

SER-APARECER-COMPRENDER

Jorge Enrique Pulido Blanco
Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Resumen

El artículo adelanta una discusión crítica alrededor de la conexión entre el planteamiento de la pregunta por el sentido de ser en general y su desarrollo a través de la analítica ontológica de un ente en particular (del Dasein), resaltando con antelación por qué se trata de uno de los principales problemas internos del tratado Ser y tiempo. Sostengo que la elección del Dasein no es arbitraria y que en ningún caso el tratado es la simple caracterización de un ente en su ser; sino el desarrollo cabal de la problemática ontológica. Para esto, abordo la particular declinación del concepto de fenomenología realizada por Heidegger, la cual permite comprender en qué sentido la posibilidad de toda ontología no metafísica reside en el reconocimiento de una dinámica ontofenomenológica estructural; el juego mostración-ocultamiento del ser en el ente. De ahí que sea a través del Dasein, en cuanto entre arrojado a la posibilidad doblemente articulada de mostrarse desde sí mismo a sí mismo, o de mantenerse oculto para sí mismo, que tal dinámica se puede desplegar ejemplarmente.

Palabras clave: ontología fundamental, dinámica óntico-ontológica, dinámica ontofenomenológica, analítica del Dasein.

Recibido: mayo 7 de 2013 aprobado: junio 13 de 2013

BEING-APPEAR-UNDERSTAND

Abstract

This paper advances a critical discussion about the connection between the approach of the question of the meaning of being in general and its development through ontological analytics including an entity (Dasein), highlighting in advance why this is one of the major domestic problems of the treaty Being and Time. Argue that the choice of Dasein is not arbitrary and that in any case the treaty is the simple characterization of an entity in its being, but the full development of the ontological problem. For this, the special board decline of the concept of phenomenology by Heidegger, which allows us to understand in what sense the possibility of any metaphysical ontology resides in recognizing onto-phenomenological dynamic structural demonstration game-concealment of being in the entity. Hence, it is through Dasein, as thrown from the possibility of showing doubly articulated from itself to itself or remain hidden for himself, that such dynamics can be deployed exemplary.

Keywords: fundamental ontology, ontic-ontological dynamic, onto-phenomenological dynamic, analytic of Dasein.

Jorge Enrique Pulido Blanco

Magister en Filosofía y Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia. Profesor asistente de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, ha sido profesor auxiliar de la Universidad Industrial de Santander y de la Universidad Santo Tomás, concentrando su trabajo académico especialmente en la interpretación de la historia de la filosofía griega y en la hermenéutica y la fenomenología. .

Dirección electrónica: jepulido.blanco@gmail.com

SER-APARECER-COMPRENDER¹

Jorge Enrique Pulido Blanco
Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Uno de los principales problemas que surgen de la lectura del tratado *Sein und Zeit*, publicado por Heidegger en 1927, gira en torno a la articulación entre el planteamiento de la pregunta por el sentido de ser en general y el desarrollo que ésta tiene a través de la analítica ontológica de un ente en particular (del *Dasein*). En efecto, la conexión entre *Fundamentalontologie y existenziale Analytik* no es en absoluto evidente, pues *Ser y tiempo*, aparentemente, en ningún momento afronta la cuestión del ser en general y, además, no demuestra suficientemente la pertinencia del *Dasein* para una tal investigación. En esta contribución pretendo argumentar que la elección de este ente no es arbitraria y que en ningún caso el tratado es la simple caracterización de un ente en su ser, sino el desarrollo cabal de la problemática ontológica. Para esto, abordo la particular declinación del concepto de fenomenología realizada por Heidegger, la cual permite comprender en qué sentido la posibilidad de toda ontología no metafísica reside en el reconocimiento de una dinámica ontofenomenológica estructural que posibilita el juego mostración-ocultamiento del ser en el ente. La cuestión es, ahora, cómo la ontología puede traer a la luz la particular movilidad de su objeto temático estructuralmente constituido, también, de sombra. Es

¹ Este trabajo surge dentro del proyecto de investigación titulado “Antihumanismo contemporáneo: la crítica de Heidegger al humanismo”, que desarrolla la Línea de Investigación en “Filosofía Contemporánea” y pertenece al Grupo de Investigación “Devenir” (reconocido por Colciencias en la Categoría A), de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

a través del *Dasein*, en cuanto ente arrojado a la posibilidad doblemente articulada de mostrarse desde sí mismo a sí mismo, o de mantenerse oculto para sí mismo, que tal dinámica se puede desplegar ejemplarmente.

Ser

La obra que lanza a Martin Heidegger a la publicidad (*Öffentlichkeit*) filosófica, *Sein und Zeit* de 1927, da inicio con una cita del *Sofista* de Platón a través de cuyo análisis vamos a introducir la pregunta ontológica fundamental. El texto en cuestión, que se presenta en la obra sin mayores explicaciones, precedido de ningún título y al cual no se vuelve a hacer referencia jamás, reza así:

Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión “ente”; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía. (Platón, *Sofista*, 244 a)

228

De momento, para nosotros no es problema la cuestión relativa a la conexión entre la cita de Platón y el planteamiento de *Ser y tiempo*. Por lo demás, al respecto resultan enigmáticos dos hechos: en primer lugar, la afirmación de Heidegger según la cual el punto de mayor científicidad y rigor ontológicos del pensamiento griego habría sido alcanzado en la filosofía de Aristóteles. Y sin embargo éste dependería ontológicamente del horizonte platónico (Cf. Heidegger, 2009: 24). En segundo lugar, la ausencia de un trabajo explícito, representado en lecciones o publicaciones, en el que emprenda una confrontación con Platón, y una ponderación de su postura ontológica de fondo, de magnitud considerable, hasta la década de los años treinta. Por el contrario, las referencias y la dedicación a Aristóteles son más que sobresalientes (Heidegger, 1985, 1995, 2002, 2005).

La cita del *Sofista* pone de relieve un aspecto esencial: la expresión “ente” (participio activo del verbo griego εἶμί que puede traducirse por “lo que es” o, más literalmente, por “lo siendo”) se usa siempre de una forma natural en la que se da por sobreentendido su sentido; se trata de una expresión comprensible de suyo con la que nos movemos todo el tiempo. No obstante, esta comprensibilidad no deja de mostrar una tensión estructural en la medida en la que pese a comprender lo que quiere decir “ente” (o justamente por ello), no podemos dar cuenta de su significado explícito y concreto y, más aún, la pregunta acerca de dicho significado nos desestabiliza, así como les sucede a los participantes del diálogo platónico. Más que hablar de desestabilización, habría que decir que la pregunta nos suena extraña y lejana y que nos incomoda, pero no la pregunta en cuanto

tal, sino sobre todo la recurrencia de la misma que pudiera provenir de alguno. No obstante, tampoco a nosotros esto nos causa ningún pudor; por decirlo de alguna manera, no sentimos ninguna vergüenza por no saber de un modo explícito lo que quiere decir “ente”. Y además: ¿a quién podría interesarle semejante cuestión tan abstracta, inusual y alejada desde todo punto de vista de los asuntos más apremiantes de la vida? Esta es, pues, también nuestra situación actual tanto ante la palabra “ente”, como ante la cuestión acerca de su significación última. Es por esto que, si es que se quiere preguntar nuevamente por lo que queremos decir con tal expresión, es preciso antes que nada mostrar cuál es su relevancia para nuestra existencia humana concreta. En este sentido, Heidegger nos interpela con base en el fragmento platónico del siguiente modo:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido de ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de “*ser*” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta pro-visional. (Heidegger, 2009: 21)

229

El orden en el que cobra relevancia la pregunta por lo que quiere decir “ente” es, antes que su planteamiento explícito y temático, *el despertar de una comprensión para el modo* en que ésta concierne a la existencia humana. Y es que, como hemos dicho antes, la pregunta sólo tendrá sentido si logramos ver que no es una pregunta entre otras, sino más bien la pregunta que sobre todas las otras puede iluminar, e ilumina ya desde siempre, la existencia humana. Pero quizás este descubrimiento sólo sea posible en el desarrollo de la cuestión y, asimismo, quizás sea su único resultado. Por ahora, sin embargo, tenemos que aplazar este asunto hasta el momento en el que sea decisivo hacer patente la forma concreta en la que ha de ponerse en ejecución la pregunta por el ser. Para preparar su llegada, fijémonos en un detalle que fácilmente puede pasar desapercibido, a decir, aquél que consiste en el paso que plantea Heidegger del desconocimiento de la significación de la palabra “ente”, al hilo de la cita del *Sofista*, a la necesidad de una pregunta por el sentido del ser en general.

Para aclarar este asunto, principal a la hora de comprender la situación problemática que motiva el tratado *Sein und Zeit*, es preciso que abordemos el dogma, articulado en tres prejuicios (“universalidad”, “indefinibilidad”

y “obviedad” del concepto de “ser”), en el que se fundamenta el adormecimiento que mantiene atada la pregunta por el sentido de ser. De entrada hay que señalar que, muy al contrario de lo que podría pensarse, Heidegger no refuta los tres prejuicios que constituyen el dogma según el cual no es necesario elevar a problema filosófico la cuestión de lo que pueda significar ser en general, pero no porque se encuentre inmerso en ellos, ni tampoco porque los ratifique en virtud de su distinguida genealogía (en la que toman posición los planteamientos de Aristóteles, Tomás de Aquino y Pascal), sino sobre todo porque tales prejuicios, además de no decir nada en sentido estricto respecto del ser, son constitutivos de la cosa misma que es motivo de interrogación, de la cuestión del ser. La “verdad” de tales prejuicios, antes que tornar obsoleta la pregunta por el ser, la vuelve más persuasiva y apremiante. Y esto porque, como veremos, en ellos no hace más que ponerse de presente una dinámica óntico-ontológica estructural. Cuando estos prejuicios se asumen explícitamente como caracterización positiva del problema, dejan de ser un dogma y han de convertirse en tema de una dilucidación que haga transparente su inherencia a la problemática de la ontología.

El primero de los prejuicios afirma la universalidad del concepto de “ser”. Mas esta universalidad no es la universalidad de un género en relación con las especies que subsume. La universalidad del ser está mucho más allá de cualquier universalidad genérica, en la medida en que el concepto de ser no hace las veces de un “género” que recoge los diversos tipos de ente. Antes bien, aquí se trata de una universalidad trascendental, de una universalidad que va más allá de cualquier universalidad entitativa, pues de lo contrario estaríamos hablando de uno más de los entes, aunque se lo determine como ente supremo.

Además de un universal trascendental, el ser es, según la tradición, indefinible. Y si definir quiere decir determinar un ente desde su género próximo y su diferencia específica, efectivamente el ser resulta absolutamente indefinible, puesto que no puede concebirse como un ente. El ser no puede ser definido mediante la apelación a un concepto más amplio, mediante un concepto más general, pues estamos hablando del concepto que va más allá de todo género. Esto, a su vez, contiene la imposibilidad de reducirlo a conceptos inferiores (especies). Si optamos por tal proceder, hacemos del ser una entidad. Vemos, pues, que de aquí se derivan anotaciones importantes para la correcta intelección de la pregunta ontológica fundamental, en tanto que permite observar la compleja problematicidad que se esconde en el concepto de ser y, correlativamente, en tanto que hace patente que tal problemática requiere una forma muy peculiar de ser tratada, ya que no es

posible acercarse a ella desde el esquema que tópicamente se ha establecido para todo tipo de tematización. Tanto así que inclusive hablar de “pregunta” por el ser tiene que resultar cuestionable y, en todo caso, necesitado de una explicación ulterior, si es cierto que, como afirma Heidegger, «preguntar es buscar conocer *el ente* en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así» (Ibíd.: 26. Cursivas nuestras).

El último de los prejuicios afirma que ya desde siempre nos movemos en una comprensión de término medio de lo que quiere decir ser². Ciertamente, cuando decimos “esta *es* mi casa”, “ella *es* mi madre”, etcétera, comprendemos sin darnos cuenta y de un modo ingenuo el “es”, sin que sea precisa una ontología explícita para ello. Así pues, en todo comportamiento respecto del ente, respecto de las “cosas del mundo”, subyace una comprensión previa del ser. Sin embargo, Heidegger afirma que

esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión de ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”. (Ibíd.: 25)

231

Con la discusión del dogma que intima a una omisión de la pregunta ontológica fundamental, se ha hecho evidente que la problemática que ésta engloba supone un fenómeno que indica que el ser no puede ser reducido a un ente y que hay que establecer una distinción radical entre lo que nombran los dos términos. Pero asimismo se hace visible que ser y ente se mueven en una conexión de principio en virtud de que ya en el trato más básico con el ente (*lo que es, lo siendo*) se nos ha anticipado una comprensión del “es” y del “siendo”; se nos ha anticipado ya desde siempre la comprensión de ser. La conjunción de esta doble situación, será denominada en lo que sigue bajo el término *dinámica óntico-ontológica*. Con este concepto pretendemos aprehender en su unidad las dos tesis de Heidegger sobre el asunto, a saber: (1) «El ser del ente no es él mismo un ente» y «Ser es siempre el ser de un ente» (Ibíd.: 27 y 30 resp.). Sin embargo, es preciso postergar dos cuestiones que se mostraran más adelante como esenciales, a saber, en primer lugar, la que tiene que ver con nuestra aparente separación de la forma en la que Heidegger hace referencia a la distinción entre ser y ente (diferencia ontológica, *ontologische Differenz*). Más que separación, hay que anticipar

² La discusión de los prejuicios a los que hemos aludido tiene lugar en el §1 de *Ser y tiempo*, ps. 23 a 25.

desde ya que se trata de una conceptualización más amplia en la que se pretende recoger el juego de parte y parte entre ser y ente. Las razones por las cuales Heidegger pese a moverse en tal juego enfatiza la diferencia, serán dadas a conocer en seguida.

A juicio de Heidegger, una de las razones esenciales que hacen precisa una repetición de la pregunta por el sentido ser radica en que, además de que no estamos hablando en modo alguno de una pregunta clara, en el discurso histórico acerca de la cuestión se la ha malentendido como pregunta por el ente. Así, Heidegger denuncia que el olvido de la pregunta por el sentido del ser tiene la razón de su entidad en el olvido de la diferencia ontológica. De suerte que, en la historia de la filosofía, se ha comprendido eso de ser como “ente supremo” (Dios), como “substancia”, como “realidad”, como “yo”, como “Razón”, como “espíritu”, etc., esto es, se lo ha identificado con un (*el*) ente, con el agravante de que se ha omitido, además, la pregunta por el ser de estos entes y, en consecuencia, la pregunta acerca de su pertinencia para la determinación del ser en general. No obstante, la razón de fondo de esta forma de comprender el ser Heidegger no la concibe como un descuido fácilmente superable; no se trata de un error meramente posible y, por tanto, corregible en algún momento, aunque sea en un remoto futuro. De este modo, la confusión del ser con el ente no es ni “corregible”, ni “superable”, ni pasible de ser esquivada, pues es ante todo un *destino* de la existencia humana. No se trata, por tanto, de que en algún tiempo “originario” fue posible relacionarse con el ser en cuanto tal, y no meramente con el ente. No se trata tampoco de que en un estadio futuro de la existencia humana sea posible llegar a la “presencia del ser”. Ante todo se trata de una tendencia positiva, constitutiva e insuperable; aquella tendencia que Heidegger denominó «propensión a caer en el mundo», o también, «el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*» (Ibíd.: 42 y 37 resp.)³.

En segundo lugar se encuentra la cuestión, que como veremos es correlativa, de la conexión entre las dos mentadas tesis heideggerianas, en

³En esta cuestión, nos separamos principalmente de Leyte, quién interpreta el olvido del ser como algo producido en determinada época de la historia (la modernidad) y, correlativamente, como ausente en la comprensibilidad histórica de Grecia. «Así, la historia de la filosofía no dejaría de ser el cumplimiento de un tránsito y su consecuente y posterior disolución: el tránsito que va de Grecia a la modernidad, o de lo antiguo a lo moderno. Si en Grecia la cuestión misma de la filosofía es el ser, pero el ser entendido como el horizonte de la diferencia, la modernidad es el trayecto en el que se reduce esta tensión y se liquida la diferencia a favor de un horizonte absoluto que puede recibir el nombre de ser por lo mismo que “ser” ya no significa nada, es decir, ya no significa “diferencia”, sino “expansión”, “línea” continua e ilimitada a la que también se puede llamar “proceso”.» (Leyte, 2005: 38; también ps. 34 a 41.).

la que será preciso mostrar en qué sentido el concepto de dinámica óntico-ontológica puede dar unidad y ejecutar una reconciliación a primera vista difícil entre estas dos posturas. Al respecto anticipemos también que todo esto sólo será plenamente explicable desde la comprensión del fenómeno *Dasein* como el ámbito que liga lo óntico y lo ontológico y en el que, a su vez, puede reconocerse el origen de su distinción –tema en el que nos adentraremos en la tercera sección de este artículo–; buscamos, pues, el hilo que aúna ser-aparecer-comprender.

De acuerdo con lo dicho, en este punto surge una cuestión de una relevancia capital: ¿Qué sentido tiene la filosofía si aquello de lo que debe ocuparse según Heidegger, de una parte, se le escapa ya desde siempre, y de otra, la confusión del ser por el ente es una tendencia constitutiva del investigar? Por así decirlo, en la respuesta a esta pregunta se decide sobre la vida o muerte de la filosofía si se la concibe como pregunta por el ser. Sin embargo, es preciso observar que esta es una cuestión meramente aparente, pues es ingenuo pensar que tales objeciones pueden cohibir la motivación filosófica ya que, por el contrario, justifican la labor filosófica en tanto que sería el único discurso que puede y debe defender, y también *recordar*, que hay una diferencia esencial entre ser y ente. Y, entonces, es en la afirmación radical de esta diferencia aquello en lo que consiste la filosofía. Y tal es la razón por la cual es preciso que la filosofía de Heidegger enfatice, del juego de la dinámica óntico-ontológica, la diferencia ontológica.

233

Desde esta perspectiva también es posible explicar por qué la pregunta de *Sein und Zeit* no es la pregunta por el ente en cuanto ente, ni tampoco la pregunta por el ser, sino la cuestión del *sentido* de ser en general, pues esa misma tradición filosófica se entendió como tematización del “ser”, sin dirigirse explícitamente a éste y confundiéndolo, por el contrario, con el ente (Cf. *Ibíd.*: 62 a 67; también ps. 130 y 153). La pregunta por el *sentido* del ser quiere decir, entonces: explicitación radical de la diferencia ontológica, como única base sobre la cual puede ser desarrollada una filosofía “científica” entendida como ontología fundamental⁴.

⁴Esta consideración del problema permite desenredar la trabazón conceptual, presente en la introducción al *opus magnum* de Heidegger, entre los términos “ser”, sentido del ser y sentido del “ser”, que ha provocado el escándalo de Erns Tugendhat (1994: 3 a 23). Frente a las críticas en las que el autor denuncia la falta de uniformidad y coherencia en el uso de las comillas y cursivas al interior del planteamiento heideggeriano en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, hay que señalar que su motivo esencial yace en el característico proceder heideggeriano de formular dos pensamientos, o más, en una única expresión. La mirada hermenéuticamente atenta debe aprender a hacerse bifocal, o incluso, si se me permite el neologismo, trifocal, como lo es el pensamiento que pretende conquistar. En esta línea, debe atenderse al hecho de que la pretensión de Heidegger es ganar un horizonte nuevo que, sin

De momento es preciso adentrarse, justamente, en este concepto de *ontología fundamental* (*Fundamentalontologie*), con la intención de comprender a fondo la dinámica estructural entre ente y ser y, posteriormente, la forma en la que ésta *puede* tener un desarrollo concreto. No obstante, no debemos esperar una solución a estas difíciles cuestiones que se formule en un único enunciado determinativo. Toda la problemática que estamos intentando exponer sólo nos será accesible si recorremos a cabalidad el camino que empieza a sernos trazado desde el descubrimiento parcial de sus cuestiones más internas. De esta misma forma, tendremos que volver sobre las dos afirmaciones que comentamos arriba (el ser del ente no es él mismo un ente, ser es siempre ser del ente) para interpretarlas bajo el horizonte que poco a poco se nos abre. De la misma forma también, el concepto pleno de ontología fundamental sólo será ganado cuando, en primera instancia, indiquemos su conexión con eso que Heidegger denomina *analítica existencial* (*existenziale Analytik*) y, en segundo término, cuando mostremos en el apartado final en qué medida ésta llega a su cumplimiento en el análisis ontológico del *Dasein*.

234

Por ontología fundamental entiende Heidegger aquella que se encuentra a la base de las ontologías que investigan el ser de un determinado ente. Las ontologías regionales, por su mismo carácter de consistir en un cuestionamiento acerca del ser del ente, y no un simple moverse en las determinaciones de cierta región de entes, como sucede en las ciencias ópticas, apuntan hacia un horizonte mucho más amplio en el cual su tematización particular se articularía en el circuito más completo y radical de la pregunta por el sentido de ser en general. En consecuencia, la ontología fundamental enmarca una problemática principal sobre la base de la cual, tanto las ontologías regionales como las ciencias ópticas, alcanzan un espacio conceptual y determinativo mucho más amplio y esencial (Cf. Heidegger, 2009: 29 a 32). Sin embargo, este es sólo el sentido *derivado* de ontología fundamental. Un sentido *esencial* de dicho concepto, que es esencial sólo porque explica la primera significación en su carácter derivado, vamos a elaborarlo al momento de tratar de la analítica existencial.

Dicha ontología fundamental, que parte como hemos visto del reconocimiento de una distinción-conexión entre ser y ente, sólo es

embargo, permita repetir la historia de la metafísica occidental. A la postre, el desarrollo conceptual de Heidegger consigue poner al descubierto que la pregunta por el sentido del ser, sólo puede desenvolverse de forma cabal si no deja de entenderse en términos de pregunta por el sentido del “ser”, de «replanteamiento de la pregunta por el sentido del “ser”», esto es, como el intento de pensar originariamente aquello que se mantuvo oculto en el conjunto de las manifestaciones conceptuales de la metafísica occidental sobre el “ser”.

posible, dice Heidegger, si se concibe a sí misma como investigación fenomenológica. La fenomenología que así hace las veces de *método* de la ontología fundamental, no puede ser concebida como una corriente o como una escuela filosófica que se rige por determinadas máximas, postulados o tesis epistemológicas u ontológicas, o por determinados esquemas de análisis. Asimismo, la fenomenología como método de la ontología no puede comprenderse en el sentido trivial de una rama de la filosofía que ofrecería una serie de pautas para llevar a cabo una adecuada investigación que nos conduzca de modo seguro hacia la “verdad”. Antes que todo eso, la fenomenología será importante para la ontología fundamental únicamente en la medida en la que se corresponde con el asunto que a ella le es propio (la pregunta por el sentido de ser en general) y porque no hace otra cosa que resaltarlo con mayor agudeza.

Ser-aparecer

En este apartado nos ocuparemos de resaltar esta correspondencia entre ontología fundamental y fenomenología. El punto cardinal de la exposición, tiene su centro en la interpretación de esa “y” con la que se han puesto en conjunción los dos conceptos. Pues será preciso mostrar que no se trata en modo alguno de una ligazón accidental de dos palabras, sino que ante todo esa “y” señala una sinergia constitutiva, de suerte que el concepto de fenomenología es, en un sentido que tenemos que explicar, un *escorzo* del término ontología fundamental. Ahora bien, el hilo conductor que nos permitirá poner sobre la mesa la sinergia recién señalada acabamos de atarlo en uno de sus extremos al tematizar la referencia bipolar de ente y ser. Es preciso que el otro extremo sea extendido y desplegado hasta su término.

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

De momento, pongamos entre paréntesis esta interpretación tópica e ingenua del papel del “método” en la investigación filosófica. Nuestra intención se dirige a mostrar, por el contrario, que en el caso de la pregunta

por lo que signifique ser, el núcleo de toda la cuestión reside justamente en la caracterización de la forma de acceso que le es propia y, además, *exclusiva*.

La pregunta por el ser es, hasta cierto punto, una aporía radical, una pregunta que no tiene una respuesta y que, además, no puede ser, en sentido estricto, una pregunta. La razón nuclear de esta constitución aporética de la pregunta ontológica fundamental reside en que, en efecto, del ser no podemos tener en ningún caso una “experiencia” directa. Y esto no sólo en el sentido de que el ser no sea pasible de una percepción física-material-y-corpórea, cosa que por lo demás es una trivialidad evidente, sino porque el ser no se da de ninguna manera. En todo caso, el ser nunca se hace presente de una forma expresa. Lo que se da, lo que está ahí, es el ente. Frente a lo que nos comportamos, pensamos y deseamos es ante el ente. En este sentido, si la pregunta por el ser *debe y puede* ser planteada, no tan sólo es preciso *leer* el sentido de ser a través del ente (Ibíd.: 27; Heidegger, 2003: 423); sobre todo es preciso mostrar cómo es posible que el ser se dé, cómo tiene lugar la donación. Esta difícil cuestión, en la que Heidegger en ningún caso se la pone fácil dejándola de lado, es discutida en el parágrafo siete de *Ser y tiempo*. Así, luego de exponer el concepto de ontología fundamental, y de la doble tarea de analítica y destrucción (*Destruktion*) en la que se despliega, Heidegger afirma que:

Con la pregunta conductora por el sentido de ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un “punto de vista” ni a una “corriente” filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el *qué* (*Was*) de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* (*Wie*) de ésta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación de las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas. (Heidegger, 2009: 48)

De este texto (además de ser de utilidad para ilustrar explícitamente la vinculación indisociable que establece Heidegger entre fenomenología y ontología, entre aparecer y ser), vamos a resaltar dos aspectos que, como tendremos oportunidad de sostener, se coimplican mutuamente. En primera instancia resulta significativo el paso que opera Heidegger en el concepto de fenomenología del ‘*Was*’ al ‘*Wie*’. En contraposición a la primera etapa de la fenomenología, en la que con Husserl ésta era determinada como descripción

imparcial de los contenidos de la conciencia (objetos) o como fenomenología trascendental del Yo absoluto (Cf. Pöggeler, 1986: 72), Heidegger concibe lo esencial de la fenomenología no en la tematización y determinación de un contenido quiditativo, sino ante todo como el concepto de un método y, en este sentido, como explicitación del cómo de la investigación filosófica. La fenomenología, en tanto que método *de la* ontología, no consiste en otra cosa sino en ese ‘*Wie*’. ¿Qué significado tiene el paso fenomenológico del ‘*Was*’ al ‘*Wie*’? ¿Qué tiene que ver esto con la cuestión del ser y de su accesibilidad? ¿Qué conexión hay entre ‘*Wie*’ y ser (*Sein*)? Seguramente con el concepto de ser sucede también que éste no puede ser explicado desde un contenido quiditativo, sino que su explicación debe buscarse en otro lugar, pues además en tal contenido ya está puesto previamente como el fondo de su posibilidad (en este sentido: pre-sub-puesto). Lo segundo que cabe resaltar de manera indicativa antes de ir al detalle de la cuestión, tiene que ver con la convicción de Heidegger según la cual la concepción del método fenomenológico debe hallarse de tal suerte arraigada en la ontología fundamental, que sea la que determine el cauce fundamental de sus indagaciones. ¿Cuál es, pues, esa señalada vinculación estructural entre fenomenología y ontología?

237

El mentado párrafo siete de *Sein und Zeit*, cuyo título es «El método fenomenológico de la investigación», puede –y debe– ser tomado como horizonte para comprender la problemática a la que Heidegger pretender hacer frente en toda la obra⁵. Nosotros vamos a acometer esta cuestión poniendo de manifiesto la ambigüedad estructural del concepto de fenómeno (*Phänomen*). Sobre esa base, será posible entender qué es fenómeno en sentido fenomenológico. En el núcleo de toda esta cuestión encontraremos que dicha concepción del fenómeno sólo se gana si la Fenomenología absorbe, por así decirlo, la dinámica óntico-ontológica esbozada arriba.

⁵ Más aún, a juicio de Ainbinder, y de acuerdo con las consecuencias de su análisis, toda la labor del Heidegger de los años ‘20, y principios de los ‘30, puede comprenderse al hilo de la «coimplicación» entre fenomenología y ontología que se establece en dicho párrafo. Véase: Ainbinder, 2008: 17 y ss. Ahora bien, la relevancia de este párrafo es de tal trascendencia para el propósito de *Sein und Zeit* que inclusive la estructura formal a través de la cual se expresa su contenido, se corresponde con el desarrollo ulterior de la problemática ontológica que tiene lugar en la *existenziale Analytik*. Sin embargo, esto no debería sorprendernos pues es, al contrario, la situación propia de un intento de pensar a profundidad un problema de fondo, el que la estructura interna de la problemática tenga que dejarse ver en la superficie de su expresión. He desarrollado este asunto en: PULIDO, Jorge, “Fenomenología de *Ser y tiempo* o la obra como fenómeno”. En: LUNA, José Luis, *Temas y problemas en filosofía contemporánea*. Universidad de San Buenaventura, Bogotá (en prensa: nov. 2013). No podemos dejar de hacer notar el problemático lugar del §7 en la arquitectónica de la introducción a la obra, y de la obra en su conjunto, así como el hecho de que Heidegger *no explicite* de manera contundente su relevancia para la pregunta ontológica.

Del concepto griego de fenómeno, *phainómenon*, es propia una doble significación por vía de la cual es posible una interpretación originaria del concepto. Cabe resaltar que se trata de *una* doble significación y no, por ejemplo, de dos acepciones de una palabra cualquiera. Justamente en la comprensión de la sinergia entre estas dos significaciones y de la interpretación específica que tendremos que hacer de la raíz del “una”, reside todo el problema (de la ontología). En primera instancia, *phainómenon* significa lo que se muestra en sí mismo, lo automostrante. En virtud de su conexión con *pháino* (llevar a la luz, traer a la claridad), dice Heidegger (2009: 49): «Los φαίνόμενα, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes).» Ahora bien, el concepto de fenómeno de esta manera concebido contiene en sí la posibilidad de que lo que se muestra se muestre como lo que él no es en sí mismo; el “ente”, ateniéndose a esta forma de mostrarse, puede tan sólo *parecer* (*scheinen*). En consecuencia, también en el concepto griego de fenómeno reside la significación de lo aparente, de apariencia (*Schein*), de parecer (Cf. *Ibídem*). Tenemos, entonces, que “fenómeno” puede significar: “lo que se muestra en sí mismo”, pero también “lo que se muestra como lo que no es”. ¿Cuál es la conexión de estas dos significaciones, aparentemente incoherentes y yuxtapuestas?

Antes de abordar esta cuestión realicemos algunas precisiones al fenómeno entendido en tanto que apariencia (*Schein*). Fenómeno como *Schein* no debe ser concebido como si *detrás* del fenómeno existiera algo de lo cual éste fuera un *anuncio*, un *síntoma* o un *indicio* de algo que no se muestra, de algo que parcialmente es inaccesible en sí mismo, pero que finalmente terminará por ser desvelado. Pero fenómeno como *Schein* tampoco quiere decir lo que se manifiesta (*Erscheinung*) pero que en su trasfondo presupone algo que en absoluto se muestra, algo a lo cual no concierne el carácter de hacerse patente, como la cosa-en-sí de Kant (2008: B XXVI, B XXVII y ss., B 33 a B 73). *Schein* debe ser entendido, antes bien, en el sentido de lo que se muestra como siendo otra cosa, por tanto, como no siendo lo que se muestra en el mostrarse. La diferencia con la cosa-en-sí de Kant reside en que de *Scheines* es propio el mostrarse-en-sí-mismo, *pero como lo que no es*; el mostrarse de *Schein* es el ocultarse, sin dejar nada atrás, sin suponer algo que no pueda llegar a mostrarse. La cosa-en-sí, por su parte, *no se muestra jamás*. *Schein* es pura mostración que se da, empero, ocultándose. Su mostrarse se reduce a su ocultación. Detrás de este mostrarse como lo que no es no hay nada (no hay ninguna cosa-en-sí). En este orden, la negatividad de *Schein* no es la de lo que se manifiesta escondiendo la raíz de

su manifestación, raíz que nunca llegaría a hacerse patente. La negatividad de *Schein* consiste en que su forma de darse consiste en darse como lo que no es, y nada más. *Schein* es el mostrarse que se muestra en tanto que se oculta, en tanto que se nos esconde y se nos escapa, y, en este sentido, nos engaña. Por tanto, *Schein* tampoco supone la aparición de algo que en absoluto se muestra (“fenómeno” en sentido kantiano), sino que ante todo presupone y se funda en el fenómeno entendido como lo que se muestra en sí mismo. Así pues, dicho con Ainsbinder (2008: 20), «la apariencia es un mostrarse que se encubre como mostrarse, de modo tal que lo que se muestra se retira, se sustrae, detrás de su mostración sin empero desaparecer».

Ahora bien, para dar una explicación de la correlación existente entre las dos significaciones de fenómeno, es preciso que pongamos el análisis recién hecho en conjunción con la dinámica óntico-ontológica. Hasta aquí hemos expuesto tres aspectos inherentes a la problemática ontológica que debemos traer nuevamente a presencia. En primera instancia, mostramos por qué no es lícito confundir el ser con el ente y en qué sentido *hay* una diferencia radical entre ser y ente. En efecto, el concepto de ser está más allá de toda determinación entitativa y, en este orden, el concepto de ser puede ser “definido” formalmente como lo que se distingue de todo ente o, lo que es lo mismo, como una nada de ente. Se hace comprensible, entonces, por qué acerca del ser en cuanto aquello de lo que no se puede hablar, al modo de la lógica y la ontología tradicionales, es mejor “callar”, puesto que la experiencia que aquí está en cuestión resulta inexpresable para esta *peculiar* forma de discurso. «El ser del ente no es él mismo un ente», dice Heidegger. Correlativamente observamos que, no obstante esta escisión de principio, el ser ya se encuentra supuesto en todo trato con entes y en toda determinación del ente. En la significación literal del término “ente”, como “lo que es”, “lo siendo”, ya se encuentra comprendido eso de ser. «Ser es siempre ser del ente», afirma Heidegger. Y es por esta vía (la vía que pasa a través del ente) por la cual tenemos acceso al ser, ya que, y esto fue lo último que señalamos, del ser no podemos tener una experiencia directa. Todo acceso al ser, si pensamos tal acceso al modo como lo tenemos del ente, el cual se nos da sin más y con el cual ya nos las tenemos desde siempre, nos está “cerrado”. Y sin embargo el ser es lo *abierto* pues ya en el trato más básico con lo que es el caso, se nos ha anticipado la comprensión de ser⁶. La reunión

⁶ Heidegger afirma en *Einführung in die Metaphysik*: «Cualquiera sea la forma como se interprete al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como “energeia”, o como eterno retorno de lo mismo, en todos estos casos el ente aparece como ente a la luz del ser.». Citado en: Habermas, 1993: 164.

indisociable de estos tres aspectos que sólo son escindibles analíticamente, la conceptualizamos a partir del término dinámica óntico-ontológica, con la intención de señalar de la manera más palmaria la estructura que aquí se juega. Pero ahora empieza a insinuárenos que esta dinámica, al parecer, no es otra que la que se ha puesto de relieve a propósito del concepto de *Schein*, del insalvable movimiento entre manifestación y ocultamiento en el que consiste el fenómeno, y que eso de ser, *Sein*, no consiste en otra cosa sino en dicha dinámica. Con esto parecería que de un modo arbitrario tomamos partido por una determinada significación de “fenómeno”, olvidando dogmáticamente la que se ha llamado fundamental en tanto que es aquella sobre la base de la cual puede darse el fenómeno como *Schein*. Vamos a mostrar, entonces, cómo *Schein* es el concepto *fenomenológico de fenómeno* y, desde aquí, en qué sentido la dinámica óntico-ontológica es, de consuno, una dinámica ontofenomenológica.

240

Empecemos por esto último. La relación de fundamentación entre fenómeno como lo que se-muestra-en-sí-mismo (*Sich-an-sich-selbst-zeigende*), como lo *patente* (*das Offenbare*), y fenómeno como *Schein*, antes que ser un argumento problemático, debe ser interpretado en un sentido positivo. Pues, en efecto, lo que se da, lo que comparece, es el ente, y nunca el ser. Todo lo contrario: el ser sólo se da desde y en el trato con el ente. El mismo Heidegger ha identificado, lo hemos visto, este sentido de fenómeno como lo patente con el ente. Recordemos el pasaje que citamos hace un momento: «Los φαίνόμενα, “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)». Pero el fenómeno así entendido, *necesariamente* deja por fuera (dicho con más rigor: lo pre-sub-pone), precisamente aquello en lo que se hace visible: la luz del día, la luz. En este sentido, así como ser, *Sein*, sólo nos es dado desde y en la comparecencia del ente, así también *Schein* sólo es posible sobre la base del mostrarse-en-sí-mismo, del fenómeno en sentido originario, pero sin reducirse a éste. *Schein*, así como *Sein*, no es pura patencia, sino también ocultamiento, opacidad.

Mas con esta dilucidación de acuerdo a la cosa, se hace problemática la relación de fundamentación que señalamos antes en torno a las dos posibilidades de *phainómenon*. Tal problematicidad radica en que se trataba de una forma *ingenua* de comprender el fenómeno (como lo automostrante). En efecto, con arreglo a la naturaleza de la cosa, se hace precisa una torsión, una inversión, en la significación doblemente articulada de fenómeno, con miras a ganar un concepto fenomenológico de fenómeno. Pues, si en principio hemos visto de acuerdo a un análisis *formal* cómo el concepto de fenómeno en tanto

lo patente es supuesto en la segunda de las significaciones de que es posible el término, ahora, desde la visualización de la dinámica óptico-ontológica, tenemos que es en virtud de la apariencia, *Schein*, que tiene lugar la patencia, *das Offenbare*. En efecto, pese a que lo que se nos da a simple vista, lo que se muestra, es el ente, éste *es* en virtud de “algo” que no se muestra, de algo que constitutivamente se mantiene oculto, *el ser del ente*, pero que sin embargo es «su sentido y fundamento» (Heidegger, 2009: 55). De este modo, el sentido del ser en general por el que inquiere la pregunta de Heidegger no debe ser buscado ni en el ente que simplemente se nos da, ni en el ente en tanto que ente, sino en el *juego*, en la *dinámica* mostración-ocultamiento, propio de *Schein*.

De este modo, *Schein* y *Sein*, lejos de ser lo inaccesible, o lo dado en presencia ya desde siempre, son conceptos que apuntan, más bien, a un movimiento oscilante e insalvable entre lo que se muestra y lo que se oculta. Así pues, como dice Aibinder (2008: 21), «si el ser es lo inaparente, como lo mostrara la tradición, si no es directamente captable, no lo es porque sea lo que se sustrae a toda aparición posible [...], sino porque aparece siempre como otra cosa, *es* este aparecer como otra cosa, ese no aparecer *leibhaftig*, ese no aparecer sino como apariencia». Con esto logramos una determinación del concepto fenomenológico de fenómeno, que no tan sólo nos ha permitido ver en qué sentido la dinámica óptico-ontológica es asimismo una dinámica interna de la fenomenología, sino que además nos permite comprender el papel de principio del “método” en filosofía, a la vez que deslindar la fenomenología de Heidegger de otras interpretaciones. En palabras de Leyte (2005: 33 y 34; Cf. también 2009: 284 y ss.):

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

Sobre esta base se hace evidente la conexión de principio que se da entre los conceptos de ‘*Wie*’, *Schein* y *Sein*. Para el propósito de este apartado, es relevante que enfatizamos, finalmente, la correferencia entre ‘*Wie*’ y *Sein*, punto desde el que la fenomenología ha de comprenderse como el método de la ontología y en el que la afirmación de Heidegger, que citamos arriba, según la cual la fenomenología no es ni una corriente, ni una disciplina, ni un “método” en sentido instrumental, gana claridad. Según los análisis hechos anteriormente, el paso fenomenológico del ‘*Was*’ al ‘*Wie*’ dado por Heidegger es plenamente coherente con la problemática del ser en general en tanto que eso de ser, manteniendo radicalmente la diferencia ontológica, pero también sobre la base del previo reconocimiento de la dinámica ontofenomenológica recién descubierta, es el *cómo* de la mostración. Por dinámica ontofenomenológica entenderemos en lo sucesivo, entonces: primero, que lo ontológico (ser) es el fenómeno en pleno derecho; segundo, que el fenómeno sólo es accesible (comprensible) como *Schein*, como el juego mostración-ocultamiento (fenómeno en sentido fenomenológico); tercero, la unidad de ‘*Was*’ y ‘*Wie*’, de qué y cómo, contenido y método (unidad de ontología y fenomenología).

Si este es el problemático asunto al que se dedica la investigación puesta en obra en *Ser y tiempo*, cabe sin duda y con toda necesidad la pregunta acerca del efectivo despliegue en torno al cual se explicita la dinámica ontofenomenológica. Hasta tal punto es decisiva esta cuestión que todos los esfuerzos de Heidegger, incluso desde la introducción misma de la obra, están enfocados hacia la búsqueda de una vía que permita penetrar radicalmente hasta las más insondables profundidades de la problemática ontofenomenológica: a dicha búsqueda le da el nombre de *analítica existencial*⁷; a la vía que terminará revelándose la meta, le llama *Dasein*.

Ser-aparecer-comprender

La problemática ontológica ahora empieza a mostrársenos en toda su complejidad. Pero no tan sólo esto. Asimismo hemos ganado indicaciones acerca de cómo ésta debe ser *planteada*. La pregunta ontológica fundamental, la pregunta por el sentido de ser en general, requiere para su elaboración plena del seguimiento riguroso de estas indicaciones. Una de ellas, y la principal para lo que vamos a tratar de momento, reside en que dicha pregunta sólo puede desarrollarse a través del cuestionamiento previo del

⁷ En *Seminarios de Zollikon* (2007: 147 y ss.) Heidegger traza a grandes líneas la historia del término “analítica”, haciendo énfasis en su interpretación en la línea de Kant. El tema es desarrollado por Ainsbinder (2011: 10 a 23) y, con mayor profundidad, por Escudero (2011: 25 a 53).

ser del ente; única base sobre la cual es posible acceder a la respuesta por lo que quiere decir ser en cuanto tal, ser sin más. No obstante, esta cuestión es asimismo altamente problemática en la medida en que el ser se ha insinuado de tal manera que se requiere de mucha cautela en la escogencia del ente previamente a interrogar. Dado que, evidentemente, si queremos hacer justicia a la dinámica ontofenomenológica que acabamos de ver salir a la luz, tal ente no se puede caracterizar por, ni desde, un contenido quiditativo; la índole de este ente no puede consistir en un *qué*. Si la indagación se deja aconsejar de un ente de este estilo, se habrá perdido para siempre como investigación *ontológica*. Porque si bien es cierto que la previa elaboración de un ente, de acuerdo a lo que hemos señalado (pero también de acuerdo a la tradición filosófica en la que, por ejemplo, en Aristóteles la filosofía primera es teo-logía), es un *destino* de la ontología, no es menos cierto que no cualquier ente *puede y debe* entrar en el punto de partida de la misma. El cumplimiento de este destino, así pues, no debe dejarse al azar ni a la casualidad; es justamente aquí donde la investigación fenomenológica ha de estar más alerta, pues en tal cumplimiento, por así decirlo, se lo juega todo.

La cuestión, vista desde otro de los resultados alcanzados hasta el momento, también puede expresarse en los siguientes términos: El asunto realmente problemático no consiste tan sólo en la escogencia de un ente en el que se pueda acceder al ser, pues en rigor esto es propio de todo ente, sino esencialmente en establecer en cuál ente *nos es posible* ver la dinámica ontofenomenológica en la que consiste eso de ser. En *Sein und Zeit* este ente es denominado *Dasein*, el ente que en virtud de su *comprensión* preontológica del ser, *se comprende* a sí mismo y *comprende* el ser de todo otro ente ⁸. De suerte que ahora el asunto al que nos enfrentamos radica en analizar cuál es la índole del *Dasein* y en qué sentido se corresponde con los resultados obtenidos a este punto, para que sea coherente que la indagación ontológica deba introducirse por vía suya. Dos son las preguntas que hay que responder. Por una parte, ¿en qué consiste la relevancia del *Dasein* dentro del circuito de problemas de *Ser y tiempo*? Y por otra, ¿en qué se distingue este ente de todo otro ente que en la tradición filosófica ha sido tematizado en el contexto de la problemática de la ontología? Esta última pregunta, por hallarse fuera de los límites de este artículo, sólo va a ser tematizada de una forma colateral.

A la hora de introducir el concepto de ontología fundamental afirmamos que se trataba, en esa primera presentación, de un sentido derivado que

⁸ Heidegger se refiere esto con la expresión primariedad óntico-ontológica del *Dasein*. Nosotros buscamos poner de manifiesto que la preeminencia del *Dasein* sólo se vislumbra plenamente cuando se repara en su carácter onto-fenomenológico, un carácter que, como corresponde con el ocultarse del fenómeno, tiene que resultar el menos evidente.

debería desarrollarse con mayor profundidad en contraste con un sentido esencial del término. En este apartado nos adentramos en el desarrollo de este asunto, si bien es cierto que su elaboración completa sólo podremos realizarla en una investigación mucho más amplia.

Dejando un poco de lado esa primera exposición literal, y ateniéndonos sobre todo a la exposición realizada en el apartado anterior, ontología fundamental quiere decir: elaboración de la pregunta por el sentido de ser en general en términos de una presentación de la situación ontofenomenológica que le es propia, a través del cumplimiento del destino inherente a la posibilidad del planteamiento de dicha pregunta que como elaboración de un ente en su ser, exige que el *Dasein* sea determinado en su ser en virtud de que es el ente en que tal situación puede mostrarse fenomenológicamente. Ahora bien, la dilucidación ontológica de tal ente (del *Dasein*) con miras a la problemática ontológico-fundamental es denominada por Heidegger *analítica existencial* (*existenziale Analytik*). Veamos en qué consiste la primariedad del *Dasein* para la problemática ontofenomenológica, para lo cual es una exigencia abordar el *factum* de la existencia en común, su carácter impropio y la forma en la que todo ello remite a la estructura ontológica ambivalente del *Dasein*, la tendencia de su sí-mismo a la enajenación...

244

Cuando nos fijamos en el modo más usual y común en el que estamos en el mundo es fácil reconocer la presencia de “los otros”, de los “demás”. Nos damos cuenta de que hay otros con quienes compartimos el mundo y con los cuales “tropezamos” desde aquello que realizamos, y desde aquello en lo que estamos. Siguiendo el ejemplo de Heidegger: «El campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca anclada a la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también como “embarcación ajena”, señala hacia otros» (Heidegger, 2009: 143). De modo que desde el trato más básico que tenemos con y en el mundo, se nos pone de manifiesto el hecho de que convivimos con otros, de que nuestro mundo es un mundo en común (*Mitwelt*), un mundo compartido.

Ahora bien, si recordamos el “principio” implícito en Ser y Tiempo, según el cual los comportamientos ónticos tienen su raíz en estructuras ontológicas de carácter existencial, es preciso que nos preguntemos, de un lado, en qué forma comparecen estos “otros”, y de otro lado, cómo ha de comprenderse ontológicamente el hecho concreto y fáctico de la pertenencia de los otros al mundo que yo también habito. En primer lugar, los otros no se nos muestran de inmediato como ejemplares de un género (como otros homo sapiens sapiens, por ejemplo), ni como representaciones del pensamiento.

Tampoco comparecen como cosas que están ahí, ni como objetos de uso. La forma en que se nos presentan los demás es completamente diferente a las mencionadas en la medida en que los otros, y sólo los otros, se nos aparecen en el modo del ser tal y como nosotros mismos somos (Cf. *Ibídem*); se nos presentan, entonces, como aquellos con los cuales compartimos la misma forma de ser. En consecuencia, ese término “otros” no podemos concebirlo ya como los que no soy “yo”, como aquellos a los cuales yo no pertenezco, ni como los demás aparte de mí. Esos “otros” son también aquellos de los que uno mismo hace parte, aquellos que lo implican a uno de algún modo, y aquellos de los que en principio uno mismo no se distingue. Pues bien, a este modo en el que comparecen los otros Heidegger le da el nombre de coexistencia (*Mitdasein*). ¿Cómo es posible entenderla desde un punto de vista ontológico?

El convivir y la coexistencia son descubiertos desde el trato más básico que tenemos con el mundo. Desde lo que realizamos y hacemos hay una señal hacia los demás: la mesa la hizo el carpintero, la camisa la regaló tal amigo y la usé en el cumpleaños de aquél conocido, etc. Según Heidegger, estos fenómenos tienen su condición existencial en que el *Dasein* es tan originariamente sí-mismo como ser-con (*Mitsein*); el *Dasein* desde su propia constitución ontológica se muestra como referido a los otros, como constituido por el convivir (el ser) con ellos. Y así, sólo porque los otros se encuentran en algún sentido ya desde siempre abiertos en su ser para el ser del *Dasein* (es decir, en virtud de que aquí se juega una co-apertura de carácter ontológico), puede llegar a darse el trato, la relación y el comportamiento fáctico, concreto y óntico hacia los otros y de ellos hacia mí. Analizando la concreción de estos comportamientos y relaciones de la facticidad del convivir plantearemos lo esencial de la primariedad ontofenomenológica del *Dasein*.

Lo primero que resalta Heidegger es la tendencia y necesidad, a veces incluso implícita, del convivir a distanciarse de los demás y a buscar apartarse de lo que es el uso. También en la intención de llegar al nivel de los otros o de mantenerlos sometidos y sumidos al dominio se pone de presente la inclinación a la distancia que impera en la cotidianidad del *Dasein*. Esta tendencia a la distancialidad (*Abständigkeit*) supone que constantemente el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros, que ya se ha entregado a la apertura predemarcada por la existencia en común y que la existencia propia se realiza con miras a los otros. De este modo, mi *Dasein* no es en realidad “mío” sino que ya ha configurado la comprensión interpretativa del mundo desde lo que *se dice, se cree, se desea y se espera*. La apertura del mundo se ha realizado ya desde siempre desde ese fenómeno que Heidegger llama *el se, el uno (das Man)*. En palabras del filósofo alemán (*Ibíd.*: 146):

[...] El Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquiera puede reemplazarlos. Lo decisivo es el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto ser-con, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” –así llamados para ocultar la esencial pertenencia a ellos- son los que inmediata y regularmente “*existen*” en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “*se*” o el “*uno*”.

246

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

En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser. (Ibíd.: 146-147)

Ahora bien, los fenómenos recién descritos constituyen, en su articulación, esa estructura de ser que en el *opus magnum* es reconocida como la *publicidad* (*die Öffentlichkeit*) del uno a través de la que éste aligera el ser del *Dasein* propio y, con esto, lo excusa de la posibilidad y necesidad de empuñarlo por sí mismo. En la publicidad es en donde se juega la apertura del co-Ahí y de la co-mundaneidad⁹ y, por tal razón, esta estructura debe reconocerse como ontofenomenológica.

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad”. *Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las “cosas”, ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible para todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera. (Ibíd.: 147. Cursivas nuestras)

En la medida en la que configura la interpretación que lleva a concreción la apertura estructural del co-Ahí del *Da-sein*, la publicidad es un fenómeno *positivo* y altamente importante para comprender de una manera ontológica adecuada la constitución de ser del ente que somos nosotros mismos y, a una con esto, la problemática pura de ser que desarrolla la ontología fundamental. El uno, como modo de ser del *Dasein* cotidiano en el que es llevado a realización el ser-con-en-el-mundo, es, asimismo, un fenómeno *positivo* que contribuye a una comprensión plena y concreta del ser de este ente. El uno no es en absoluto un fenómeno negativo con el que Heidegger critique la decadencia del convivir humano, sino que ante todo debe decirse de él que es el “sujeto más real”, el “*ens realissimum*”. La publicidad del uno es, así, un fenómeno plenamente fenomenológico, y esto quiere decir que por medio suyo puede traerse a luz esa dinámica en la que consiste ser cuando se lo diferencia radicalmente del ente, esto es, cuando se lo entiende en el juego constante que mantiene con éste. En el uno se da un movimiento originario de mostración-ocultamiento. En este sentido podemos leer el siguiente texto de Heidegger (Ibíd.: 148. Cursivas nuestras):

Ciertamente que el uno, de la misma manera que el *Dasein* en general, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. *Mientras más ostensiblemente se comporta el uno, más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada*. A una “visión” óptico-ontológica imparcial, el uno se revela como el “sujeto más real” de la cotidianidad. Y si no es accesible al modo

⁹Sobre estos conceptos véanse los capítulos III y IV de *Ser y tiempo*.

de una piedra que está-ahí, esto no decide en lo más mínimo acerca de su modo de ser. No debe decretarse precipitadamente de este uno que no es “propriadamente” nada, ni se debe abrigar la opinión de que el fenómeno queda ontológicamente interpretado cuando se lo “explica”, por ejemplo, como la consecuencia del estar-ahí de varios sujetos reunidos. Sino que, por el contrario, *la elaboración de los conceptos de ser debe regirse por estos irrecusables fenómenos.*

En el uno, como forma primaria de darse del *Da-sein*, tiene lugar un contramovimiento a la ocultación, de igual originariedad ontológica, en la que este ente se da como otra cosa, a saber, en enajenación de su ser más propio; el *Dasein* se esconde a sí mismo este darse como otra cosa: de la constitución ontológica del *Da-sein* es propia una tendencia a ocultar el ocultamiento en el que se mantiene su propio ser. El *Da-sein* es el fenómeno en sentido fenomenológico, su primariedad es *ontofenomenológica*. De suerte que, recordando las palabras de Heidegger, «se nos ha mostrado que la analítica ontológica del *Dasein* en general constituye la ontología fundamental» (Ibíd.: 14).

248

Con lo anterior, ha sido especificada de un modo conciso la primariedad del *Dasein* para la ontología. De lo que se trataba era, pues, de mostrar la raíz de esta primariedad. Dicha radicalidad se alcanza señalando que la primariedad del *Dasein* para la problemática ontológica fundamental consiste en que el *Da-sein* se encuentra “instalado” ya desde siempre en la dinámica ontofenomenológica de mostración y ocultamiento y que tiene dicha “instalación” como el destino más propio de su ser. Así, eso de *Da-sein* no quiere poner de relieve otra cosa sino aquella situación de la existencia humana que consiste en estar referida al ser (y a lo ente). La analítica existencial del *Dasein* permite, entonces, desplegar la dinámica ontofenomenológica, pues ésta en sí misma no puede ser objeto de un discurso que vaya más allá de su reconocimiento. Con todo, la legítima y necesaria exigencia de una fundamentación suficiente del carácter impostergable de dicho reconocimiento, sólo agudiza la convicción de que es justamente aquí donde la investigación se inicia.

Referencias bibliográficas

- AINBINDER, Bernardo (2008). Wiewiel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno. *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, N° 6, 2008, España (ps. 13 a 48).
- AINBINDER, Bernardo (2011). *De la filosofía trascendental a la ontología fundamental*. Ainbinder, Bernardo (Ed.), *Studia heideggeriana*, Vol.1. Teseo: Buenos Aires (ps. 10 a 23).

- ESCUADERO, Jesús Adrián (2011). «La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant». *El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger*. En: Ainbinder (2011), Op. Cit. (ps. 25 a 53).
- HABERMAS, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Edición de W. Bröcker y Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, Martin (1995). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ed. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Ed. M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción castellana por Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Ed. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, Martin (2009). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Trotta: Madrid.
- KANT, Immanuel (2008). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid. 249
- LEYTE, Arturo (2005). *Heidegger*, Alianza, Madrid.
- LEYTE, Arturo (2009). *Hegel y Heidegger: “Fenomenología del espíritu” y “fenomenología del tiempo”*. En: Rocha, Alfredo (Ed.), *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Ediciones Uninorte, Barranquilla (ps. 282 a 308).
- PÓGGELER, Otto (1986). “Fenomenología-filosofía trascendental-metafísica”. En: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque, Alianza, Madrid (ps. 72 a 92).
- TUGENDHAT, Ernst (1994). *La pregunta de Heidegger por el ser*. En: *Revista de filosofía*, 3ª época, Vol. VII, N° 11, Editorial Complutense, Madrid (ps. 3 a 26).