el cuerpo humano) 'en' un ente 'ante los ojos'. El 'ser en' dista tanto de mentar un espacial estar 'uno con otro' entes 'ante los ojos', como dista 'en' de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; 'en' procede de 'habitar'en', 'detenerse en' y también significa 'estoy habituado a', 'soy un habitual de', 'estoy familiarizado con', 'soy un familiar de', 'frecuento algo', 'cultivo algo'; tiene pues, la significación de SOLO en el sentido de HABITO y DILIGO."
- (56/33-39) "El 'ser en el mundo' del 'ser ahí' se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del 'ser en'. La multiplicidad de tales modos del 'ser en' puede mostrarse por vía del ejemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y de

dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, in dagar, considerar, exponer, definir ..."

(57/1-5) "Estos modos del 'ser en' tienen la forma de ser del 'curarse de', que habrá ~~que~~ de caracterizarse aún a fondo. Modos del 'curarse de' son también los modos DEFICIENTES del de jar, omitir, renunciar, redescansar; todos, modos del 'no ha cer más que eso', en relación a ciertas posibilidades del 'curarse de'."

(60/18-40) Véase S.u.Z

(62/11-29) "Al 'dirigirse a ...' y 'aprehender', no sale el 'ser a hí' de una su esfera interna en la que empieza por estar en- claustrado, sino que el 'ser ahí' es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, 'ahí fuera', cabe antes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. Y el detener se determinante cabe el ente que se trata de conocer/<sup>no</sup>es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo 'ser a hí fuera' cabe el objeto el 'ser ahí' es 'ahí dentro' en el ser tido bien comprendido, es decir, él mismo es quién, como 'ser en el mundo', conoce. Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la 'jaula' de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo IGUAL el 'ser ahí' cognoscente, EN CUANTO 'SER AHI' FUERA. En el 'mero saber de una 'rela- ción de ser' de los entes, en el 'sólo' representárcela, es el pensar 'simplesmente' en ella, no soy menos cabe los en- tes ahí fuera en el mundo que en un acto de aprehensión ORIGINAL. Hasta el olvido de algo, en el que al parecer se ha extinguido toda 'relación de ser' a lo anteriormente co- nocido, ha de concebirse como UNA MODIFICACION DEL ORIGI- NA L 'SER EN', y de igual modo toda ilusión y todo error.

(66/12 ) "El mundo inmediato del 'ser ahí' cotidiano es el MUNDO CIRCUNDANTE."

(68/19-20) "Nosotros llamamos al ente que hace frente en el 'curarse

de 'útil'."

- (63/24-25) "UN útil no 'es', rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es."
- (63/26-29) "Un útil es esencialmente 'al para...'. Los diversos modos del 'para', como el servir 'para', el ser adecuado 'para', el poderse emplear 'para', el poderse manejar 'para' originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el 'para' hay una 'referencia' de algo a malgo."
- (69/18-21) "El más agudo dirigir la vista al 'aspecto', sea éste o a quél, de las cosas, si es 'no más que' un DIRIGIR LA VISTA al 'aspecto' de éstas, no es capaz de descubrir lo 'a la mano'. El simple dirigir la vista 'teóricamente' a las cosas en carece de la comprensión del 'ser a la mano'."
- (69/21-26) "Pero el 'andar' manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee. El 'andar' con un útil se somete al plexo de referencia del 'para'. El ver de semejante ajustarse a las cosas es el 'ver en tono'."
- (71/33-33) "Pero esto pugna ya con el sentido ontológico del conocimiento, que hemos mostrado es un modo FUNDADO del 'ser en el mundo'. El conocimiento procede, PASANDO primero por lo 'a la mano' en el 'curarse de', a poner en libertad lo 'no más que ante los ojos'. El 'SER A LA MANO' E LA DETERMINACION ONTOLOGICA CATEGORIAL DE UNOS ENTES TALES COMO 'ON' 'EN I'."
- (73/7-9) "Pero lo que descubre la inempleabilidad no es el constatar 'dirigiendo la vista' peculiaridades, sino el 'ver en tono' del 'andar' usando."
- (75/32-37) "Las expresiones privativas como 'NO sorprender', 'NO impetinencia', 'NO insistencia', muestran un carácter fenoménico positivo del ser de lo inmediatamente 'a la mano'. Estos

'no mientan el carácter del 'mantenerse en sí' de lo 'a la mano', aquello que tenemos a la vista cuando hablamos del 'ser en sí', pero que de un modo característico atribuimos 'inmediatamente' a lo 'ante los ojos' como aquello que cabe fijar temáticamente."

- (77/23-32) "Toda referencia es una relación, pero no toda relación es una referencia. Todo señalar es un 'referir a...', pero no todo 'referir a...' es un señalar. Y ambas proposiciones implican esta tercera: todo señalar es un relacionar, pero no todo relacionar es un señalar. Con esto queda puesto a la luz el carácter universal-formal de la relación. Para la investigación de los fenómenos referencia, señal, y, sobre todo, significación, no se gana nada con el caracterizarlos como relaciones. A la postre ha de mostrarse incluso que la 'relación' misma tiene a CAU A de su carácter universal-formal su origen ontológico en una 'referencia'."
- (84/1-6) "El ente es descubierto en cuanto que, como este ante que él es, es referido a algo. Uno 'se conforma con' él 'en' algo. El carácter del ser de lo 'a la mano' es la 'conformidad'. La conformidad implica: 'conformarse con' algo 'en' algo. La relación 'con...en'... es lo que se indica con el término de referencia."
- (84/7) "la conformidad es el ser de los entes intramundanos..."
- (84/11-12) "El 'en qué' en que se 'guarda conformidad' es el 'para qué' del 'servir para', el 'en qué' del 'ser aplicable'."
- (84/..-16) "'Con' el 'para qué' del 'servir para' se puede a su vez 'guardar conformidad'; por ejemplo, 'con' este ente 'a la mano' que por ello llamamos martillo se 'guarda conformidad' en' el martillar, 'con' este otro se 'guarda conformidad' en' el atar, 'con' este otro 'en' el protegerse de la intemperie;"
- (84/24-31) "Pero la totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un 'para qué' 'en' el que ya NO se 'guarda confor-

midad' alguna, o que ya no es un ente de la forma de ser de lo 'a la mano' dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como 'ser en el mundo' o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad. Este primario 'para qué' no es ningún 'para qué' en el sentido del posible 'en qué de una conformidad. El 'para qué' primario es un 'por mor del que'. Pero el 'por mor de' conviene exclusivamente al ser del 'SER AHI', a l que en su ser LE VA esencialmente este ser mismo."

- (85/20-21) "Es desde el 'en que' del 'conformarse' desde donde se da la libertad al 'con qué' de la 'conformidad'."
- (85/25-26) "La conformidad misma en cuanto ser de lo 'a la mano' sólo es en cada caso descubierta sobre la base del previo 'estado de descubierta' de una totalidad de conformidad."
- (36/7-9) "El previo 'conformarse en... con...' se funda en un comprender lo que se dice 'conformarse', 'en qu' de la conformidad, 'con qué' de la conformidad."
- (36/13-21) "En el comprender el expuesto plexo de relaciones SE ha referido el 'ser ahí' a un 'para', desde un 'poder ser' expresamente o no expresamente empuñado, propio o impropio, 'por mor del qué' él mismo es. Tal 'para' diseña un 'qué' como posible 'en qué' de un 'conformarse' que por su misma estructura 'se conforma CON' algo. El 'ser ahí' SE refiere en cada caso ya siempre desde un 'por mor del que' al 'con qué' de una conformidad, es decir, permite en cada caso siempre ya, en la medida en que es, que hagan frente los mentes como 'a la mano'."
- (36/23-25) "El 'AQUELLO DENTRO DE LO CUAL' DEL COMPRENDER REFINIENDO SE, EN CUANTO 'AQUELLO SOBRE EL FONDO DE LO CUAL' DEL PERMITIR QUE HAYAN FRENTE ENTE EN LA FORMA DE SER DE LA CONFORMIDAD, ES EL FENOMENO DEL MUNDO."
- (117/20-21) "Pues la 'SU STANCIA' del hombre no es el espíritu, como síntesis del alma y cuerpo, sino la E<sup>ST</sup>ENCIA."

(126/17-30) "Ahora bien, en esta distanciación inherente al 'ser con' entra esto: en cuanto cotidiano 'ser uno con otro' está el 'ser ahí' bajo el DOMINIO de los otros. No ES él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del 'ser ahí'. Mas estos otros no son otros DETERMINADOS. Por lo contrario puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es 'sorprendente', sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el 'ser ahí' en cuanto 'ser con'. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. 'Los otros', a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano 'ser uno con otro' 'son ahí' inmediata y regularmente. El 'quién' es cualquiera, es 'uno'.

(132/33-39) "La expresión 'ahí' nienta este esencial 'estado de abierto'."

(133/9-10) "EL 'SER AHÍ' ES UN ESTADO DE ABIERTO'."

(133/11-14) "Se trata de poner de manifiesto la constitución de este ser. Mas en tanto que la esencia de este ente es la existencia, la proposición existencial "el 'ser ahí'" ES su 'estado de abierto'" quiere decir a la vez: el ser que a este ente le va en su ser, es ser su 'ahí'."

(134/~~21-22~~<sup>9-11</sup>) "Lo que designamos ONTOLOGICAMENTE con el término 'encontrarse' es ónticamente lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo."

(134/24-25) "El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se ABRE."

(134/31-33) "El estado de ánimo hace patente 'cómo le va a uno'; En este 'cómo le va a uno' coloca el estado de ánimo al ser en su 'ahí'."

(134/34-36) "En el estado de ánimo es siempre ya 'abierto' afectivamente el 'ser ahí' como AQUEL ente a cuya responsabilidad se

entregó al 'ser ahí' en su ser como el ser que el 'ser ahí' ha de ser existiendo

- (134/39-40) "Se hace patente el puro hecho de 'que es'; el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad."
- (135/6-8) "... en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es desembozado el 'ser ahí' en su ser entregado a la responsabilidad del 'ahí'. En el esquivar mismo E 'abierto' el 'ahí'."
- (135/9-13) "Este carácter del ser del 'ser ahí', embozado en cuanto a su dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo ~~antes~~ bien, 'abierto', este 'que es', lo llamamos el 'estado de yecto' de este ente en su 'ahí', de tal suerte que en cuanto es un 'ser en el mundo', es el 'ahí'. La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la FACTICIDAD DE LA ENTREGA A LA RESPONSABILIDAD."
- (135/20-22) "La 'FACTICIDAD' NO ES LA 'EFECTIVIDAD' DEL factum brutum DE ALGO 'ANTE LO OJOS', SINO UN CARACTER DEL SER DEL 'SER AHÍ' ACOGIDO EN LA EXISTENCIA, AUNQUE INMEDIATAMENTE REPELIDO."
- (135/24-25) "El ente del carácter del 'ser ahí' es su 'ahí' en el modo consistente en que, expresamente o no, 'se encuentra' en su 'estado de yecto'."
- (135/28-31) "Como ente que es entregado a la responsabilidad de su ser, resulta entregado también a la responsabilidad de no poder menos de haberse encontrado siempre ya -encontrado en un encontrar que no surge tanto de un directo buscar cuanto de un huir."
- (135 /32-35) "El estado de ánimo no 'abre' en el modo de mirar al 'estado de yecto', sino ~~con~~ ~~versión~~ ~~v.~~ ~~a~~ ~~versión~~ ~~de~~ ~~regulamente~~ no se vierte hacia el carácter de causa del 'ser ahí' patente en él, y menos regularmente que nunca hacia ese carácter en cuanto 'ser levantado' en el estado de ánimo 'levantado'."

- (136/21-23) "El 'encontrarse' 'abre' el 'ser ahí' en su 'estado de yecto' e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquivada."
- (137/1-3) ""EL ESTADO DE ANIMO HA 'ABIERTO' EN CADA CASO YA EL 'SER EN EL MUNDO' COMO UN TONDO Y HACE POR PRIMERA VEZ POSIBLE 'UN DIRIGIRSE A...'. "
- (137/17-26) "El permitir hacer frente es primariamente cosa del 'VER EN TORNO', no nada más que un sentir o mirar fijamente. El permitir hacer frente 'curándose de' y 'viendo en torno' tiene -así podemos verlo ahora más exactamente desde el 'encontrarse'- el carácter del 'ser golpeado'. Mas el 'ser golpeado', por lo que hay de inservible, de resistente, de amenazador en lo 'a la mano', sólo resulta ontológicamente posible en tanto que el 'ser en' en cuanto tal es desde luego determinado existencialmente de tal suerte que puede 'ser herido' en este modo por lo que hace frente dentro del mundo. Este 'ser herido' está fundado en el 'encontrarse', que 'abre' el mundo sobre un fondo, por ejemplo, de amenaza."
- (137/37-38 hasta 138/1) "EN EL 'ENCONTRARSE' HAY EXISTENCIALMENTE UN 'ESTADO DE REFERIDO', 'ABRIENDO', AL MUNDO, A BASE DEL CUAL 'ESTADO DE REFERIDO' PUEDE HACER FRENTE A LO QUE 'HIERE'."
- (139/19-23) "El 'encontrarse' no se limita a 'abrir' el 'ser ahí' en su 'estado de yecto' y su 'estado de referido' al mundo 'abierto' en cada caso ya con su ser; es incluso la forma de ser existencial en que el 'ser ahí' se está entregando constantemente al 'mundo', se deja 'herir' por éste de tal suerte que en cierto modo se esquivada a sí mismo."
- (140/13-15) "El fenómeno del temor se presta a que se le considere bajo tres puntos de vista; analizamos aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme."
- (142/39-40) "Con igual originalidad que ella constituye este ser el 'comprender'."
- (143/10-12) "El 'ser ahí' es, existiendo, su 'ahí' quiere decir en pri

- mer término: el mundo es 'ahí'; su 'SER ahí' es el 'ser en'
- (143/12-17) Y éste es igualmente 'ahí', a saber, como a quello por mor de lo ~~xxxi~~ que es el 'ser ahí'." "En el 'por mor de qué' es ~~xxxi~~ abierto el existente 'ser en el mundo' en cuanto tal, 'estado de abierto' que se llamó 'comprender'. En el comprender el 'por mor de qué' es co-abierta la significatividad que se funda en él. El 'estado de abierto' del comprender abarca, en cuanto 'estado de abierto' del 'por mor de qué' y la significatividad, con igual originalidad el íntegro 'ser en el mundo'.
- (143/18-20) "La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El 'por mor de qué' y la significatividad son abiertos en el 'ser ahí', quiere decir: el 'ser ahí' es un ente al que, en cuanto 'ser en el mundo', le va él mismo."
- (143/21-23) "A veces usamos hablando ónticamente la expresión 'comprender algo' en el sentido de 'poder hacer frente a una cosa', 'estar a su altura', 'poder algo'."
- (143/25-27) "El 'ser ahí' no es algo 'ante los ojos' que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente 'ser posible'."
- (143/27-28) "El 'ser ahí' es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual es una posibilidad."
- (143/33 hasta 144/1-2) "La posibilidad existencial es, por el contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del 'ser ahí'."
- (144/7-10) "En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el 'ser ahí' en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el 'poder ser' que él es, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las narra."
- (144/11-12) "El 'ser ahí' es 'ser posible' entregado a la responsabilidad de sí mismo, es POSSIBILIDAD YECTA de un cabo a otro."

- (144/12-13) "El 'ser ahí' es la posibilidad del ser libre PARA el más peculiar 'poder ser'."
- (144/19-20) "En cuanto es tal comprender, 'saber' 'en donde' es consigo mismo, es decir, con su 'poder ser'."
- (144/28-31) "EL COMPRENDER ES EL SER EXISTENCIAL DEL 'PODER SER' PECULIAR DEL 'SER AHÍ' MISMO, DE TAL FUERTE QUE ESTE SE ABRE EN SÍ MISMO AL 'EN DONDE' DEL SER CON SÍ MISMO/ Se trata de apresar con más rigor aún la estructura de este existencial." "
- (144/33-34) "En cuanto 'poder ser', es en cada caso el 'ser en' 'poder ser en el mundo'."
- (145/10-13) "¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos la 'proyección' "
- (145/10-41 hasta 146/1-20) Véase S.u.Z.
- (145/13-18) "Proyecta el ser del 'ser ahí' sobre su 'por mor de qué' tan originalmente como sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyección del comprender constituye el 'ser en el mundo' respecto al 'estado de abierto' de su 'ahí' en cuanto 'ahí' de un 'poder ser'. La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio del fáctico 'poder ser'."
- (.../17)
- (145/26-31) "Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado mientras que en la proyección se proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole SER en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del 'ser ahí' en que éste ES sus posibilidades en cuanto posibilidades."
- (.../30)
- (145/32-36) "En razón de la forma de ser constituida por el existencial de la proyección, es el 'ser ahí' constantemente 'más' de lo que efectivamente es, si se quisiera y se pudiera ll

var registro de la riqueza de su ser, tomándolo a él mismo por algo 'ante los ojos'. Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el 'poder ser'."

- (146/1-2) "La proyección concierne siempre al pleno 'estado de abierto' del 'ser en el mundo'."
- (146/16-18) "Antes bien, por concernir el comprender en todos los casos al íntegro 'estado de abierto' del 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo', es su emplazarse una modificación existencial de la proyección en su totalidad."
- (146/2 3-38) "El 'ver' que se refiere primariamente y en conjunto a la existencia lo llamamos el 'ver a través'. Elegimos este término para designar el bien comprendido 'conocimiento de sí mismo', a fin de indicar que en éste no se trata de perquirzar y contemplar en una percepción el punto del yo, sino de un empujar en el comprender el íntegro 'estado de abierto' del 'ser en el mundo' a TRAVES de sus esenciales elementos estructurales. Existiendo, un ente sólo SE 've' en tanto 've a través' de sí con igual originalidad en su ser cabe el mundo, en el 'ser con' otros como los ingredientes constitutivos de su existencia."
- (.../35)
- (147/6-8) "En la significación existencial de 'ver' sólo se toma en cuenta UNA peculiaridad del ver: el permitir que hagan frente sin encubrimiento, en sí mismos, los entes accesibles en él."
- (148/21) "En cuanto comprender, el 'ser ahí' proyecta su ser sobre posibilidades."
- (148/21-23) "Este comprensor 'ser relativamente a posibilidades' es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el 'ser ahí', un 'poder ser'."
- (151/25-27) "Sentido es aquello en que se apoya el 'estado de comprensible' de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido."

- (160/32-34) "Dado que el encontrarse y el comprender son igualmente o riginales, el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión."
- (175/24-36) "Las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad caracterizan el modo en que el 'ser ahí' es cotidianamente su 'ahí', el 'estado de abierto' del 'ser en el mundo'. Co mo determinaciones existenciales que son, estos caractere no son 'ante los ojos' en el 'ser ahí'; contribuyen a cons tituir su ser. En ellos y en la relación que tienen entre sí por su ser se desentraña una forma fundamental del ser de la cotidianidad que llamamos 'caída' del 'ser ahí'. El término, que no expresa ninguna valoración negativa, pretende significar esto: el 'ser ahí' es inmediata y regularmente CABA el 'mundo' de que se cura. Este 'absorberse en' tiene por lo regular el carácter del 'ser perdido' en la publicidad del uno. El 'ser ahí' es inmediatamente siempre ya caído' 'de' sí mismo en cuanto 'poder ser sí mismo' pro piamente y 'caído' 'en' el 'mundo'."
- (176/15-13) "'DE' SI MISMO, en cuanto fáctico 'ser en el mundo', es el 'ser ahí' ya caído en cuanto caído; y caído no lo es 'en' ningún ente con que tripece o no únicamente en el curso de su ser, sino en el MUNDO mismo inherente a su ser."
- (180/1-2) "La caída es el concepto ontológico de un movimiento."
- (183/28-36) "Los entes ON independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren y delimitan. Por el ser sólo 'es' en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser. De donde que el ser pueda no ser apresado en conceptos, pero que nunca sea del todo incomprendido. Dentro de los problemas de la ontología se juntaron de antiguo, si es que no se i- dentificaron por completo, EL SER Y LA VERDAD. Es una prue ba documental, aunque de fundamentos originales quizá ocul tos, de la relación necesaria entre el ser y la comprensión

- (186/7-8) "EL 'ANTE QUE' DE LA CAIDA SE FUNDA, ANTE BIEN, EN LA ANGUSTIA QUE ES POR SU PARTE LO UNICO QUE HACE POSIBLE EL TEMOR."
- (186/11-12) "EL 'ANTE QUE' DE LA ANGUSTIA ES EL 'SER-EN EL MUNDO' EN CUANTO TAL."
- (186/23-28) "La totalidad de conformidad de lo 'a la mano' y lo 'ante los ojos' descubierta dentro del mundo carece en cuanto tal de toda importancia. Se hunde toda en su propio seno. El mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad. En la angustia no hace frente tal o cual ente con que cupiera guardar conformidad como amenazador."
- (186/30-31) "Lo que caracteriza el 'ante qué' de la angustia es que lo amenazador no es EN NINGUNA PARTE."
- (187/1-6) "EL 'ANTE QUE' DE LA ANGUSTIA ES EL MUNDO EN CUANTO TAL. La absoluta insignificatividad que <sup>se</sup> denuncia en el 'nada' y el 'ninguna parte' no significa ausencia del mundo, sino que quiere decir que los entes intramundanos carecen tan absolutamente en sí mismos de importancia, que únicamente gracias a esta INSIGNIFICATIVIDAD de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad."
- (187/13-16) "Aquello ante que se angustia la angustia no es 'nada' de lo 'a la mano' dentro del mundo. Pero este 'nada' de lo 'a la mano', de lo único que comprende el habla cotidiana del 'ver en torno', no es una total nada. El 'nada' de lo 'a la mano' se funda en el 'algo' más original, en el MUNDO."
- (187/24/25) "Es la angustia lo que como modo del encontrarse abre por primera vez el MUNDO COMO MUNDO."
- (187/31-32) "Aquello por que se angustia la angustia es el 'ser en el mundo mismo."
- (187/40 hasta 188/1-3) "Con el 'por qué' del angustiarse abre, por ende, la angustia al 'ser ahí' COMO 'SER POSIBLE' y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización."
- (188/4-6) "La angustia hace patente en el 'ser ahí' el 'SER RELATIVAMENTE AL más peculiar "poder ser", es decir, al SER LIBRE

PARA la libertad del elegirse y empullarse a sí mismo."

- (183/10-19) "El 'POR QUÉ' se angustia la angustia se desemboza como aquello 'ante qué' se angustia: el 'ser en el mundo'. La identidad del 'ante qué' de la angustia y de su 'por qué' se extiende incluso al mismo angustiarse. Pues éste es en cuanto encontrarse una forma fundamental del 'ser en el mundo'. LA IDENTIDAD EXISTENCIAL DEL ABIR CON LO ABIERTO, DE TAL UERTE QUE EN E TO E ABIERTO EL MUNDO COMO MUNDO? el 'SER EN' COMO SINGULARIZADO, PURO, YECTO\* 'PODER SER', PONE EN CLARO QUE CON EL FENOMENO DE LA ANGUSTIA SE HA VUELTO TEMA DE LA EXEGESIS UN TEMA ALABADO ENCONTRAR E."
- (188/18-19) "La angustia singulariza y abre así el 'ser ahí' como 'solus ipse'."
- (188/27-28) "En la angustia le va a uno 'inhóspitamente'."
- (189/10-13) "La cadente fuga AL 'ser en su casa' de la publicidad es fuga ANTE EL 'no en su casa', es decir, la inhospitalidad que hay en el 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo' yecto, entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo."
- (189/33-35) "HAY QUE CONCEBIR EL 'NO EN SU CASA' COMO EL FENOMENO MAS ORIGINAL BAJO EL PUNTO DE VISTA ONTOLOGICO EXISTENCIAL." "
- (189/38-39) "El temor es angustia caída en el 'mundo', impropia y oculta como angustia para sí misma."
- (191/3140 hasta 192/1-4) "El 'ser ahí' es un ente al que en su ser le va este mismo. El 'le va' se ha aclarado en la estructura del ser que es el comprender como 'ser, proyectándose, relativamente al más peculiar "poder ser"'. Este es aquello por mor de lo que el 'ser ahí' es en cada caso como es. El 'ser ahí' se ha conjugado en su ser y en cada caso ya con una posibilidad de él mismo. El ser libre PARA el más peculiar 'poder ser' y con ello para la posibilidad de la impropiedad y la impropiedad se muestra con una concreción original elemental, en la angustia. Pero el 'ser relativamente a l más peculiar "poder ser"' quiere decir ontológicamente: el

'ser ahí' es para sí mismo en su ser y en cada caso ya PREVIAMENTE. El 'ser ahí' es siempre ya 'más allá de sí', no como un conducirse relativamente a otros entes que él NO es sino como 'ser relativamente al "poder ser"' que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial 'le va' es la que vamos a llamar el 'pre-ser-se' del 'ser ahí'.

- (192/34-39) "La formal totalidad existencial del todo estructural ontológico del 'ser ahí' tiene que resumirse, por ende, en la siguiente estructura: El ser del 'ser ahí' quiere decir: 'pre-ser-se-ya-en(el mundo)-como ser-cabe(los entes que hacen frente dentro del mundo)'. Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término 'cura', que se emplea en esta su acepción puramente ontológico-existencial."
- (193/4-6) "'El 'ser cabe' es 'curarse de', porque en cuanto modo del 'ser en' resulta determinado por la estructura fundamental de éste, la cura."
- (193/19-23) "Mas en ~~xxx~~ tanto este mismo 'ser relativamente al "poder ser" resulta determinado por la libertad, también PUEDE el 'ser ahí' conducirse 'contra su voluntad' relativamente a sus posibilidades, PUEDE ser impropiamente, y fácticamente es inmediata y regularmente en este modo."
- (207) Véase S.u.Z
- (208) Véase S.u.Z
- §2 10/23-24) "El 'ser fuera de sí hacia', que choca y es lo único que puede 'chocar' con una resistencia' es ya CABE una totalidad de conformidad."
- (2 12/4-17) "Ciertamente, sólo mientras el 'ser ahí' ES, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, 'se da' el ser. Si no existe el 'ser ahí', entonces no 'es' tampoco la 'independencia', ni 'es' tampoco el 'en sí'. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramund

danos, ni que permanezcan ocultos. ENTONCES tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Si cabe decir AHORA, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del 'ser ante los ojos', que ENTONCES los entes seguirán siendo."

- (.../13) "La señalada dependencia del ser, no de los entes, respecto de la comprensión del ser, es decir, la dependencia de la 'realidad', no de lo 'real', respecto de la cura, preserva al resto de la analítica del 'ser ahí' contra una exégesis acrítica, pero que se impone siempre de nuevo, del 'ser ahí' siguiendo el hilo conductor de la idea de 'realidad'."
- (212/24) "...LA USTANCIA DEL HOMBRE E LA EMI TANCIA."
- (230/5-7) "er -no entes- sólo 'hay' hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo ES, hasta donde y mientras x el 'ser ahí' es."
- (230/7-10) "Lo que signifique: el ser 'es', el ser, que debe distinguirse de todo ente, es cosa que únicamente puede preguntarse en concreto una vez aclarados el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser en general."
- (235/2-5) "El 'ser ahí' no es él mismo el fundamento de su ser en el sentido de que este fundamento surja sólo de la peculiar proyección, pero sí que es, en cuanto 'ser sí mismo', el SER del fundamento. Este no es nunca sino fundamento de un ente cuyo ser ha de tomar sobre sí el 'ser fundamento'."
- (306/25-27) "El 'no ser' que domina total y originariamente el ser del 'ser ahí' se le desemboza a éste mismo en el 'ser relativamente a la muerte' propio."
- (322/40-41) "El 'ser ahí' ES PROPIAMENTE EL MISMO en la singularización original del 'estado de resuelto' silencioso y presto a la angustia." "El ER en el modo propio 'sí mismo' EN CUANTO SILENTE, justamente no dice 'yo', 'yo', sino que 'ES' en la silenciosidad el ente yecto que él puede ser propiamente. El 'sí mismo' que desemboza la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica original de la cuestión

del ser del 'yo'. Únicamente el buscar la orientación fxn fenoménica en el sentido del ser del 'poder ser sí mismo' propio pone en estado de discutir qué derechos ontológicos pueden reivindicar la sustancialidad, simplicidad y persona lidad como caracteres del 'ser sí mismo'. La cuestión ontológica del ser del 'sí mismo' tiene que desviarse del 'tener previo' en que lo tenido es un 'sí mismo' tenido, justo por una cosa persistentemente 'ante los ojos', 'tener previo' constantemente sugerido por el predominante decir 'yo' LA CURA NO HA MENESTER DE FUNDAR E LA UN 'SI MISMO', SINO QUE LA EXISTENCIARIEDAD, EN CUANTO INGREDIENTE CONSTITUTIVO DE LA CURA, DA LA CONSTITUCION ONTOLOGICA DEL 'ESTADO DE SER SI MISMO' DEL 'SER AHI', A LA QUE ES INHERENTE, RES PONDiendo AL PLENO CONTENIDO E TRUCTURAL DE LA CURA, EL FAC TICO 'ESTADO DE CAIDO' EN EL 'ESTADO DE SER NO SI MISMO'. La estructura bien concebida de la cura incluye el fenómeno del 'ser sí mismo'. La aclaración de este fenómeno se lleva a cabo como exégesis del sentido de la cura, por la que se definió la totalidad del ser del 'ser ahí'."

- (329/2-3) "LA TEMPORALIDAD ES EL ORIGINAL 'FUERA DE SI' EN Y PARA SI MISMO."
- (329/13-32) "En la enumeración de los éxtasis hemos mencionado siempre en primer lugar el advenir. Es para indicar que el advenir tiene primacía dentro de la unidad extática de la temporalidad original y propia, aunque la temporalidad no surja de un amontonamiento y secuencia de los éxtasis, sino que en cada caso se temporacia de éstos en cuanto son de igual ori ginalidad. Pero dentro de ésta son diversos los modos de la temporación. La diversidad consiste en que la temporación puede determinarse primariamente desde cada uno de los di versos éxtasis. La temporalidad original y propia se temp racia desde el advenir propio, por modo que advenideramente sida despierta ante todo el presente. EL FENOMENO PRIMARIO

DE LA TEMPORALIDAD ORIGINAL Y PROPIA E EL ADVENIR. La primacía del advenir tomará ella misma diversas inflexiones, respondiendo a la modificación temporación de la temporalidad impropia, pero será visible incluso en el 'tiempo' derivado.

- (336/10-15) "Tomado existencial y originalmente, entender quiere decir: SER, PROYECTANDO, RELATIVAMENTE A UN 'PODER SER' POR MOR DEL CUAL ENI TE EN CADA CA O EL 'SER A HI'. El comprender abre el peculiar 'poder ser', de tal forma que el 'ser ahí', comprendiendo, sabe en cada caso de alguna manera en dónde es consigo mismo. Pero este 'saber' no es un 'tener descubierto' un hecho, sino el mantenerse en una posibilidad existencial."
- (336/24-26) "El proyectar, 'advenidero' en el fondo, no aprehende primaria y temáticamente en un mentar la posibilidad proyectada, sino que se ix 'yecta' en ellas en cuanto posibilidad."
- (337/7-21) "¿Cómo caracterizar, en cambio, el advenir impropio? Este modo extático sólo puede desembozarse retrocediendo ontológicamente desde el comprender 'curándose de' cotidianamente o impropio hasta su sentido temporal-existencial, así como el advenir propio sólo apelando al 'estado de resuelto'. En cuanto cura, el 'ser ahí' 'se prees' esencialmente. Immediatamente y regularmente se comprende el 'ser en el mundo' 'curándose de' por AQUELLO de que se cura. El comprender inpropio se proyecta sobre lo susceptible de que se cure de ello, lo factible, lo urgente, lo ineludible de los asuntos de la actividad cotidiana. Pero aquello de que se cura es como es por mor del 'poder ser' que cura. Este 'poder ser' permite al 'ser ahí' advenir sobre sí en el ser, curándose de, cabe aquello de que se cura. El 'ser ahí' no adviene sobre sí primariamente en su más peculiar e irreferente 'poder ser', sino que, 'cuidándose de', es EXPECTANTE DE SI DESDE LO QUE DA O RENU A AQUELLO DE QUE SE CURA. Es desde aquello de que se cura desde donde adviene el 'ser ahí' sobre sí."

- (339/1-7) "El 'advenir sobre sí' propio del 'precursor estado de re suelto', es ante todo un retroceder hasta el 'sí mismo' más peculiar, yecto en su singularización. Este éxtasis hace posible que el 'ser ahí' resuelto, tome sobre sí el ente que ya él es. En el 'precursar', el 'ser ahí' CAMINA DE NUEVO AL ENCUENTRO de su más peculiar 'poder ser'. Al 'SER sido' propio lo llamamos por ello la reiteración.
- (340/1-3) "El estado de ánimo pone al 'ser ahí' ANTE su 'estado de yecto', de tal suerte que éste último no es conocido justamente como tal, sino abierto mucho más originariamente en el 'cómo le va a uno'."
- (340/36-37) "El básico carácter existencial del estado de ánimo es un RETROTRAER A..."
- (343/36-37) "En cambio, sí que la angustia retrotrae al 'estado de yecto' COMO POSIBLEMENTE REITERABLE."
- (343/39-41) "PONER ANTE LA REITERABILIDAD EN EL MODO ESTÁTICO, ESPECÍFICO DEL MODO CONSTITUYENTE DEL ENCONTRARSE QUE ES LA ANGUSTIA."
- (345/30-37) "La pálida indiferencia afectiva, en fin, que a nada se a ferra, a nada empuja, y se abandona a cuanto trae la hora, al mismo tiempo que en cierto modo lo comparte todo, demuestra, EN LA FORMA MÁS PERENTORIA, el poder del OLVIDAR en los sentimientos cotidianos del inmediato 'curarse de'. El 'ir viviendo' que todo lo 'deja ser' como es, se funda en un abandonarse, olvidando, al 'estado de yecto. Tiene el sentido extático de un sido impropio.
- (347/40-41) "Los caracteres de la caída señalados en su lugar, la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse en sí misma ..."
- (350/26-32) "Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que hace así 'patente' como 'claro' para sí mismo, se definió como cura antes de toda exégesis 'temporal'."
- (353/23-31) "En el más simple manejo de un útil entra el conformarse.

El 'cabe qué' de éste tiene el carácter del 'para qué'; con respecto a esto es el útil empleable o empleado. El comprender el 'para qué', es decir, el 'cabe qué' de la conformidad, tiene la estructura temporal del estar a la expectativa. Estando a la expectativa del 'para qué' es como únicamente puede el 'curarse de' retornar al par a algo cabe lo cual guarda la conformidad. El ESTAR A LA EXPECTATIVA del 'cabe qué', a una con el RETENER el 'con qué' de la conformidad, hacen posible en su unidad extática el presentar el útil, que es específicamente en presentar manipulando."

(354/10-12) "Para poder ponerse 'realmente' a la obra y manipular, 'perdido en el mundo de útiles, es necesario que se olvide de sí el 'sí mismo'."

(359/1-17) "El 'ver en torno' se mueve a lo largo de las referencias de conformidad del plexo de útiles 'a la mano'. El mismo es tá sometido a su vez a la dirección de un 'abarcarr con la vista' más o menos expresamente el todo de útiles del mundo de útiles del caso y del mundo circundante y público correspondiente. El 'abarcarr con la vista' no es simplemente un agavillar A POSTERIORI de entes previamente 'a nte los ojos'. Lo esencial del 'abarcarr con la vista' es el primario comprender la totalidad de conformidad dentro de la cual se inserta en cada caso el fáctico 'curarse de'. El 'abarcarr con la vista' que ilumina al 'curarse de' recibe su 'luz' del 'poder ser' del 'ser ahí' POR MOR DEL CUAL' existe en 'curarse de' como cura. El 'ver en torno', 'abarcando con la vista', del 'curarse de' ACERCA al 'ser ahí', en el usar y manipular del caso, lo 'a la mano', en el modo de la interpretación de lo visto. A este específico acercamiento, interpretando en el 'ver en torno', de aquello que se cura, lo llamamos la 'deliberación'. El esquema peculiar de ésta es el esquema 'si — entonces': si se trata, por ejemplo, de producir, de usar, de evitar esto o aquello, entonces s

son menester tales o cuales medios, caminos, circunstancias o ocasiones.

(359 hasta 360/1-9) Véase S.u.Z

(355/2-17) "La unidad de la significatividad, es decir, la constitución ontológica del mundo, ha de fundarse igualmente, entonces, en la temporalidad. LA CONDICION TEMPORAL-EXISTENCIAL DE LA POSIBILIDAD DEL MUNDO RESIDE EN QUE LA TEMPORALIDAD TIENE EN CUANTO UNIDAD ESTÁTICA LO QUE SE LLAMA UN HORIZONTE. Los éxtasis no son simplemente arrebatos hacia... Antes bien, es inherente al éxtasis un 'adónde' del arrebato. Llamamos a este 'adónde' del éxtasis el 'esquema horizontal'. El horizonte extático es diverso en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en que el 'ser ahí' adviene sobre sí ADVERSIDERAMENTE, lo mismo propia que impropiamente, es el 'por mor de sí'. El esquema en que el 'ser ahí' es abierto para sí mismo como yecto en el encontrarse, lo concebimos como el 'ante qué' del 'estado de yecto' o como el 'a qué' del 'estado de abandono'. Este esquema caracteriza la estructura horizontal del sido. Existiendo por amor en el 'estado de abandono' a sí mismo en cuanto yecto, es el 'ser ahí', en cuanto 'ser cabe'...', al par presentado. El esquema horizontal del PRESENTE queda definido por el 'para'."

~~{W10/26-27}x{Eixxxngxtixstxknixxxrfaxxxnxxáxxixhtx}x~~

~~{W11/4-5}xxxx~~

(W10/26-27) "Das Nichts enthüllt sich in der Angst -aber nicht als Seiendes."

(W11/4-5) "Vielmehr bekundet sich das Nichts eigens mit und an den Seienden als einem entgleitenden im Ganzen."

(W11/15-35 hasta W12/1-4) "In der Angst liegt ein Zurückweichen vor... das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abwei

send. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitenden Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, est das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet."

"Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere -gegenüber dem Nichts."

"In der hellen Nacht des Nichts der Angst entsteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist -und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte 'und nicht Nichts' ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches."

(W12/10-18)

"Da-sein heisset: Hineingehaltenheit in das Nichts."

(.../13)

"Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein im je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaus sein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Es würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhaltend, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbst sein und keine Freiheit."

- (#12/22-27) "Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.
- (#18/12-17) "Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns be-  
drängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung -d.h. der Offenbarkeit des Nichts- entspringt das 'Warum?'."
- (#30/16-20) "Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden SEIENDE IN seinem Sein und SEIN VON Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum UNTERSCHIED VON SEIN UND SEIENDEM (ontologische Differenz)!"
- ~~#33~~(#33/17-23) "Eine terminologische Vorbemerkung soll den Gebrauch des Wortes 'Transzendens' regeln und die Bestimmung des damit gemeinten Phänomens vorbereiten. Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) existiert, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses ergnet als Geschehen einem Seienden. Formal lässt sich der Überstieg als eine 'Beziehung' fassen, die sich 'von' etwas 'zu' etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, VORAUFGANG der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das 'Transzendente' genannt ist. Und schliesslich wird im Überstieg je ETWAS Überstiegen. Diese Momente sind einem 'räumlichen' Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint."
- (#55/5-10) "'Das Dasein transzendiert' heisst: es ist im Wesen seines Seins WELTBILDEND, und zwar 'bildend' in dem mehrfachen Sinne, dass es Welt geschehen lässt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfasst, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles

offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört."

- (W59/12-16) "Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es 'sich' im Unwillen übersteigt. Der unwillentliche Überstieg geschieht nur in einem 'Willen' der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft.
- (W59/22-25) "Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Unwiller überhaupt entwerfend vorwirft und sich etwas als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst."
- (W59/29-32 hasta 60/1) "In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Unwillen geschieht das Dasein im Menschen, so dass er ~~im Wesen seiner Existenz~~ im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d.h. ein freies selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt."
- (W59-60) Véase 'Wegmarken'.
- (W60/102) "FREIHEIT ALLERLEI KANN DEM DA EIN EINE WELT ALTEN UND WELTEN LASSEN."
- (W60/27-30) "Die Freiheit als Transzendens ist jedoch nicht nur eine eigene 'Art' von Grund, sondern der URSPRUNG VON GRUND ÜBERHAUPT. FREIHEIT IST FREIHEIT ZUM GRUND."
- (W60/31-35) "Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das GRÜNDEN. Gründend GIBT sie Freiheit und NIMMT sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von seinen GRÜNDEN. Es sind deren drei: 1. das Gründen als stiften; 2. das Gründen als Bodennehmen; 3. das Gründen als Begründen."
- (W61/33-35 hasta 62/1-2) "Das Dasein wird als befindliches vom eiend dem EINGEKOMMEN so, dass es dem eiendem zugehörig von ihm durchstimmt ist. TRANSCENDENZ HEIßT WELTENTWURF,

so zwar, DAß DAß ENTWERFENDES VOM SEIENDEN, DAß ES ÜBER  
 REICHT, AUCH SCHON GEZEIGT DURCHWALTT IST."

(W62/2-5) "Mit solcher zur Transzendenz gehörigen EINGENOMMENHEIT  
 vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen,  
 'Grund' gewonnen."

(W62/31-32 hasta W63/1-18) "Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von  
 MÖGLICHKEIT SEINER SELBER, liegt nun aber, dass sich das  
 Dasein darin jeweils ÜBERSCHWINGT. Der Entwurf von Mög-  
 lichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der  
 im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem  
 Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Sei-  
 endem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte  
 andere Möglichkeiten -und zwar lediglich durch seine ei-  
 gene Faktizität - ENTZOGEN. Aber gerade dieser in der  
 Eingenommenheit vom Seiendem Beschlossene ENTZUG gewisse  
 Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst  
 die 'wirklich' ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwur-  
 fes dem Dasein als seine Welt ENTGEGEN. Der Entzug ver-  
 schafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden ent-  
 worfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens in Existenzbe-  
 reich des Daseins. Die TRANZENDENZ IST ENTZUG PRECHEND DEN  
 BEIDEN WEISEN DER GRÜNDE ÜBERSCHWINGEND-ENTZIEHEND ZU-  
 MAL. Dass der jeweils überschwingende Weltentwurf nur  
 im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein tran-  
 zendentales Dokument der ENDLICHKEIT der Freiheit des  
 Daseins. Und bekundet sich hierin gar das ENDLICHE Wesen  
 von Freiheit überhaupt?

(W69/29) "Die Freiheit ist der Grund des Grundes."

(W70/21-29) "Das Dasein ist -obzwar inmitten von Seiendem befindlich  
 und von ihm durchstimmt- ALLE FREIE WIRKUNGEN unter das  
 Seiende GEWORFEN. DASS es der Möglichkeit nach ein Selbst  
 und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist,  
 DASS die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt,

steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher **GEWORFENER.**"

- (W38/26631) "Gerade indem das einlassen im einzelnen Verhalten je das seiende sein elässt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des eienden im Ganzen, ist die Verborgenheit."
- (W157/5-7) "Dieses 'Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heisst, des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des eins."
- (W157/21-30) "Vermutlich ist für uns von allem eiendem, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einer seite in gewisser Weise am nächsten verwandt und anderer seite noch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es schei nen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszu~~denkenden~~ abgründige leibliche Verwand schaft mit dem Tier."
- (W161/33-35) "Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des eins 'geworfen', dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des eins hütet, damit im Lichte des Seins das eiende als das eiende, das es ist, erscheine."
- (W163/24-26) "Das Vergessen der Wahrheit des eins zugunsten des An drangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn der in 'S.u.Z' genannten 'Verfallens'."
- (W165/12) "L'Etre et le plan sind dasselbe."
- (W168/18-21) "Überdies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener."

- das Verfehle im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt."
- (W130/13-20) "'Welt' bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins."
- (W130/26-28) "Das 'In-der-Welt-sein' nennt das Wesen der Existenz im Hinblick auf die gelichtete Dimension, aus der das 'Ek' der Ek-sistenz west."
- (W203/18-23) "Das ekstatische Wesen der Existenz wird deshalb auch dann noch unzureichend verstanden, wenn man es nur als 'Hinausstehen' vorstellt und das 'Hinaus' als das 'Weg von' dem Innern einer Immanenz des Bewusstseins und des ~~xxx~~ Geistes auffasst; denn so verstanden, wäre die Exi-tenz immer noch von der 'Subjektivität' und der 'Substanz' her vorgestellt, während doch das 'Aus' als das ~~xxx~~ Auseinander der Offenheit des ~~xxx~~ Seins selbst zu denken bleibt. Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag im Innestehen im 'Aus' und 'Da' der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west."
- (W205/11-15) " 'Sein' ist in 'Sein und Zeit' nicht etwas anderes als Zeit, insofern die 'Zeit' als der Vorname für die Wahrheit des eins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins ~~genannt~~ und so das Sein selbst ist. weshalb nun aber 'Zeit' und 'Sein'?"
- (K139/33-39 hasta 190/1-2) "El hombre, al conducirse con relación al ente que no es él mismo, encuentra al ente como lo que le sostiene, a lo que está destinado y cuyo dueño, a pesar de toda su cultura y técnica, no podrá ser nunca en el fondo."
- (K191/6-9) "Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el

**HOMBRE**, ya que esta comprensión ES la esencia íntima de la finitud."

(K196/16-21) "El ser-ahí se manifiesta a sí mismo, en la trascendencia como necesitado de la comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental 'se cura' fundamentalmente de que el ser-ahí pueda ser. Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al ser-ahí."

"A la unidad de la estructura trascendental de la íntima necesidad del ser-ahí en el hombre se ha dado el nombre de 'cura'."

(K197/33-36) "La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible -y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia- si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada."

(Gelassenheit/39) "Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt ... Um anzudeuten, dass auf solche Weise dasjenige, was den Horizont das sein lässt, was er ist, noch keineswegs erfahren wird... Wir sagen, dass wir in den Horizont hineinsehen. Der Gesichtskreis ist also ein Offenes, welche Offenheit ihm nicht dadurch zukommt, dass wir hineinsehen ... Das Horizontally ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen ... Der Horizont ist demnach noch etwas Anderes als Horizont. Aber dieses Andere ist nach dem Besprochenen das Andere seiner selbst und deshalb das Selbe, das es ist ..." (Pfullinger 1959).

(W101/33-35 hasta 102/1-14) "Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber

dieses Nichts west als das Sein. Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloss Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Übereilung eines leeren ~~fehlt~~ Scharfsinns nachzugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst. Ohne das ein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltenes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein auch diese ist als die Seinsverlassenheit wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein."

(Muller/58/10-30) "Por consiguiente SER Y TIEMPO significa: El tiempo es la verdad del ser y el ser reposa en su verdad como ésta en él. El ser mismo es el proceso (Vor-gang) hacia su desvelamiento (el tiempo) que, al acontecer en el ente, vela a su vez el ser. LA HISTORIA ES LA VERDAD DEL SER Y A LA VEZ SU NO-VERDAD. El ser 'es' su historia, puesto que es la historicidad de la historia tal como es la temporalidad del tiempo, habiendo menester así de la historia y del tiempo. Esta identidad de ser y verdad y de ser y tiempo, y esta identidad entre verdad y no verdad, desvelamiento y ocultación no significa ~~ix~~ el nivelamiento de estas determinaciones sino sólo su indivisible solididad: el ser que temporaliza la verdad es esta verdad y más que ella, es su historia y más que su historia, y es más que todo tiempo ~~temporaxii~~ temporalizado de sí mismo. Dado que su esencia misma es Physis - en tanto que surgimiento, aparición, desvelamiento, verdad, historia

y, al mismo tiempo, receso, ocultamiento, no-verdad, re-  
tramiento- ..."

Muller/136/25-32 hasta 137/1-25) "En la angustia el ser mismo está  
'presente' en la retracción, como lo que se oculta al sue-  
traerse y ningún ente particular al cual nos aferramos  
para encontrar apoyo y seguridad, puede impedir esta re-  
tracción; por lo contrario: es arrastrado también a su  
torbellino. En tales acontecimientos que llamamos 'dispo-  
siciones' o temples (Stimmungen), el ser está presente  
COMO EL MISMO y no únicamente como entidad de un ente. En  
esta su presencia nos deja comprender el ente, es decir,  
de referirlo a él y a sus posibilidades esenciales, y es  
en virtud de esta referencia que podemos fijar luego el  
ente en un lugar de esencia en el ser, referirlo de un  
modo fundamental de ser ... La disposición no es, pues,  
un acto intencional ni tiene un correlato intencional; no  
concebe ni comprende nada, pero hace posible la concep-  
ción y la comprensión ... No obstante, también se revela  
en ella una 'intencionalidad', a saber: la del ser, que,  
al proceder dirigiéndose hacia nosotros, hace únicamente  
posible algo tal como una conciencia o vida intencional."

(Rosales 199/18-20) "Trascendiendo, el comprender da origen a esquemas  
de verdad que él pone a lo lejos, ante sí mismo. En tan-  
to es tal origen, el comprender es un poder y esos esque-  
mas son lo podido por él. Lo que ese trascenden pone an-  
te sí mismo son esquemas de su propio descubrir y desce-  
rnir, es decir, posibilidades de sí mismo. Ellas rigen  
sobre él, como aquello en vista de lo cual (worumwillen:  
aquello por querer al cual ...) el comprender descubre y  
hace patente. En cuanto tal fundamento del comprender, e-  
llas son posibilidades también en el sentido de condicio-  
nes de posibilidad de la patencia (Ser) de los entes. En

~~En~~ ellas, como reglas de esa potencia, está prescrita a demás la entidad (Leinsheit), es decir, LO QUE cada tipo de ente ha de ser estructuralmente en tanto patente en esa potencia."

(Rosales 199/26-32) "En consecuencia es lícito preguntar si no alberga él -(el comprender)- una peculiar referencia entre Ser y ente. Esa REFERENCIA no es una nada sino el propio comprender, es decir: SER ... ¿En qué consiste esa referencia? En que a partir de esas posibilidades patentes viene a estar patente el ente. Ellas son el FUNDAMENTO del ente en cuanto a su ser."

(Rosales 200/25-34) "¿Qué referencias entre ente y Ser están contenidas en el encontrarse? En este modo de la trascendencia el ente viene a mostrarse en su facticidad y Ser-de-hecho como independiente de la potencia (Ser). Esta es, por su parte en ese sentido, impotente frente al ente. Más aún, como la trascendencia no se crea a sí misma, sino es sólo fácticamente como Ser de un ente humano, la potencia (Ser) se funda de múltiples modos en el ente. Las referencias entre Ser y ente son, en esta dimensión, en cierto sentido inversas que en el comprender: el Ser es fundamento impotente frente al ente, mientras éste es fundamento independiente respecto del Ser."

(Rosales 200/37-39 hasta 201/1-13) "El tercer momento de la trascendencia es también un movimiento hacia un horizonte. Esa potencia constituye el ámbito en el cual los entes intramundanos... pueden hacer frente para un comportamiento del Dasein respecto de ellos. Ese comportamiento no es simplemente un descubrir esos entes, sino tiene las más de las veces el carácter de un absorberse y perderse en ellos, lo cual es un momento constitutivo de cierta no-verdad (impropiedad) del Dasein. En tal comercio entre el Dasein y esos entes reina la tendencia a un ocultamiento del Ser



del DA SIN y por ello de todo Ser en cuanto tal, en beneficio de una ambigua patencia de las cosas. En qué referencia están allí los diversos tipos de entes con sus respectivos modos de Ser? Esas referencias son diversas unas de otras, pero reina entre ellas cierta analogía. En efecto, este modo de la trascendencia (Ser) hace posible que el ente humano y el ente real se entreguen uno a otro y permite así que la mera patencia de éstos encubra el todo trascendental-horizontal, para flotar, entonces, como entes sin fundamento aparente."

(Rosales 201/30-38 hasta 202/1-2) "La unidad y alteridad entre Ser y ente consiste, como hemos visto, por una parte, en la referencia entre lo que es patente por sí mismo y lo que no es patente por sí mismo, sino gracias a aquél. Esa es la referencia entre tal fundamento y lo que se funda en él. Por otro lado, en tanto está así fundado, el ente es, en otro sentido, independiente de esa patencia, mientras ésta, por su parte, es algo no-fundado, impotente, que necesita fundarse incluso en el ente. En tercer lugar, esa patencia permite que el ente humano y los entes no-humanos, absorbiéndose en su referencia mutua, la encubran a ella misma, se vuelvan así pues contra ella como fundamento, mientras esa patencia, dejándose encubrir por esos entes, los abandona a sí mismos, les niega en cierto sentido fundamento."

(Rosales 203/4-7) "El todo trascendental-horizontal (Ser) es la esencia de la finitud humana. Las consideraciones precedentes contienen en efecto indicaciones de que los tres momentos de la trascendencia no son posibles sino en tanto ellos están en unidad. Esa unidad, que yo llama la 'cura' (orige) es la esencia (fundamento) de la trascendencia. En tanto ésta acaece en la forma de la controversia entre Ser y ente, esa unidad es también el fundamento de la diferencia ontológica."