



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

Acerca del comprender (*Verstehen*) como modo de apertura del *Dasein*

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Dennisse Díaz Duarte

Profesor Guía: Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile

Diciembre 2022

A Raül

Índice

I. Introducción.....	4
II. Análisis previo: Constitución fundamental del <i>Dasein</i>.....	7
A. Camino hacia la analítica existencial del <i>Dasein</i>	7
B. El <i>Dasein</i> habita el mundo ocupándose: primer momento estructural.....	11
C. El <i>Dasein</i> cotidiano: segundo momento estructural.....	15
i. Coestar y coexistencia.....	16
ii. Respuesta al quién del <i>Dasein</i> cotidiano: el uno.....	19
D. Estar-en (<i>In-sein</i>) del <i>Dasein</i> : tercer momento estructural.....	20
E. Síntesis del capítulo.....	30
III. Comprender como modo de apertura del <i>Dasein</i>.....	33
A. Sobre la Aperturidad (<i>Erschlossenheit</i>).....	33
i. Contexto anterior a <i>Ser y tiempo</i>	33
ii. Conceptualización de la Aperturidad (<i>Erschlossenheit</i>) en <i>Ser y tiempo</i>	35
iii. Relación entre la aperturidad y la verdad	39
a. Concepto originario de verdad: función del <i>logos</i> y la <i>aletheia</i>	39
b. Consolidación de la verdad como aperturidad: el <i>Dasein</i> es en la verdad..	43
iv. Aperturidad (<i>Erschlossenheit</i>) y Resolución (<i>Entschlossenheit</i>).....	47
B. Acerca del Comprender (<i>Verstehen</i>).....	51
i. Contexto en la analítica existencial y ámbito definitorio.....	51
ii. Posibilidad, arrojamiento y proyección.....	54
iii. Formas de acceso al ser en el comprender.....	61
iv. Explicitación del comprender: la interpretación (<i>Auslegung</i>).....	63
a. Estructura de prioridad.....	65
b. Enunciado e interpretación.....	69
v. Contexto en la obra heideggeriana en el comprender: la intuición hermenéutica..	71
vi. Tiempo y cuidado en el comprender.....	81
IV. Conclusiones.....	90
V. Bibliografía.....	95

I. Introducción

El tratado *Ser y tiempo* apareció publicado, por primera vez, en la primavera del año 1927, en el *Anuario de Filosofía e Investigaciones Fenomenológicas (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*, editado por Edmund Husserl. Inicialmente, la idea del autor era publicar esta obra en dos partes. La primera correspondía a la interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte de posibilidad de la pregunta por el ser; y, la segunda, decía relación con los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad. Sin embargo, en el texto de 1927 sólo se publicó una parte de la primera sección.

En el comienzo de la obra *Ser y tiempo*, inicia Martin Heidegger con un epígrafe recogido del *Sofista* de Platón, que es el siguiente “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” (*El sofista*, Platón, 244a)¹.

Esta referencia al pensador griego no es incluida al azar, sino que, quiere significar una serie de elementos que permitan plantear la necesidad de reformular la pregunta por el ser, específicamente, por el sentido del ser. En este entendido, el autor manifiesta que en la actualidad no hay respuesta para lo que se quiere decir con la palabra “ente” y que, por tanto, esta aporía o falta de comprensión de la expresión “ente” exige abordar nuevamente esta pregunta. Se puede observar que el epígrafe alude a Platón y, por extensión, a la filosofía griega. Esto permite concluir que Heidegger tenía en cuenta el origen de la filosofía en Grecia y que, por lo tanto, la reestructuración o replanteamiento de la pregunta debía darse mediante un diálogo o confrontación con los griegos.

En la primera parte, primera sección de *Ser y tiempo*, en la Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*, Heidegger reitera que la pregunta fundamental es por el sentido del

¹HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid, Editorial Trotta, p. 21.

ser y esta debe ser dirigida o interrogada al ente que en cada caso es el suyo propio, el *Dasein*. La razón por la cual el autor dirige la pregunta hacia el *Dasein* radica en que éste es el único ente que tiene comprensión de ser. En base a ello, desarrolla una analítica existencial del *Dasein*.

A partir de esta consideración sobre el fundamento planteado en el tratado *Ser y tiempo*, la presente investigación no pretende hacerse cargo del camino por el cual el autor intenta introducirse a la formulación de una posible respuesta de las preguntas planteadas, sino que, se hará un estudio más acotado dentro de lo que él denomina la analítica existencial y, en específico, uno de los existenciales fundamentales llamado comprender (*Verstehen*) visto a la luz de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*.

Para abordar la temática esbozada, el presente estudio se dividirá en dos capítulos. El primero denominado *Análisis previo: Constitución fundamental del Dasein*. Este pretende poner en contexto el proyecto planteado, para lo cual se explicará en qué consiste la analítica existencial, cuál es la constitución fundamental del *Dasein*, cuáles son sus momentos estructurales y la importancia de abordar a este ente a través de su modo de ser para lograr el cometido de esta investigación.

El segundo capítulo, se denomina *Comprender como modo de apertura del Dasein* y se dividirá a su vez en tres apartados. En el primero se hará una explicación y análisis de la Aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, situando su conceptualización desde textos previos a *Ser y tiempo*, la relación que existe entre aperturidad y verdad, así como entre aperturidad (*Erschlossenheit*) y resolución (*Entschlossenheit*). En el segundo apartado se hará una tematización exhaustiva del existencial comprender (*Verstehen*) en donde se planteará su conceptualización en *Ser y tiempo*, los elementos que conforman este existencial dentro de los cuales se incluyen la posibilidad y el proyecto, los que serán visto a la luz de la condición de arrojado y la historicidad. También, se hará una explicación sobre la interpretación (*Auslegung*) como una explicitación del comprender, en la que se abarcará la estructura de prioridad y el enunciado. A continuación, se hará referencia a la forma en que Heidegger comprendía este existencial en los textos previos a *Ser y tiempo* para llegar a consolidar su concepto vigente. Y, como última parte de este acápite, se establecerá la

relación entre el tiempo y el cuidado en el comprender (*Verstehen*). Finalmente, en el tercer acápite, se hará una síntesis de lo referido en todo el capítulo explicitando y desarrollando el comprender en la aperturidad del *Dasein*.

La principal fuente sobre la cual se basará esta investigación es *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Se complementará con textos precedentes y posteriores a este tratado, además con explicaciones de algunos comentadores y/o investigadores de los asuntos tratados.

II. Análisis previo: Constitución fundamental del *Dasein*

A. Camino hacia la analítica existencial del *Dasein*

En la etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein* que hace Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, se intenta conducir un camino que guiará al lector hacia un examen para abordar la pregunta por el ser y cuál es el sentido de éste. Como forma de inmiscuirse en el análisis, el autor plantea que se debe preguntar al único ente que, por su constitución fundamental, tiene comprensión del ser, que es el *Dasein*. Sin embargo, la presente investigación no remite de forma directa hacia la pregunta por el ser, sino que se dirige hacia una exposición y explicación desde la analítica existencial del *Dasein* hacia sus elementos constitutivos fundamentales.

Para aproximarse a la analítica existencial, se debe aludir a los modos o estructuras que constituyen al *Dasein*. En este sentido, de acuerdo con Adrián, en su *Guía de lectura de Ser y Tiempo*, esta analítica refiere al “estudio de las estructuras ontológicas fundamentales o de los modos de ser propios del *Dasein*”².

Como primer acercamiento directo al análisis de las estructuras del *Dasein*, se debe hacer alusión a qué entiende Heidegger por tal ente. Una de las explicaciones que ha dado el propio autor, y que en este trabajo se considera de las más precisas, se encuentra contenida en una carta enviada por el filósofo a Jean Beaufret y que, a su vez, es mencionada y traducida por Acevedo en su artículo *Apertura o estar en la verdad. Heidegger*, en que se indica que “*Dasein* es una palabra clave de mi pensamiento; también da lugar a graves errores de interpretación. *Da-sein* no significa para mí “¡heme ahí”! sino, por el contrario, si puedo permitirme decirlo en un francés quizás imposible: “ser el ahí”. Y “el ahí” es, ni más ni menos, que ἀλήθεια [*alétheia*]: abierto sin retracción – apertura”³.

Otra de las definiciones del término, que este trabajo considera como precisas, es la que se encuentra en los *Seminarios de Zollikon*, sesión del 8 de septiembre de 1959, en el auditorio

²ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Barcelona, Editorial Herder, p. 98.

³ACEVEDO, J. 2022. “Apertura o estar en la verdad. Heidegger”. *Revista de Humanidades* N° 46. ISSN: 07170491 DOI: 10.53382/ISSN.2452-445X.603, p. 49.

del Burghölzli de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich, en que Heidegger expone que “el existir como Da-sein significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste”⁴.

De la lectura de esta conceptualización del término, queda de manifiesto que el *Dasein*, al percibir las significaciones de las cosas/entes, tiene una comprensión preontológica del mundo y que, a su vez, es interpelado por estas cosas del mundo para que éste tenga acceso a ellas, manifestándose una evidente comprensión del ser en el *Dasein*.

En ambas definiciones del término *Dasein* queda patente un ámbito de apertura que constituye a este ente y posibilita dicha comprensión del ser. Así, Rivera en su *Comentario a Ser y tiempo, Volumen II*, indica que la apertura del *Dasein* lo abre en cinco direcciones, a saber: al mundo, a las cosas del mundo, a los demás *Dasein*, a sí mismo y al ser en general⁵.

En este entendido, queda determinada de forma precisa la idea que tiene Heidegger cuando se refiere al *Dasein* y a la cual este trabajo se atenderá en adelante.

Luego, en concordancia con el análisis del autor, en el párrafo 9 de *Ser y tiempo*, se menciona que de la caracterización de este ente como *Dasein* se derivan dos aspectos fundamentales. El primero es que la esencia del *Dasein* consiste en su existencia (*Existenz*)⁶. El segundo, es que el *Dasein* es en cada caso es el mío (*Jemeinigkeit*).

En relación con el término “existencia”, aclara Heidegger que no debe entenderse como la tradicional “*existentia*” que responde al modo de ser de los entes que no son el *Dasein*, sino que debe entenderse como “*Existenz*”, como el tener-que-ser (*Zu-sein*), que manifiesta la

⁴ HEIDEGGER, M. 2006. *Seminarios de Zollikon, Seminario del 8 de septiembre de 1959*. Traducción Ángel Xolocotzi. México, Editorial Herder, p. 46.

⁵ RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo, volumen II, primera sección*. Santiago, Ediciones UC, p. 18.

⁶ El uso del término *Existenz* corresponde a la explicación dada por el mismo autor al hacer la distinción entre la existencia del *Dasein* y la ‘*existentia*’ de los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* y que en lo sucesivo del tratado los referirá como estar-ahí (*Vorhandensein*). Cfr. Párrafo 9, *Ser y tiempo*.

facticidad o la forzosidad del tener que ser⁷. Se trataría, en definitiva, de una expresión ontológica destinada única y exclusivamente al *Dasein*, puesto que expresa su ser.

En *Carta sobre el humanismo*, del año 1949, dirigida por Martin Heidegger a Jean Beaufret, el filósofo alemán explica la manera en la que debe entenderse el término “existencia” en *Ser y tiempo*. Sobre este punto, señala que debe ser comprendida como ex – sistencia, lo que implica un estar fuera o salir de sí mismo, esto en dirección hacia la verdad del ser, en la apertura. En esta carta, el autor manifiesta que “la frase que dice «el hombre ex – siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la «esencia» del hombre”⁸.

De acuerdo con lo explicado, el término existencia para Adrián consiste en que “el *Dasein* es algo que se halla sometido a un constante proceso de realización o, lo que es lo mismo, no es algo que esté ahí delante de nosotros, simplemente presente (*vorhanden sein*), sino algo «esencialmente» inacabado que tiene que ser en cada caso”⁹. En esta referencia, también se desprende la forzosidad del *Dasein* de tener que ser o su facticidad.

A partir de este carácter del *Dasein*, se debe entender que este ente está en un constante proceso de realización de su existencia, cuidándose o preocupándose de ella o, lo que también es posible, descuidándose o despreocupándose de ella, pero ineludiblemente existiendo.

Por otro lado, el segundo carácter fundamental del *Dasein* consiste en su cadauneidad (*Jemeinigkeit*). Esto quiere decir “el hecho de que la existencia es en cada caso la mía (*je meine*), el hecho de que el *Dasein* se juega su propia existencia en cada acto de realización (*Vollzugsakt*), el hecho de que el *Dasein* tiene que ser (*Zu sein*)”¹⁰. Se trata de una remisión del *Dasein* al propio *Dasein* en el sentido de que es en cada caso el suyo propio. No debe ser entendido como una generalidad, sino que comparece de manera casuística, es “esencialmente individual”¹¹. Así, el *Dasein* al ser en cada caso propio y al jugarse su ser, se

⁷ Cfr. HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 459.

⁸ HEIDEGGER, M. 2018. *Hitos*, “Carta sobre el ‘Humanismo’” de 1949. Traducción por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Editorial Alianza, p. 269.

⁹ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo. Vol.1*. Ob. Cit., p. 151.

¹⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹¹ RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo, volumen II*. Ob. Cit., p. 21.

asume como una posibilidad que puede devenir en la propiedad (*Eigentlichkeit*) o la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Esto significa, a su vez, que al asumirse como una posibilidad, ya tiene una comprensión de su ser de alguna manera.

Teniendo en consideración lo anterior, Heidegger manifiesta que el *Dasein* debe ser puesto en cuestión y al descubierto a partir de su “indiferente inmediatez y regularidad”¹². Es inmediato porque no se requiere un esfuerzo particular para estar en este modo de ser, pues siempre se está en él. Y, es regular, porque la mayor parte de las veces ya se encuentra en ello. Heidegger a este modo inmediato y regular del *Dasein* lo denomina cotidianidad (*Alltäglichkeit*) o medianidad (*Durchschnittlichkeit*); éstas forman parte de una estructura *a priori* del *Dasein*. La cotidianidad refiere a la manera en que el *Dasein* se encuentra y habita inmediata y regularmente el mundo. Esta cotidianidad se funda en el estado interpretativo público del uno. La medianidad, por su parte, consiste en la habitualidad o regularidad en que el *Dasein* cotidiano se mueve, es decir, el modo impropio de relacionarse con el ente intramundado a partir de la publicidad del uno. Es en este sentido en que el autor suele utilizar el término cotidianidad media o de término medio.

A partir de esta explicación acerca de las características del *Dasein*, las razones por las cuales el autor se vale de este ente para abordar la pregunta por el ser y el modo en que inmediata y regularmente se encuentra en el mundo, se explicará su constitución fundamental *a priori*, la que puede sintetizarse como el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Este cometido se realiza con la finalidad de encaminarse al planteamiento de fondo de este trabajo, que es el análisis del comprender (*Verstehen*) como modo de apertura del *Dasein*.

Esta estructura fundamental debe entenderse como un fenómeno unitario que consta de tres momentos estructurales. Estos son: el mundo, en cuya tematización se indaga su estructura ontológica y los tipos de entes que comparecen en éste; el *Dasein* cotidiano, que es el ente que comparece en el mundo; y, el estar-en, que refiere a la aperturidad del *Dasein* y a las distintas formas modales en que éste *es* en su mundo. Heidegger aclara que esta estructura

¹² HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 65.

no refiere a que el *Dasein* se encuentra espacialmente en el mundo como un ente que meramente está-ahí, sino que, más bien, habita su mundo.

B. El *Dasein* habita el mundo ocupándose: primer momento estructural

Entre los párrafos 14 a 24 de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger realiza una explicación sobre el mundo (*Welt*), que sería el primer momento estructural de la constitución fundamental del *Dasein*. Este ente es puesto al descubierto en su cotidiano estar-en-el-mundo, es decir, en la manera en que habitualmente se encuentra ocupado y la forma en que comprende el mundo que habita.

El autor ha definido el mundo como “«aquello *en lo que*» «vive» un *Dasein* fáctico en cuanto tal”¹³. Esto hace referencia al trato que tiene el ser humano con las cosas del mundo.

Se advierte que, el fenómeno del mundo no debe ser entendido en el sentido de un espacio físico en el cual se encuentra puesto el *Dasein* como algo que meramente está-ahí, sino que, refiere a la forma en la cual el *Dasein* se encuentra absorbido en las cosas, en el trato cotidiano con éstas¹⁴. Se trata, más bien, de una dimensión vivencial la que, en términos de Adrián, consiste en el horizonte “en que se desarrolla la vida del ser humano desde la triple modalidad de su trato con las demás personas en la esfera del mundo compartido (*Mitwelt*), del uso que se hace de las cosas en el mundo circundante (*Umwelt*) y del mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias de cada individuo particular (*Selbstwelt*)”¹⁵.

Heidegger deja en claro que el fenómeno del mundo y su relación con el ser humano no responde a una estructura de sujeto-objeto como se ha intentado explicar en otras filosofías, sino que, el *Dasein* se encuentra ya siempre inmerso en el uso y ocupación de las cosas del mundo y esa es la manera en que se encuentra habitando el mundo. No obstante, evita utilizar

¹³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 87.

¹⁴ Heidegger se refirió en el párrafo 9 al modo de ser de los entes que están meramente ahí, que son pura presencia (*Vorhandensein*) y que están-ahí sin afectarnos, en contraposición a los entes a-la-mano o útiles (*Zuhandensein*) que nos afectan o nos importan y en ellos nos tenemos que habérmolas atendido que pertenecen al ámbito de la ocupación.

¹⁵ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 183.

el término “cosas” porque puede inducir a equívocos o ser asimilado como se ha entendido en otros pensamientos filosóficos.

Para aclarar el término del que se valdrá el autor para referir a los entes del mundo, recurre a la manera en que los griegos entendían las “cosas”. Explica que, frente a la idea de cosa o valor, el concepto griego de *pragma* (πράγμα) es el adecuado para dar cuenta de los entes tal como aparecen inmediata y regularmente en la vida cotidiana. La palabra *prágmata* (πράγματα) es el plural de *pragma*. El trato con los *prágmata* es la *práxis* (πράξις), que equivale al trato que el *Dasein* tiene con los entes en la ocupación cotidiana. Heidegger traduce el término *prágmata* con la palabra alemana *Zeug* que refiere a útil, un ente que comparece en la ocupación y que esencialmente es para-algo.

Ortega y Gasset, en su obra *El Hombre y la Gente*, también alude a los *prágmata*, aunque de una manera más precisa. Expresa que “una cosa en cuanto *práγμα*, es pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para...*”¹⁶, luego agrega “(...) es un asunto en que andar, algo que, más o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*”¹⁷.

El modo de ser de estos entes es el estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*). Así, en nota del traductor de *Ser y tiempo*, Rivera explica que este modo de ser consiste en su disponibilidad y “expresa el modo de ser de aquello con lo cual nos las habemos en el uso cotidiano, un modo de ser que se caracteriza particularmente por no llamar la atención y por no mostrarse como enfrentado a nuestro propio ser”¹⁸. La visión que acontece en el *Dasein* en este tipo de entes es la circunspección (*Umsicht*) que, en términos del traductor “lleva dos connotaciones: primero, que se trata de una mirada alrededor, de una mirada abarcante; y segundo, que esta mirada implica un cierto cuidado o precaución, que acompaña al trato con las cosas”¹⁹.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J. 1983. *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, Tomo VII, Publicado en 1957 en Revista de Occidente. Madrid, Editorial Alianza, pp. 110-111.

¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 464.

¹⁹ *Ibid.*

En este sentido, el *Dasein* se encuentra inmerso en el mundo de la ocupación (*Besorgen*). Esta ocupación es explicada por Heidegger como uno de los tipos o manifestaciones del cuidado (*Sorge*). Además, el autor distingue tres tipos de mundos, que son: el circundante (*Umwelt*), relativo a la ocupación o trato ocupado con los entes; el compartido (*Mitwelt*), que consiste en la solicitud o el trato solícito con los demás *Dasein*; y, el mundo propio (*Selbstwelt*), referente al cuidado de sí. Estos mundos concurren de forma cooriginaria e integran la totalidad de la estructura del estar-en-el-mundo.

A través de la circunspección, el *Dasein* no hace un descubrimiento del mundo atribuyéndole tales o cuales características, sino que, inmediata y regularmente se encuentra ya en la ocupación de los útiles a la mano, relacionándose de esta forma con el mundo, mediante el trato con el útil, que se muestra y descubre en su para-qué, en su utilidad o empleabilidad. Heidegger precisa que “el *no-acusarse* del mundo es la condición de posibilidad para que lo a la mano no salga de su no-llamatividad. Y ello constituye la estructura fenoménica del ser-en-sí de este ente”²⁰.

Esta manera que tiene el mundo de hacerse visible al *Dasein* se entiende a partir de la significatividad (*Bedeutsamkeit*). Ésta constituye la estructura del mundo, articulando el significado de los entes intramundanos y así permitiendo que el *Dasein* comprenda el mundo desde el todo de significatividad frente a la comparecencia de los entes. El modo de ser del *Dasein* en cuanto aperiente, permite que se encuentre en una relación de familiaridad con el mundo, que este se abra y se comprenda desde su propio modo de ser.

En relación con lo explicado, Adrián manifiesta que la forma usual en que el *Dasein* se relaciona con el mundo es a través del trato (*Umgang*)²¹, al cual refiere como “el modo esencialmente práctico como el *Dasein* se relaciona inmediato con el mundo en la triple dirección del mundo circundante (*Umwelt*), compartido (*Mitwelt*) y propio (*Selbstwelt*)”²².

²⁰ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 97.

²¹ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 185.

²² *Ibíd.*, p. 195.

Para entender que el *Dasein* se encuentra habitando un mundo, en un trato familiarizado con los entes del mundo, se requiere aclarar el fenómeno de la espacialidad, la cual debe analizarse desde el ente intramundano, desde el estar-en-el-mundo y desde el *Dasein* mismo.

La espacialidad de los entes intramundanos se identifica, en términos del autor, en la cercanía del útil por cuanto es ésta la que muestra el ser del ente a-la-mano y, también, en la dirección en que este ente comparece. Esto quiere decir que el útil “no tiene simplemente su lugar en el espacio como un ente que está-ahí en alguna parte, sino que en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto. El útil tiene su *lugar propio* [*Platz*] o bien «está por ahí en alguna parte», lo que debe distinguirse cuidadosamente de un puro encontrarse-ahí en un lugar cualquiera en el espacio.”²³.

La cercanía del útil no se determina mediante el cálculo geométrico, sino que, debe mirarse a la luz del uso del ente, es decir, de la manera en la que se utiliza o manipula éste a partir de la ocupación del *Dasein*. La cercanía direccionada del ente está determinada por el trato (*Umgang*) que se hace del útil, el cual remite a su lugar propio, lo que quiere decir que “están emplazados en un sitio determinado en conexión con otros utensilios que pertenecen a una zona. De lugar en lugar, de utensilio en utensilio, de remisión en remisión, va abriéndose la zona (*Gegend*)”²⁴, lo que permite que comparezca el útil en su empleabilidad, su para-qué o funcionalidad y que concurra, a su vez, su no-llamatividad. Este dejar comparecer en la espacialidad sólo es posible porque el *Dasein* es espacial en su constitución.

La espacialidad del *Dasein* no debe entenderse como un estar ubicado en una posición determinada en el mundo como algún ente que esté-ahí, sino que, la espacialidad en la que comparece es en el inmediato estar ocupado y el habitual habérselas con las cosas del mundo. El *Dasein* ya siempre se encuentra “en medio de (*sein bei*) cosas, involucrado en situaciones y absorto en diferentes tareas”²⁵, respondiendo a un criterio vivencial o de actividad. En este sentido, la espacialidad tiene los caracteres de des-alejación (*Ent-fernung*) y direccionalidad (*Ausrichtung*).

²³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 123.

²⁴ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 216.

²⁵ *Ibíd.*, p. 218.

El des-alejar refiere al acercamiento, a “hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], es decir, el estar lejos de algo”²⁶. Esta lejanía no se debe entender en términos de una mera distancia, sino que, de una forma circunspectiva, es decir, debe mirarse a la luz de la ocupación y el trato con el ente intramundano, el traer a la cercanía el ente a-la-mano para utilizarlo en la ocupación cotidiana. La direccionalidad, por su parte, supone ya siempre que la cercanía ha tomado alguna dirección, la ocupación se encuentra dirigida desde ya hacia algún lugar, lo que permite que el *Dasein* se oriente en el mundo. En términos de Heidegger, el acercamiento “ha tomado previamente una dirección hacia una zona dentro de la cual lo des-alejado se acerca para volverse determinable respecto de su lugar propio”²⁷.

Estas modalidades de la espacialidad consistentes en el des-alejar y la direccionalidad constituyen al *Dasein* espacial. De esta manera, el *Dasein*, por este modo de ser, permite la aperturidad del espacio para que comparezcan los entes intramundanos también en su espacialidad. En términos de Adrián “el espacio existencial como modalidad de estar-en-el-mundo, es la condición de posibilidad de todo encuentro intramundano con los utensilios”²⁸.

C. El *Dasein* cotidiano: segundo momento estructural

En el capítulo cuarto de *Ser y tiempo*, el autor plantea la pregunta por el quién del *Dasein* en la cotidianidad. El análisis partió con los entes intramundanos porque el *Dasein*, que está en el mundo de una forma inmediata y regular, se encuentra absorbido en este mundo en su trato con los *prágmata*, en la ocupación. Por lo anterior, se intenta abordar al hombre en su cotidianidad. Heidegger refiere a que el *Dasein* tiene estructuras que son co-originarias con el estar-en-mundo, que serían el co-estar (*Mitsein*), referido al estar del *Dasein* con los otros, y la co-existencia (*Mitdasein*), que hace alusión a la existencia de los otros con el *Dasein*. A partir de estas estructuras surge el modo cotidiano del ser sí mismo del *Dasein*. La estructura del estar-en-el-mundo se refiere, como se ha explicado: al mundo o los entes intramundanos;

²⁶ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 126.

²⁷ *Ibíd.*, p. 129.

²⁸ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 222.

al estar-en como tal, que dice relación con la aperturidad del *Dasein*; y al co-estar y co-existencia, es decir, la convivencia humana.

En el párrafo 25, el autor aborda el aspecto metodológico y aclaratorio de la pregunta por el quién del *Dasein*. La concepción tradicional de ser humano no es suficiente para responder a esta pregunta, puesto que se ha entendido que el sujeto es un conjunto de vivencias y comportamientos y, a su vez, se le concibe como sustancia. Lo problemático de estas concepciones es que se le considera como un mero estar-ahí, lo cual obedece a un modo de ser distinto del *Dasein*.

Heidegger empieza el análisis aludiendo a que, aparentemente, ya se habría determinado el quién del *Dasein* en el párrafo 9, señalando que es el ente que, en cada caso, somos nosotros mismos, pero esta indicación óptica queda limitada sólo al yo-mismo o el sujeto, por lo que ello no debe inducir a considerar que se ha respondido la pregunta por el quién.

De lo que se trata, entonces, no es tener al yo como respuesta suficiente del quién, sino que es tener en consideración que el *Dasein* se encuentra en-el-mundo y, por lo tanto, con los otros *Dasein*. En este sentido, la labor radica en aclarar fenoménicamente la co-existencia en la cotidianidad de una forma fenomenológicamente adecuada. En efecto, se refiere el autor que “el quién del *Dasein* no es solamente un problema ontológico, sino que se encuentra ópticamente encubierto”²⁹ por lo que se trataría de una formulación ontológico-existencial como modo de abordar la pregunta por el quién.

A partir de lo antes expuesto, se hará una explicación de los elementos que conforman la convivencia humana y la manera en que Heidegger se encamina a la respuesta por el quién del *Dasein* cotidiano.

i. Co-estar y coexistencia

Como el *Dasein* se encuentra dentro de un mundo, se hizo, en primer lugar, un análisis de los entes a-la-mano que comparecen en el mundo para luego diferenciarlos del modo de ser del *Dasein*, que comparece con otros *Dasein*. Así, frente a la pregunta del quién del *Dasein*

²⁹ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 137.

en la cotidianidad, hay que llevar la mirada hacia los entes humanos, con lo cual queda delineada la respuesta sobre quién existe cotidianamente en el mundo.

El autor define en el párrafo 26 de *Ser y tiempo* a los otros (*Dasein*). Éstos no deben ser entendidos como aquellos seres humanos que se encuentran fuera del *Dasein*, sino que son aquellos en que, generalmente, el *Dasein* no se distingue y que éste se encuentra ya incluido en ellos. En este entendido, el mundo es siempre compartido con los otros *Dasein*, es un mundo en común (*Mitwelt*). Los otros no están-ahí como lo meramente presente (*Vorhandenes*), sino que comparecen en su también estar ocupados en el mundo a través de lo a-la-mano.

La dimensión en que el *Dasein* se encuentra con los otros, es denominada por Heidegger como co-estar. La dimensión de los otros, en relación con el *Dasein*, es llamada coexistencia. Ambas dimensiones de este fenómeno constituyen la convivencia humana.

El co-estar debe interpretarse a través del cuidado. El cuidado (*Sorge*) puede asumir dos formas: cuando nos cuidamos de los entes no humanos, se hace referencia a que nos ocupamos con ellos (*Besorgen*), es decir, hay un estar vuelto hacia ellos en la ocupación; en cambio, cuando estamos vueltos hacia otros *Dasein* debemos hablar de solicitud (*Fürsorge*). Señala el autor que “el ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible «ocuparse» sino que es objeto de *solicitud [Fürsorge]*”³⁰. Debido a lo anterior, la solicitud (*Fürsorge*) se funda en la estructura de ser de este ente que es el co-estar. Esta solicitud puede adquirir dos modos en que el *Dasein* puede comportarse, ya sea, en un modo deficiente e indiferente, como, en un modo positivo, los cuales se explicarán a continuación.

El *Dasein* en su cotidianidad se mueve en los modos deficientes o indiferentes de la solicitud (*Fürsorge*). El autor da algunos ejemplos de este tipo, señalando que, a este modo, corresponde el “prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros”³¹. Estos modos deficientes o indiferentes se caracterizan por su no-

³⁰ *Ibíd.*, p. 141.

³¹ *Ibíd.*

llamatividad, en el sentido de que es el modo cotidiano del convivir humano. Esta característica puede asimilarse con el carácter de amanualidad de los útiles, por cuanto éstos se retraen en su utilidad y sólo los notamos cuando no están sirviendo en su para-qué.

Los modos positivos de la solicitud (*Fürsorge*), por su parte, tienen, a su vez, dos posibilidades manifestarse que son la sustitutivo-dominante y la anticipativa-liberadora. La solicitud positiva sustitutivo-dominante consiste en “quitarle al otro el «cuidado» y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello”³².

Por su parte, la solicitud positiva anticipativa-liberadora refiere al cuidado en sentido propio; en términos del autor “está la posibilidad de una solicitud que, en vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el «cuidado», sino precisamente para devolvérselo como tal”³³; agrega que este tipo de solicitud ayuda al otro a “hacerse transparente en su cuidado y libre para él”³⁴. No se trata de ayudar a otro a solucionar un problema determinado que le pudiera surgir a un *Dasein* en su ocupación cotidiana, sino que, es una preocupación por la existencia misma.

La ocupación del *Dasein* con los entes a-la-mano se realiza a través de la circunspección (*Umsicht*), en cambio, la solicitud se realiza por medio del respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*). Sin embargo, se puede transitar por los modos deficientes o indiferentes hasta llegar a la falta de respeto y la indulgencia extrema.

Se puede señalar, entonces, que estos serían modos de desocultar. A través de la circunspección (*Umsicht*) se desoculta el mundo de las cosas; a los otros y a nosotros mismos nos desocultamos mediante una mirada respetuosa (*Rücksicht*) o indulgente (*Nachsicht*), pero también a través de una mirada carente de respeto o de extrema indulgencia. Esto se vincula

³² *Ibid.*, p. 142.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

con el estar-en como tal, referido a la aperturidad del *Dasein* y su forma de desocultar el mundo.

ii. Respuesta al quién del *Dasein* cotidiano: el uno

La respuesta a la interrogante por el quién del *Dasein*, el autor la desarrolla en el párrafo 27 de *Ser y tiempo*. Empieza señalando que, en lo que ocupa al *Dasein*, comparecen los otros en su quehacer, es decir, son lo que hacen y, por lo pronto, nada más; en esta ocupación, también uno está en ello, haciendo esto o lo otro, con otros, para otros y contra otros. Sin embargo, ocurre que en esta ocupación siempre se tiene ante la vista a los otros y lo que ellos hacen, por lo que el *Dasein* no se encuentra centrado en sí mismo, sino que tiene presente a los demás. Se encuentra implícito, entonces, un querer superar a los otros. A esta competencia con los otros Heidegger la llama distancialidad (*Abständigkeit*). Esta distancialidad muestra que el co-estar del *Dasein* se encuentra sujeto al dominio de los otros, lo cual suele pasar inadvertido. Esto es asumido también por el *Dasein* sin que él lo note; incluso, dice el autor, “uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder”³⁵.

Los otros, como ya se indicó, existen inmediata y regulamente en la convivencia cotidiana. Es a partir de este esclarecimiento que el autor responde a la pregunta por el quién del *Dasein* cotidiano: el impersonal, el se o el uno (*das Man*).

Esta convivencia disuelve al *Dasein* en el modo de ser de los otros, de manera tal que estos otros ya no se distinguen ni se hacen explícitos. Así, en términos de Heidegger, el uno determina el modo de ser de la cotidianidad. El autor señala que “el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del «montón» como *se* debe hacer; encontramos «irritante» lo que *se* debe encontrar irritante”³⁶.

De acuerdo con lo señalado en *El hombre y la gente*, de Ortega y Gasset, se puede inferir que serían equivalentes el uno y lo que él denomina uso social. Al respecto, el autor expone: “aquellas acciones nuestras que tienen estos caracteres negativos y que ejecutamos a cuenta

³⁵ *Ibíd.*, p. 146.

³⁶ *Ibíd.*

de un sujeto impersonal, indeterminable, que es ‘todos’ y es ‘nadie’, y que llamamos la gente, la colectividad, la sociedad, son los hechos propiamente sociales, irreductibles a la vida humana individual. Estos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia. Lo que pensamos o decimos porque *se dice*; lo que hacemos porque *se hace*, suele llamarse uso. Los hechos sociales constitutivos son usos. Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia, por los ‘demás’, por la ‘gente’, por... la sociedad”³⁷.

El uno opera en la medianía (*Durchschnittlichkeit*), por lo que esta se constituye como un carácter existencial del uno. Y al moverse por esta medianía, prescribe lo que es debido hacer, aquello que se acepta o no, o lo que se niega o concede el éxito. Así, entonces, esta medianía impide todo esfuerzo de excepción, es decir, todo lo original se vuelve banal, por lo que toda eventual preeminencia del *Dasein* queda nivelada o aplanada de forma silenciosa. En consecuencia, se constituyen como modos de ser del uno la distancialidad, la medianía y la nivelación, a lo cual Heidegger denomina publicidad (*Öffentlichkeit*).

La publicidad (*die Öffentlichkeit*) “regula toda interpretación del mundo y del *Dasein*”³⁸ porque no va al fondo de las cosas, es decir, es indiferente a todo intento de diferenciación o autenticidad y presenta todo como ya sabido y accesible a cualquiera. Todo ello confirma la estabilidad del *Dasein*. Indica Heidegger que “el sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el *uno-mismo* [*Man Selbst*], que nosotros distinguimos del del sí-mismo *propio*, es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente”³⁹, así, el *Dasein* cotidiano no es un yo al modo de ser del sí-mismo propio, sino a la manera del uno.

D. Estar-en (*In-sein*) del *Dasein*: tercer momento estructural

El tercer momento estructural del estar-en-el-mundo es el estar-en (*In-sein*), que consiste en la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, mediante la cual este ente existe como tal. La expresión “Ahí” (*Da*) de *Dasein* refiere a esta apertura.

³⁷ ORTEGA Y GASSET, J. 1983. *El hombre y la gente*. Ob. Cit., p. 76.

³⁸ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 147.

³⁹ *Ibíd.*, p. 148.

En nota del traductor de *Ser y tiempo*, Rivera explica lo que quiere decir Heidegger sobre la expresión “Ahí”, señalando que “en primer lugar, deja en claro de una vez para siempre que «*Dasein*» no significa «ser-ahí», sino *ser su* «Ahí». En segundo lugar, nos da a entender que la abertura al mundo y, por consiguiente, a la totalidad de lo-ente, es el *constitutivo esencial* del *Dasein*. El *Dasein* «*es su* ‘Ahí’» significa que el *Dasein*, al abrirse al mundo, se abre igualmente a sí mismo”⁴⁰. Luego, continúa, “es el estar en lo abierto del ser y -por consiguiente- un comprenderse a sí mismo como «siendo»”⁴¹.

La expresión *Da* (ahí) de *Dasein* refiere a la forma en que nos encontramos en el mundo, en una relación de habitualidad o familiaridad con éste. Que el *Dasein* se encuentre *en* el mundo, quiere decir, a su vez, que se haya abierto al mundo y que él mismo es la claridad (*Lichtung*), el ahí.

A partir de este momento estructural, se explicará la constitución existencial del *Dasein* cuyas formas cooriginarias son la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*), las que se encuentran determinadas por el discurso (*Rede*). Además, se expondrá acerca del modo de ser cotidiano del *Dasein* y la caída. La explicación que se realizará será breve y sintética, atendido que, en el próximo capítulo, se hará el análisis particularizado del comprender como modo de apertura *Dasein*.

La disposición afectiva o el encontrarse (*Befindlichkeit*) es definida por el autor como lo más cercano y conocido a nosotros mismos, refiriéndolo a los estados de ánimo, la afectividad, el temple anímico; manifiesta que el *Dasein* desde su existencia ya siempre se encuentra en un estado anímico.

Adrián explica que el concepto de *Befindlichkeit* admite dos significados que son “uno espacial (como en el caso de «Yo me encuentro en Friburgo mientras escribo este libro») y otro afectivo (que denota cierta disposición de ánimo como cuando digo «Hoy me encuentro alegre»)”⁴² y refiere, también, a que Heidegger utiliza el concepto en ambas significaciones.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 470.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 254.

Agrega que, la disposición afectiva o el encontrarse manifiestan la forma en que el *Dasein* “se instala afectiva y anímicamente en el mundo”⁴³.

La disposición afectiva le revela al *Dasein* su condición de arrojado (*Geworfenheit*). Esta se refiere, por un lado, a estar en un mundo que no se ha escogido y que se está lanzado hacia una existencia sin que se haya dado la aquiescencia para existir. Por otro lado, significa que “las cosas que nos suceden en el mundo nos afectan, nos tocan, nos conmueven, nos incumben”⁴⁴. Es por este mismo carácter existencial que el ser humano puede ser afectado por el mundo, es decir, porque se encuentra en un mundo, este puede ser abierto por el *Dasein* en su funcionalidad y descubrirse a sí mismo en la ocupación cotidiana. La disposición afectiva debe ser vista también a propósito de la idea de carga, que revela la vida como algo que se ha de sobrellevar, que sería la existencia misma, lo cual aúna con la condición de arrojado.

En este sentido, Madrid explica que “a la disposición afectiva le debemos nuestra posibilidad de ser afectados de tal o cual forma y, por ende, de que el mundo se nos abra en tal o cual carácter”⁴⁵ y agrega que “los diferentes estados de ánimo son quienes abren al *Dasein* de un modo originario”⁴⁶.

Desde esta perspectiva, la disposición afectiva tiene tres características que manifiestan su función existencial y de apertura. Una primera característica dice relación con que este existencial posibilita la apertura del *Dasein* en su condición de arrojado mediante la aversión esquivadora; esta aversión inmediata y regularmente le oculta al *Dasein* esta condición de arrojado. En este sentido, Madrid refiere que “el *Dasein* es el ente que posee preeminencia sobre todos los otros. Éste se encuentra a sí mismo, no en un directo buscar, sino en un huir. Lo que encuentra es su condición de arrojado y la responsabilidad de haberse tenido que encontrar a sí mismo siempre”⁴⁷, y continúa diciendo que “el *Dasein* queda abierto por la

⁴³ *Ibíd.*, p. 257.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 257.

⁴⁵ MADRID, R. 2019. *Heidegger: De la dimensión afectiva de la ontología fundamental*. Santiago, Editorial Doble Ciencia, p. 162.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 156.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 159.

disposición afectiva para sí mismo, para su condición de arrojado, no al modo de un buscar, sino de una aversión que intenta esquivar dicha condición”⁴⁸.

La segunda característica remite a que este existencial es un modo de apertura y comparece de forma cooriginaria con el mundo, la coexistencia y la existencia. Sobre este punto, explica Madrid que “la disposición afectiva no posee el carácter de una aprehensión reflexiva, sino que, es, más bien gracias al Ahí, que ha sido abierto por la disposición afectiva, que la reflexión inmanente logra constatar las ‘vivencias’. El estado de ánimo es el que abre el Ahí de modo originario o quien lo cierra de manera obstinada”⁴⁹, y agrega “de modo que tanto la apertura como la cerrazón del Ahí del Dasein dependen de un estado de ánimo. El que este estado de ánimo nos *sobrevenga*, quiere decir que no viene ni del *interior*, ni del *exterior* del Dasein, sino que, en cuando estado de ánimo, es una forma de estar-en-el-mundo, emerge de éste”⁵⁰

Y, la tercera característica refiere a que, mediante este existencial, se permite un estar-consignado al mundo en el cual comparece aquello que puede afectar o concernir al *Dasein*, lo que quiere decir que la disposición afectiva le permite al *Dasein* ser afectado, concernido o consignado por los entes intramundanos y por los demás *Dasein*. En este sentido, Madrid señala que “el modo primario de comparecer de los entes en el mundo no tiene nada que ver con una especie de actitud *pasiva* del Dasein, como podría ser un puro sentir o un quedarse mirando, sino con un modo de ver que está en directa relación con el cuidado o la precaución de los útiles. De modo que el mirar circunspectivo a partir del cual comparecen los entes a la manera primaria en el mundo tiene el carácter de ser concernido (*Betroffenwerden*) a partir de la disposición afectiva”⁵¹.

En cuanto al comprender (*Verstehen*), consiste en que el *Dasein* experimenta su ser como posibilidad existencial, es decir, como un poder-ser. El *Dasein*, como un ente arrojado en un mundo, ya ha asumido una serie de posibilidades desde las cuales proyecta su ser y desde las cuales comprende el mundo, es por ello que el análisis se considera a partir del hecho de que

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 159-160.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 160.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 161.

el *Dasein* es una posibilidad arrojada. Este modo de apertura debe ser distinguido del concepto de entender (*Kenen*) o un acto teórico, puesto que, inmediata y regularmente, el *Dasein* se encuentra en una comprensión de ser de término medio, en un sentido ontológico básico.

Este proyectar de su ser no tiene que ver con un comportamiento planificador mediante el cual el *Dasein* organiza su vida o su ocupación cotidiana, sino que mientras existe, ya se ha proyectado y es proyectante. Estas posibilidades en que el *Dasein* se proyecta no son captadas por él en forma temática, sino que son asumidas inmediata y regularmente, es decir, en la cotidianidad se encuentra ya proyectando posibilidades que, en general, refieren al ámbito de la ocupación. Mediante este existencial, el *Dasein* comprende el mundo, a los entes intramundanos, a los demás *Dasein*, a sí mismo y al ser en general a través de ciertos tipos de miradas como la circunspectiva (*Umsicht*) en la ocupación, el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) en la convivencia humana, y la transparencia (*Durchsichtigkeit*) en la existencia en general.

A través de la interpretación (*Auslegung*) se hace explícito el comprender en el *Dasein* y esta explicitud se realiza mediante la estructura del “en cuanto”, es decir, el *Dasein* comprende el mundo circundante como “algo en cuanto algo”, captando los respetos remisionales propios de la totalidad respectiva en su significatividad. La interpretación (*Auslegung*) tiene tres componentes que serán desarrollados más adelante y que son el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*) que fundan esta estructura del “en cuanto” de la interpretación y que explicitan la comprensión del *Dasein*, captándose el sentido desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo. Este modo de apertura del *Dasein* será desarrollado en el capítulo siguiente de este trabajo.

Como se mencionó, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*) son modos cooriginarios de apertura del *Dasein*. Manifiesta Adrián que “en contra del momento activo y espontáneo del comprender, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo del *Dasein* que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, que le atañen, que le afectan. Tenemos, así, que el *Dasein* se define como proyecto arrojado

(*geworfener Entwurf*), como un ente constituido simultáneamente por la necesidad y la posibilidad, el proyecto y la condición de arrojado”⁵².

Estos modos de apertura del *Dasein* están determinados por el tercer momento estructural que es el discurso (*Rede*). Éste a su vez, también concurre de forma cooriginaria con estos modos existenciales del *Dasein*.

El discurso (*Rede*) consiste en la manifestación de la comprensión afectivamente dispuesta que se exterioriza a través del lenguaje. Heidegger lo define como “la articulación «significante» de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado. Este convivir es el discurso en el modo del asentir y disentir, del exhortar y prevenir, en cuanto discusión, consulta e intercesión, y también en el modo de hacer «declaraciones» y de hablar en el sentido de «hacer discursos»”⁵³.

Lo anterior quiere decir que el discurso, como una articulación de la comprensión del *Dasein*, le permite abrir el mundo en su significatividad y comprenderse desde el mundo y a partir de los demás *Dasein* con quienes establece una comunicación; es por esta razón que el discurso (*Rede*) tiene un carácter fenomenológico, que se materializa en el fenómeno del lenguaje. En términos de Adrián: “El discurso articula las significaciones y los patrones significativos que nos están dados de antemano”⁵⁴.

En este sentido, dentro de los elementos que consituyen el discurso (*Rede*) se encuentra el expresarse (*Sichaussprechen*), elemento que “apunta al mostrarse de los estados de ánimo del *Dasein* en el discurso hablado”⁵⁵, lo que a su vez puede manifestarse en la notificación (*Bekundung*) que, en términos del traductor, consiste en “poner al alcance de todos lo que pasa en lo más propio de cada cual”⁵⁶. Este elemento del discurso, permite constatar que el *Dasein* se encuentra ya siempre en un temple anímico, el cual expresa de alguna manera en

⁵² ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 263.

⁵³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 180

⁵⁴ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 286.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 475.

⁵⁶ *Ibíd.*

el discurrir, lo que muestra, a su vez, que el *Dasein* se comunica con los demás *Dasein*, permitiéndole una remisión al mundo compartido (*Mitwelt*).

La relación que acontece entre la comprensión (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*) permite, por una parte, que el *Dasein*, por su modo de ser, pueda escuchar (*Hören*) y, por otra parte, que pueda callar (*Schweigen*).

En cuanto al escuchar, Heidegger indica que el *Dasein* no oye (*Horchen*) ruidos o sonidos, sino que, desde siempre oye entes que ya ha comprendido, es decir, “lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante”⁵⁷. Este fenómeno no remite a una mera percepción acústica, sino que es una posibilidad existencial del *Dasein*. Cuando el *Dasein* escucha a los otros (*das Hören auf...*) ocurre la auténtica aperturidad hacia los demás *Dasein*, lo que posibilita el escuchar de los unos con los otros. Adrián manifiesta que “el escuchar también implica una relación con los otros. La convivencia se basa en la comunicación, en el escucharse unos a otros y en el estar abierto al otro”⁵⁸.

Respecto de la otra posibilidad del discurrir, que es el callar (*Schweigen*), el *Dasein* que se mantiene en silencio de igual forma comunica a los otros. Heidegger explica que en el silencio “en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros”⁵⁹.

Ambos fenómenos, el del escuchar y el callar, remiten a la relación del *Dasein* con los demás en un mundo compartido (*Mitwelt*).

De acuerdo con lo explicado, es que se articula la constitución existencial del *Dasein* cuyos modos de ser del estar-en, como la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender

⁵⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁸ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 289.

⁵⁹ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 183.

(*Verstehen*) y el discurso (*Rede*), concurren de forma cooriginaria en el *Dasein* y manifiestan la forma en que este ente se encuentra habitando el mundo.

A continuación, se hará una explicación de la aperturidad del uno, es decir, la forma en que inmediata y regularmente el *Dasein* se encuentra en el mundo. Ya se adelantó que el quién del *Dasein* es el uno (*das Man*), así que se hará la explicación del estado interpretativo público en que todos los *Dasein* cotidianos se encuentran. Dentro de los modos de ser cotidiano del *Dasein*, que configuran el estado interpretativo del uno, se encuentran: la habladuría (*Gerede*) referida al discurso cotidiano; la curiosidad (*Neugier*), que manifiesta la comprensión cotidiana; y, la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), que remite al estado en que el *Dasein* se encuentra arrojado. Todo ello a la luz de la caída.

La habladuría (*Gerede*) consiste en un hablar desarraigado. Como se explicó con anterioridad, el discurso (*Rede*) articula la comprensibilidad y permite que el *Dasein* se comunique con los otros a través del escuchar y discurrir. Sin embargo, existe la posibilidad que este discurso (*Rede*) se convierta en habladuría (*Gerede*) y en vez de mantener al *Dasein* en la aperturidad del mundo, lo cierre y, así, lo encubra. La habladuría (*Gerede*) reúne para sí todas las maneras en que públicamente se habla y se comunican los unos con los otros. Como refiere Adrián “el conjunto de lo que se dice, se comenta, se piensa, se discurre, se opina, flota en el difuso contexto de la opinión pública”⁶⁰.

En la habladuría (*Gerede*) más que enfocarse la atención en el quién del discurso, se atiende a lo hablado, quedando desde ya fijado el escuchar y el comprender en lo que se dice. Heidegger explica que la finalidad es que se hable y que, a partir de esto, lo dicho sea repetido y difundido.

Así, “las interpretaciones públicas se difunden y consolidan hasta el punto de que perdemos el contacto con la realidad inmediata de las cosas, limitándonos a repetir lo mismo una y otra vez”⁶¹. En términos del autor, “puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la

⁶⁰ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 292.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 293.

primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de apropiación originaria de este ente sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho”⁶².

Este modo de ser cotidianando del *Dasein* encubre el mundo y encubre también la relación del *Dasein* consigo mismo. No sólo dicta cómo se debe comprender el mundo, sino que coloca al *Dasein* en determinados templos anímicos y ante ciertas posibilidades de ser afectado.

La curiosidad o avidez de novedades (*Neugier*) se refiere a la visión que tiene el *Dasein* en la aperturidad, la que también se ha llamado la claridad. Desde la base de la visión y su relación con la claridad, Heidegger explica que este modo de ser de la curiosidad (*Neugier*) consiste en un constante procurarse de lo nuevo, lo interesante, lo novedoso, mediante un “encuentro perceptivo con el mundo”⁶³. El *Dasein* inmediata y regularmente se absorbe en la ocupación con el mundo, la cual está provista por el ver en torno o la circunspección (*Umsicht*). No obstante, en el reposo, el *Dasein* se procura formas de distracciones para la circunspección (*Umsicht*) que ha quedado libre, a través de la búsqueda de lo nuevo.

Es así que los elementos que componen la curiosidad (*Neugier*) consisten en “la incapacidad de quedarse en el mundo circundante”⁶⁴; esto quiere decir que el *Dasein*, movido por la constante necesidad de buscar y encontrar lo nuevo, requiere de los cambios y exploración de distintas y nuevas posibilidades, lo que aúna con el siguiente elemento; “la distracción hacia nuevas posibilidades”⁶⁵ cuya finalidad es mantener la circunspección ocupada en nuevas formas de distracción; y “la carencia de morada”⁶⁶, referida a que al *Dasein* le resulta difícil permanecer en un sitio arraigándose.

La habladuría (*Gerede*) y la curiosidad (*Neugier*) se complementan entre sí, puesto que, de antemano se mandata lo que se debe decir, lo que se debe leer y lo que se debe ver, encubriéndole al *Dasein* su posibilidad más propia, haciéndole creer, de antemano, que se encuentra viviendo una existencia plena y auténtica.

⁶² HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 187.

⁶³ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

La ambigüedad (*Zweideutigkeit*) consiste en la imposibilidad de discernir entre lo abierto y comprendido de forma auténtica o aquello que ha sido encubierto, ya sea en el ente intramundano, en la convivencia o en el *Dasein* en su relación consigo mismo. Se refiere más a una apariencia del mundo, de los otros *Dasein* y del *Dasein* mismo que a una comprensión auténtica.

Heidegger explica que “todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. La ambigüedad no concierne tan sólo a la disposición y libre trato accesible en el uso y la fruición, sino que ya se ha establecido firmemente en el comprender en cuanto poder-ser, y en el modo del proyecto y de la presentación de las posibilidades del *Dasein*”⁶⁷.

Estos tres modos de ser del estado interpretativo público, aluden al modo en que el *Dasein* inmediata y regularmente se encuentra en-el-mundo, impregnando todo el convivir cotidiano. Este modo de ser de la cotidianidad, el autor lo llama la caída (*Verfallen*), que expresa la predisposición del *Dasein* a quedar inmerso en el mundo público en la cotidianidad media. Sobre esto, Heidegger explica que “el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del «mundo» del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”⁶⁸.

El traductor de *Ser y tiempo*, en nota aclaratoria, explica que la caída no es algo que se quede estático, sino que consiste en “un movimiento que lleva al *Dasein* a absorberse en los entes del mundo, es decir, a olvidar su ser más propio”⁶⁹, por lo que resulta más preciso referirlo como un movimiento de la caída.

En la caída (*Verfallen*) es posible distinguir cuatro modos de ser específicos. El primero consiste en que la caída en el mundo es tentadora, esto quiere decir que el *Dasein* a través de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 477.

la habladoría, la curiosidad y la ambigüedad se otorga a sí la posibilidad de caer en el estado interpretativo del uno, es decir, el movimiento de la caída no viene desde afuera, sino que desde el *Dasein* mismo; también, la caída en el mundo es tranquilizante, lo que significa que el estado interpretativo del uno le confiere al *Dasein* una supuesta autenticidad, seguridad y certeza en sus posibilidades, lo mantiene en la tranquilidad de haber visto y comprendido todo; además, la caída en el mundo es alienante, puesto que el *Dasein*, al haber comprendido supuestamente todo y proyectar sus posibilidades de ser en el estado interpretativo del uno, se encubre a sí mismo su poder-ser propio, imposibilitando su comprensión auténtica; finalmente, la caída en el mundo enreda al *Dasein*, puesto que, desde la alienación, asume que ya se ha comprendido en sus posibilidades y desde allí puede hacer un autoexamen en sus vivencias, malinterpretándose y llevándolo a que se enrede en sí mismo, cerrándole su poder-ser más propio.

Heidegger explicita que “el estado interpretativo público oculta al *Dasein* esta caída, interpretándola como «progreso» y «vida concreta»⁷⁰. Esto implica que el *Dasein*, en la apariencia de autenticidad y de ya haberlo comprendido todo, caiga en el uno y se pierda en éste. La caída (*Verfallen*), en definitiva, muestra la estructura ontológico-existencial del *Dasein* en su cotidianidad.

E. Síntesis del capítulo

A modo de sintetizar lo explicado en el presente capítulo, resulta necesario señalar que el análisis del *Dasein*, a partir de la analítica existencial, responde a un método que utiliza Martin Heidegger para conducir al lector en un correcto camino hacia la pregunta por el ser y su sentido. La preocupación de esta tesis no va encaminada necesariamente a abordar la ruta hacia su posible respuesta, sino de analizar uno de los existenciales o modos de apertura que tiene el *Dasein* a partir de su constitución fundamental.

Conforme a ello, se hizo referencia a dos características propias del *Dasein*. La primera es que su esencia consiste en su tener-que-ser, respondiendo al elemento de facticidad y

⁷⁰ HEIDEGGER, M. 2009. Ser y Tiempo. Ob. Cit., p. 197.

existencialidad. La segunda muestra que la puesta al descubierto del *Dasein* es, en cada caso, el suyo propio, en la cotidianidad media.

A partir de estos elementos, se explicó que la estructura constitutiva de este ente se compone de tres momentos, los cuales son: el mundo; el ente existente en el mundo, que es el *Dasein* cotidiano; y, el estar-en. Esta estructura debe ser entendida como un fenómeno unitario en el que concurren todos estos momentos de forma cooriginaria en el *Dasein*.

Se hizo una explicación acerca del mundo, el cual es entendido por Heidegger desde la ocupación con los entes intramundanos. Esto se traduce en que el *Dasein* se encuentra, inmediata y regularmente, absorbido en las cosas del mundo a partir de su trato cotidiano con ellas. De aquí, se distinguen dos modos de ser de los entes que comparecen en el mundo en el trato con el *Dasein*, a saber, los entes que meramente están-ahí (*Vorhandensein*), que tienen el carácter de la sola presencia y que pueden ser vistos mediante la mirada contemplativa o teórica; y los útiles a-la-mano (*Zuhandensein*), que son descubiertos por el *Dasein* desde su utilidad o empleabilidad, los cuales son vistos mediante la circunspección o ver en torno (*Umsicht*). El *Dasein*, en la ocupación cotidiana, se encuentra absorbido en el mundo en tres direcciones: hacia el mundo circundante (*Umwelt*), el mundo compartido (*Mitwelt*) y el mundo propio (*Selbstwelt*).

En el contexto de la explicación del mundo, se hizo mención a la espacialidad. Ésta, como se vio, no puede ser entendida como un espacio físico, sino como una relación de cercanía y direccionalidad entre el *Dasein* y un útil. Desde la espacialidad del *Dasein* se puede hablar de un inmediato estar ocupado y un habitual habérselas con el mundo.

A continuación, se explicó el segundo momento estructural del *Dasein* que se refiere al sí mismo cotidiano absorbido en el estado interpretativo público o el uno (*das Man*). El análisis partió desde el modo en que el *Dasein* se relaciona con los otros en el mundo compartido (*Mitwelt*), quienes comparecen en su estar ocupados en el mundo a través de los útiles. A partir de esta referencia, se mostró que el co-estar responde al estar del *Dasein* con los otros y que la coexistencia refiere al estar de los otros con el *Dasein*. Lo anterior constituye la convivencia humana.

Esta relación del *Dasein* con los otros *Dasein* tiene lugar mediante la solicitud (*Fürsorge*) a través del respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*). Esta solicitud es una de las manifestaciones del cuidado (*Sorge*). Puede adquirir diversos modos, como el positivo, los deficientes y los indiferentes. Los modos positivos pueden adquirir dos posibilidades que son la sustitutivo-dominante o la anticipativa-liberadora. Los deficientes e indiferentes explican la manera en que el *Dasein* en la cotidianidad se relaciona con los otros.

En este sentido, la convivencia humana disuelve al *Dasein* en el modo de ser de los otros, de tal manera que ninguno se distingue de otro. Así, el uno determina y mandata el modo de ser cotidiano del *Dasein*. Este impersonal opera en la distancialidad, la medianía y en el aplanamiento o nivelación, siendo estos los caracteres que responden a la publicidad. Es esta publicidad la que regula toda la interpretación del mundo y del *Dasein*.

El tercer momento estructural, correspondiente al estar-en, pone en contexto lo que se analizará más a fondo en el capítulo siguiente. Es en base a este momento en que se muestra cómo el *Dasein* habita el mundo y se encuentra familiarizado con él, comprendiéndolo. En este sentido, se hizo una referencia a esta familiaridad en la existencia. Ello se llevó a cabo a partir de la aperturidad del *Dasein*, que tiene sus manifestaciones en tres modos existenciales: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*).

Estos elementos existenciales resultan de vital importancia para el análisis que se realizará a continuación.

III. Comprender como modo de apertura del *Dasein*

A. Sobre la Aperturidad (*Erschlossenheit*)

i. Contexto anterior a *Ser y tiempo*

En las lecciones de verano de 1923, en Friburgo, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger comienza a explicar algunos esbozos de su pensamiento, que más adelante serán consolidados en su tratado *Ser y tiempo*. A propósito de esto, en el contexto de la explicación sobre la significatividad y la ocurrencia del mundo, comienza a analizar el concepto de apertura. Refiere que el carácter de la apertura “es un momento particular del ver y por ello también un momento normal. En él se mueve lo ya-interpretado”⁷¹; aquí ya manifiesta un elemento importante que es la visión y, a su vez, alude a que en la apertura hay algo que ya se ha interpretado y, en consecuencia, comprendido. Desde ya resulta necesario aclarar que, tal como se expuso en el capítulo anterior, la apertura constituye al *Dasein*⁷² en su modo de ser.

En base a esta primera aproximación, se debe hacer referencia a dos aspectos que el autor explica sobre la apertura: la presencia y el mundo en común. Sobre la presencia o lo presente, expone su contenido partiendo desde el para-qué del ente, es decir, su utilidad o funcionalidad. Ella es descubierta a partir de la apertura que le permite al ser humano acceder y comprender las cosas del mundo, las que son traídas hacia la presencia. En este sentido, refiere que “Lo que de la manera descrita aparece ‘en el mundo’ se muestra a sí mismo en cuanto ente que sirva para..., que se usa para..., que no vale ya para...; su existir es un estar aquí *para esto*”⁷³.

En relación al mundo en común, por su parte, el autor señala que por medio de la apertura de lo presente se le ponen de manifiesto al *Dasein* los demás seres humanos y el uno mismo,

⁷¹ HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Versión y traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, Editorial Alianza, pp. 119-120.

⁷² Conviene aclarar que el concepto de *Dasein* referido es desarrollado en cursos posteriores por Heidegger. En este punto de su obra es posible hablar de ser humano, sujeto o existente y existencia. Para los efectos de dar mayor comprensión al concepto de apertura y de los demás existenciales que se desarrollarán, se usarán alternativamente estos conceptos.

⁷³ HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Ob. Cit., p. 120.

puesto que “Lo que uno hace, aquello en lo que uno se demora, ese mundo «es» uno mismo. Lo que uno mismo es es uno en el mundo con los demás, con los otros, y se determina a partir de aquello en cuanto lo cual se pone de manifiesto ese uno estando con los demás, con los otros, diferenciándose de *ellos*”⁷⁴.

Es posible entender que, desde las primeras lecciones que imparte, Heidegger ya va perfilando la aperturidad como modo en que el *Dasein* comprende y habita el mundo junto con los demás *Dasein*. Esto queda evidenciado cuando explica que “lo que aparece existe aquí y se mantiene en tal existir precisamente *por medio de la apertura*”⁷⁵.

En la conferencia impartida en 1924, ante la sociedad teológica de Marburgo, *El concepto de tiempo*, el autor continúa perfilando el análisis que, posteriormente, será plasmado en *Ser y tiempo*. Así, explica sobre la aperturidad que el *Dasein*, en el trato con el mundo, permanece abierto a éste y que, esta misma aperturidad, posibilita la comparecencia de las cosas. En este sentido, “El *Dasein*, en cuanto abierto en el ‘estar-en’, posibilita la comparecencia del mundo. El ser de esta posibilidad se determina simultáneamente a partir del ser del *Dasein*”⁷⁶.

En las Lecciones de semestre de verano de 1925, en Marburgo, tituladas *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Heidegger explica la aperturidad como un estar descubierto (*Entdecktheit*). Acerca de este término, el traductor de la obra indica, en una nota, lo siguiente: “*entdeckt* es «descubierto»; *Entdecktheit* sería el sustantivo abstracto de «lo descubierto». Para evitar, sin embargo, confusiones, lo traduciré por «estar descubierto», puesto que no se refiere a *lo que* está descubierto, sino al *Faktum* del estar descubierto”⁷⁷.

A propósito de la diferencia terminológica entre los conceptos de *Entdecktheit* y *Erschlossenheit*, Adrián expone que “los términos *Entdecktheit* y *Erschlossenheit* no quedan fijados terminológicamente hasta la redacción de *Ser y tiempo*, donde se distingue con

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 121.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 122.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. 2008. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder, p. 30.

⁷⁷ HEIDEGGER, M. 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, Editorial Alianza, p. 315.

claridad entre el estado de descubierto (*Entdecktheit*) de los entes que no tienen la misma forma que el *Dasein* y el estado de abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein* como tal”⁷⁸.

A partir de la referencia a algunas conferencias y cursos impartidos por Martin Heidegger, es posible concluir que el autor ya tenía perfilado el concepto de aperturidad y que lo estaba explicando de forma previa a *Ser y tiempo*.

ii. Conceptualización de la Aperturidad (*Erschlossenheit*) en *Ser y tiempo*

A partir de *Ser y tiempo*, en el año 1927, se delimita el concepto de aperturidad (*Erschlossenheit*) y su función en la analítica existencial del *Dasein*. En este entendido, de acuerdo con el análisis de la constitución fundamental del *Dasein*, la aperturidad debe verse a la luz del tercer momento estructural de este ente, que fue explicado en el capítulo anterior y que corresponde al estar-en. Es en este momento en que se pone de manifiesto el Ahí (*Da*) del *Da-sein*.

Como se explicó, el estar-en es expuesto como la forma en que el *Dasein* habita el mundo o se encuentra familiarizado con éste. Es a propósito de este análisis que Heidegger explicita que el Ahí (*Da*) constituye la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, explicando que, por medio de la aperturidad, el *Dasein* es su Ahí, es decir, “[ex – siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo”⁷⁹.

En relación al estado de abierto del *Dasein*, Heidegger hace referencia a la imagen óptica del *lumen naturale* para expresar que el *Dasein* está iluminado (*Erleuchtet*) y, así, aclarado en sí mismo. Sobre esto Rivera explica que “La idea es que el *Dasein* posee una especie de luz propia «no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad»”⁸⁰. Lo que importa es tener presente que la luz que ilumina no aclara lo iluminado mismo, sino que permite conducir la mirada hacia aquello que se está abriendo. En definitiva, se trata de que este ente es la claridad (*Lichtung*), en el sentido de estar atento o abierto a las cosas que se le presentan. Ese conferir luz permite que el *Dasein* comprenda el mundo y a los otros. En efecto, decir

⁷⁸ ADRIÁN, J. 2009. *En lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Editorial Herder, p. 82.

⁷⁹ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 152.

⁸⁰ RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo*, volumen II. Ob. Cit., p. 144.

que el *Dasein* sea su aperturidad, quiere decir que este ente se encuentra abierto en diferentes direcciones; a saber, al mundo, a los entes del mundo, a los demás *Dasein* y a sí mismo. Es a partir de esta aperturidad que el *Dasein* puede existir como tal, posibilitando, a su vez, que tenga una comprensión de ser.

Respecto a la claridad recién mencionada, Altamirano, en su trabajo *Claro del bosque. Ensayo sobre "Ser y Tiempo" de Heidegger*, manifiesta que el *Dasein* "con luz que le viene del Ser (...) hace resplandecer lo que lo rodea, descubre, saca a luz los entes y, por lo mismo, también puede ocultarlos. El hombre trae la luz y la oscuridad"⁸¹.

Por su parte, Aguilar, en su obra *El Lenguaje en el primer Heidegger*, explica que "*Ser en* quiere decir, en última instancia, estar de antemano fuera: originario estar referido a lo otro - en contraste con la interpretación del hombre como inmanencia, para la que lo interior se opone a lo exterior-. El hombre, afirma Heidegger, no es un ser que se caracterice por tener interioridad o dentro; más bien, es originalmente fuera, es su abrir lo otro, apertura que abre"⁸². Más adelante, continúa explicando sobre la aperturidad que "*Ser en, espacialidad y ahí* remiten a un mismo fenómeno que ahora se describe como *estado de no cerrado* o, lo que es lo mismo, *estado de abierto* -determinación esencial del *ahí-*"⁸³. En este sentido, identifica el momento estructural del estar-en con el estado de abierto del *Dasein*, es decir, con el estar desde ya afuera y referido al mundo y a los otros.

Adrián, por su parte, refiere a que "El «ahí» indica la esencial apertura al mundo del *Dasein*, constituye su estar-abierto (*Erschlossenheit*). El hecho de que el *Dasein* es su ahí significa que el *Dasein*, al abrirse al mundo, se abre igualmente a sí mismo. Esta apertura no es la certeza que el sujeto tiene de sí mismo, esto es, no es conciencia, sino algo más radical, previo y originario como el estar en la apertura del ser"⁸⁴. Conforme a lo anterior, la apertura del *Dasein* acontece en el Ahí (*Da*) y a partir de este acontecimiento, que es preontológico, el

⁸¹ ALTAMIRANO, L. 2018. *Claro del bosque. Ensayo sobre "Ser y Tiempo" de Heidegger*. Santiago, Editorial Universitaria, p. 94.

⁸² AGUILAR-ÁLVAREZ, T. 2004. *El Lenguaje en el primer Heidegger*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, p. 149.

⁸³ *Ibíd.*, p. 158.

⁸⁴ ADRIÁN, J. 2009. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Ob. Cit., p. 63.

Dasein comprende al mundo, a los otros y a sí mismo. Es aquí donde radica la comprensión del ser.

En la Conferencia impartida en 1924, ante la sociedad teológica de Marburgo, *El concepto de tiempo*, Heidegger manifiesta que “el «en» del «estar-en» indica este estar «*en casa*». El «estar-en» ha desarrollado para sí mismo una inmediata y, por lo pronto, limitada posibilidad de permanecer segura y confiadamente en la ocupación. En el saber-des-envolverse, el «estar-en» se asegura una orientación firme y estable. El «estar en medio de» así determinado constituye el dejar comparecer el mundo. Este dejar comparecer el mundo no es una propiedad de la que disponga el *Dasein* a voluntad, de la que también pudiera prescindir. Este carácter ontológico del «estar-en» significa más bien: mantener el mundo en una apertura en cada caso delimitada. El estar-en-el-mundo es como tal un «abrir». Y este abrir no se realiza precisamente en términos de una aprehensión teórica. De hecho, la aprehensión teórica se funda ya en una apertura previa del mundo”⁸⁵.

Lo mencionado por Heidegger remite precisamente al carácter aperiente de este tercer momento estructural. Así, el *Dasein* habitando en el mundo familiarizado con las cosas del mundo y con los otros *Dasein*, mediante la apertura, permite que el mundo y los entes intramundanos comparezca ante éste. Es por la aperturidad (*Erschlossenheit*) que existe una comprensión preteórica del mundo y de los existentes en el mundo.

De acuerdo con lo anterior, la aperturidad (*Erschlossenheit*) como modo de ser inherente al *Dasein*, se constituye a través de tres modos existenciales que le pertenecen y que son cooriginarios. Estos son la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). Esta constitución existencial puede sintetizarse, en términos de Acevedo, de la siguiente manera: “que existimos proyectándonos, sintiendo y hablando o discurrendo”⁸⁶. Heidegger se refiere a esto cuando dice que “A la estructura ontológica del *Dasein* le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el *Dasein* está abierto para sí mismo en

⁸⁵ HEIDEGGER, M. 2008. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Ob. Cit., p. 44.

⁸⁶ ACEVEDO, J. 2022. “Apertura o estar en la verdad”. Ob. Cit., p. 52.

su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad”⁸⁷.

Esta existencia proyectada, sentida y discurrida debe entenderse en relación a una de las explicaciones que ha dado Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, sesión del 8 de septiembre de 1959, en el auditorio del Burghölzli de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich, y que fue referida en el capítulo anterior, en que expone el autor que “el existir como Da-sein significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste”⁸⁸. En este sentido, Acevedo indica, “Creo que lo que Heidegger llama en este texto, para describir el *ahí* (Da), meras o puras posibilidades-de-percibir y ámbito de poder-percibir equivale a lo que en *Ser y tiempo* es la aperturidad o estado de abierto (*Erschlossenheit*), la verdad del *Dasein*, el estar-en como tal, el *ahí* (Da) del *Da-sein*”⁸⁹.

Retomando la explicación acerca de la aperturidad y sus modos existenciales, Heidegger, en *Ser y tiempo*, expone que “Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el *Dasein* «ve» posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado del *Ahí*”⁹⁰. En esta referencia, se muestra la relación cooriginaria de los existenciales que conforman la aperturidad del *Dasein* y la vinculación que entre ellos acontece y que le permite a este ente tener comprensión de ser; sin embargo, este poder-ser del *Dasein* es siempre dirigido y proyectado a partir de su facticidad.

La forma en que inmediata y regularmente se encuentra el *Dasein* en la aperturidad adquiere los modos de ser del estado interpretativo público que son la habladería (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), tal como fueron explicados en el

⁸⁷ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 200.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. 2006. *Seminarios de Zollikon*. Ob. Cit., p. 46.

⁸⁹ ACEVEDO, J. 2022. “Apertura o estar en la verdad”. Ob. Cit., p. 52.

⁹⁰ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 167.

capítulo precedente. Por su parte, el modo propio de la apertura se constituye a través de la resolución (*Entschlossenheit*).

iii. Relación entre la aperturidad y la verdad

En el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, Heidegger comienza a preguntarse acerca de la verdad, la cual debe ser vista a luz de la constitución fundamental del *Dasein*. Para ello, explica que desde los griegos este concepto se ha asimilado con el ser y que, por la misma razón, debe ser visto y estudiado en relación con la ontología fundamental.

a. Concepto originario de verdad: función del *logos* (λόγος) y la *alétheia* (ἀλήθεια)

En el Curso de semestre de invierno de 1925/26, Marburgo, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger, en un afán de conducir a una comprensión originaria de la verdad, indica que, tradicionalmente, el origen del cuestionamiento proviene de considerar la verdad como aquella derivada del enunciado, de la proposición o del juicio, es decir, a partir del *λόγος*. Manifiesta que, “lo que se quiere decir con la expresión es que aquello con lo que la verdad se corresponde original y propiamente, lo que hace posible a la verdad como tal, es la proposición”⁹¹. En base a lo anterior, esgrime que la tradición ha asumido esta conceptualización de la verdad y que, quien habría propuesto por vez primera esta referencia habría sido Aristóteles. En este sentido, el filósofo griego habría definido el concepto de verdad como concordancia entre el pensamiento y la cosa.

Una vez contextualizada la razón del análisis de la verdad en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, explica que tradicionalmente han existido tres conceptos de verdad. El primero refiere a la verdad del juicio; el segundo, a la concordancia entre el juicio y el objeto; y tercero, a la verdad como adecuación.

En este sentido, surge la interrogante acerca de qué se debe entender por concordancia (o correspondencia). Refiere al respecto que “la concordancia de algo con algo tiene el carácter

⁹¹ HEIDEGGER, M. 2004. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria. Madrid, Editorial Alianza, p. 108.

formal de una relación de algo con algo. Toda concordancia, y por ende también la «verdad», es una relación. Pero no toda relación es concordancia. Un signo apunta hacia lo señalado. El señalar es una relación, pero no una concordancia del signo con lo señalado. Pero manifiestamente, tampoco toda concordancia mienta algo así como la *convenientia* de la que se habla en la definición de verdad”⁹². Luego, continúa el autor diciendo que “la «concordancia» tiene el carácter relacional de un «tal-como»”⁹³ y, en efecto “lo que está en la relación de concordancia es el contenido ideal del juicio y, por ende, esta relación afecta a la conexión entre el contenido ideal del juicio y la cosa real, como aquello *acerca de lo cual* se juzga”⁹⁴. Lo que intenta dejar en claro el autor es que no hay que repudiar desde ya el fenómeno de la concordancia, sino que entenderlo a partir de una noción originaria de la verdad, de la cual derivarían estas definiciones.

A partir de esta referencia a la concordancia, y sin considerar aún el concepto ontológico de verdad, queda de manifiesto que entender la verdad de la manera tradicional sólo produce el equívoco de que lo referido altera el objeto sobre el cual recae dicha referencia, es decir, no se muestra el objeto tal y como es. Esta relación no pondría al descubierto el ser del ente que se refiere y, en consecuencia, la verdad queda ocultada o velada en su apariencia. Sin embargo, esa idea de concordancia supone que acontezca una especie de descubrimiento de la cosa, vale decir, que ésta de alguna manera se muestre para poder hacer el ejercicio de la correspondencia.

A propósito del problema de la evidenciación en el enunciado, el autor explica que “se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado. En el proceso evidenciante el conocer queda referido únicamente al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado *lo* muestra y descubre. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* con la cosa real. Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni

⁹² HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 232.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 233.

menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de «contenidos de conciencia» entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto”⁹⁵.

Lo que manifiesta esta evidenciación del enunciado es que se muestra la cosa o el objeto que se enuncia, es decir, el enunciado descubre el ente que se muestra. Es en el ente donde puede ocurrir la evidenciación y comprobación, desde el cual se muestra de la forma tal como él es. En este sentido, “comprobación en este contexto significa el mostrarse del ente en su mismidad”⁹⁶.

En base a lo anterior, es que Heidegger aclara el concepto originario de verdad, explicando que para llegar a un concepto originario de la verdad se debe experimentar un desocultar (o descubrimiento) del ente.

La tradición griega ya tenía la comprensión de la verdad como un desocultar. A propósito de esta concepción, resulta conveniente recordar el concepto de *λόγος*. Éste ha sido traducido e interpretado de distintas maneras desde la antigüedad, sin embargo, el autor lo ha referido a un decir. El *λόγος* en cuanto decir, quiere significar un “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”⁹⁷, un hacer ver en el decir para que el otro pueda acceder a aquello de lo que se dice.

En *Lógica. La pregunta por la verdad* explica que “así pues, descubrir y ocultar es lo que determina al *λόγος* en tanto que hace ver mostrando. La proposición se determina como enunciado a partir del descubrir y el ocultar. La esencia de la proposición es la *ἀποφαίνεσθαι*: hacer ver un ente, *ἀπό*: a partir de él mismo. El sentido de habla que tiene el enunciado es este hacer ver (*δηλοῦν*). El *λόγος* es *ἀποφαντικός*, cuya posibilidad distintiva de hablar consiste en hacer ver y que, conforme a su formulación lingüística, puede traer algo a la visión; o dicho brevemente: *ἀπόφανσις*, significa enunciado, o, más adecuadamente, mostración. Pero nosotros mantenemos el término usual «enunciado», sólo que le damos el significado que se encierra en el fenómeno de este propio *λόγος*. Enunciado: decir lo dicho

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 234.

⁹⁶ RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo*, volumen II. Ob. Cit., p. 243.

⁹⁷ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 52.

desde la propia cosa, de modo que en este discurso su «acerca de qué» se haga visible, accesible a la captación. En el enunciado expresado la propia cosa mostrada se ha vuelto entonces accesible y está, por así decirlo, guardada. Este significado de enunciado debe establecerse en lo sucesivo como el primario”⁹⁸. Aquí se manifiesta por el autor la función apofántica que tiene el *λόγος* en el advenir, es decir, como un hacer ver del enunciado mostrando.

A esto se refiere Heidegger cuando explicita que esta es la estructura del *λόγος* como *ἀπόφανσις*. En base a ello, explica que “El «ser verdadero» del *λόγος*, *es decir el ἀληθεύειν*, significa: en el *λέγειν* como *ἀποφαίνεσθαι*, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (*ἀληθές*), es decir, *descubrirlo*”⁹⁹, por consiguiente, concluye el autor, “al *λόγος* le es inherente la no-ocultación, la *ἀ-λήθεια*”¹⁰⁰.

En las lecciones del semestre de invierno de 1931/1932 en Friburgo, tituladas *De la esencia de la verdad*, el autor retoma la concepción griega de verdad como *ἀλήθεια*, no-ocultamiento. Así entonces explica que “lo que nosotros llamamos lo verdadero, los griegos lo entendían como lo des-oculto, lo ya no oculto; lo que es *sin* ocultamiento, y por tanto lo arrancado al ocultamiento, en cierta manera lo que se le ha arrebatado”¹⁰¹.

Explica Adrián, respecto a la *ἀλήθεια*, que “la *a-* significa un *privativum*, de modo que *aletheia* equivale a «sacar algo de su ocultamiento», a «poner de manifiesto». El prefijo privativo *a-* remite a un movimiento de des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) que se produce en el fenómeno de la verdad. Solo puede descubrirse algo ahí donde algo se oculta. La verdad, por tanto, también está referida al ocultamiento (*Verborgenheit*) y al encubrimiento (*Verdeckung*) del ente. Únicamente así puede comprenderse la *aletheia* como desocultamiento”¹⁰². Continúa explicando que la verdad como des-ocultar requiere de un ente

⁹⁸ HEIDEGGER, M. 2004. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Ob. Cit., p. 112.

⁹⁹ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 53.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. 2007. *De la esencia de la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona, Editorial Herder, p. 22.

¹⁰² ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., pp. 339-340.

que realice dicha labor descubridora, siendo el *Dasein* quien, a través de su modo de ser y de su constitución fundamental, tiene la calidad de descubridor.

De acuerdo con Heidegger, la relación entre los conceptos griegos de *λόγος* y *ἀλήθεια*, constituye el concepto originario de verdad como un estar al descubierto, un desocultar y ser-descubridor.

En *Ontología. Hermenéutica de facticidad*, señala que “la función del habla es hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal tiene el *λόγος* la posibilidad señalada del *ἀληθεύειν* (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto)”¹⁰³.

Por consiguiente, lo que explica el autor es que el ente se muestra desde él mismo, tal y como es, es decir, acontece un estar-descubierto del ente y lo que hace el enunciado (o el juicio de acuerdo a la concepción tradicional de la verdad), es describir el estar-descubierto del ente. Es por ello que Heidegger manifiesta que “el *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*”¹⁰⁴.

En definitiva, la verdad no consiste en una adecuación entre el conocimiento y el objeto, sino que en un desocultar al ente para que éste se manifieste en su mismidad, lo cual sólo es posible a partir de la estructura fundamental del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo y su consecuente carácter adverbante.

b. Consolidación de la verdad como aperturidad: el *Dasein* es en la verdad

A partir de la definición de verdad como un estar al descubierto, el autor plantea que esta conceptualización no es arbitraria, sino que surge del concepto más originario y de aquellos elementos que constituyen al ente que tiene una comprensión del ser, al *Dasein*. Es en este sentido que se perfila la relación entre la aperturidad y la verdad, teniendo como horizonte al

¹⁰³ HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Ob. Cit., p. 29.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 235.

Dasein. Heidegger manifiesta que el *Dasein* es en la verdad. En atención con este punto de partida, se explicitará la relación antes enunciada.

Lo primero que destaca el autor es que el descubrir (*Entdecken*) es un modo en que el *Dasein* está en el mundo. Es a través de la circunspección (*Umsicht*) y el mirar-hacia (*Hinsehen*) que este ente descubre al mundo y, a su vez, los entes intramundanos se develan al *Dasein* en su empleabilidad o en su presencia. A través del respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) desoculta a los otros en la convivencia humana. Y mediante la transparencia (*Durchsichtigkeit*) devela a la existencia en general. En base a ello, el *Dasein* descubre el mundo mediante su forma de ser y de estar en el mundo. En este sentido, Acevedo indica que en el *Dasein* es posible distinguir algunos modos de advenir y que son, en los entes intramundanos, la circunspección (*Umsicht*) y el mirar-hacia (*Hinsehen*); en la coexistencia (*Mitsdasein*) el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*), agregando también modos deficientes e indiferentes que llegarían hasta la falta de respeto (*Rücksichtslosigkeit*) y a la extrema indulgencia (*Nachsehen*)¹⁰⁵.

Como se ha señalado con anterioridad, este modo en que el *Dasein* está-en el mundo como tal tiene en su base a la aperturidad (*Erschlossenheit*). Es mediante su estado de abierto que el *Dasein* tiene acceso al mundo en general, a los entes del mundo, a los demás *Dasein*, a sí mismo y, en última instancia, al ser mismo. Heidegger explica que es mediante la aperturidad que el *Dasein* puede alcanzar el fenómeno originario de la verdad.

A propósito de lo anterior, expresa que “la aperturidad es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí. La aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí-mismo. La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* -estando ya en un mundo- en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del *Dasein*. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cfr. ACEVEDO, J. 2022. “Apertura o estar en la verdad”. Ob. Cit., p. 51.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 237.

En este sentido, por el modo de ser del *Dasein* en su estado de abierto, éste puede abrir y así descubrir el mundo. Con ello se puede concluir que el *Dasein* es verdadero. Heidegger afirma que “el *Dasein* es «en la verdad»”¹⁰⁷, diciendo que “a su constitución existencial le pertenece la aperturidad en su ser más propio”¹⁰⁸. Por consiguiente, el estar al descubierto es sólo posible a través de la apertura del *Dasein*. Así, por su constitución fundamental de apertura y a través de ésta, abre y descubre el mundo. Ello implica que el *Dasein*, desde siempre, ya está en la verdad, en el des-ocultamiento, y es verdadero, des-oculta y descubre el mundo.

Para sintetizar lo anterior, el autor resume en cuatro puntos esta referencia a que el *Dasein* es en la verdad, a saber: 1. A la constitución existencial del *Dasein* le corresponde la aperturidad en general, incluyendo el fenómeno del cuidado; 2. Además de la aperturidad, al *Dasein* le pertenece la condición de arrojado, en la que ya está determinado en un mundo, siendo la apertura fundamentalmente fáctica. Que sea esencialmente fáctica quiere decir que “en cada caso estamos abiertos a ciertos determinados entes y cerrados a otros”¹⁰⁹; 3. Al *Dasein*, en cuanto comprender, le corresponde la estructura del proyecto, en el sentido de un estar abierto hacia la posibilidad del poder-ser más propio. Ello deviene en la verdad de la existencia, que será explicado en el apartado siguiente; y 4. Al *Dasein* le corresponde la caída, estando inmediata y regularmente absorbido en el mundo público.

Heidegger profundiza más en esta relación entre apertura y verdad diciendo que “el *Dasein*, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del *Dasein*. «Hay» verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es. El ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el *Dasein* es”¹¹⁰. Sin embargo, tomado en consideración lo anterior, el *Dasein* puede estar en la verdad (*Wahrheit*) y en la no-verdad (*Un-wahrheit*). Inmediata y regularmente, en la caída, se encuentra en la no-verdad, a través de la apariencia o la ocultación del mundo, lo cual se puede ver a la luz de los modos de apertura del *Dasein*.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo*, volumen I. Introducción. Santiago, Ediciones UC, p. 247.

¹¹⁰ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 242.

A través de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) puede acontecer un abrir o un cerrar del *Dasein*. La afectividad permite que concorra el carácter aperiente del *Dasein* y también el carácter de cerrazón. Así, la verdad puede manifestarse de forma encubierta o desfigurada, por ejemplo, en el caso de algún estado anímico deficiente o en la aversión esquivadora, en que se intenta encubrir el mundo de manera tal de no tener que asumir la idea de carga que implica el encontrarse.

En el caso del comprender (*Verstehen*), al mismo tiempo en que se desoculta o descubre el mundo, éste se oculta en otras dimensiones. Esto se debe a que el *Dasein* se comprende a sí mismo, a los demás *Dasein* y al mundo desde su propia condición de arrojado (*Geworfenheit*) y su historicidad. Así, la misma situación de un *Dasein* determinado no será igual a la circunstancia de otro *Dasein*. Es por ello por lo que Heidegger manifiesta que el *Dasein* es un proyecto arrojado.

En el habla o discurso (*Rede*) se puede vislumbrar de una forma más clara cómo el *Dasein* se encuentra en la verdad y en la no-verdad. Lo anterior se debe a que este existencial tiene la posibilidad de convertirse en habladuría (*Gerede*), lo que propicia que la comprensión del mundo sea a partir de lo que *se dice* en el estado interpretativo público. Así como se desoculta mediante la comunicación con los otros *Dasein*, acontece, a su vez, el encubrimiento y deformidad en lo dicho.

En este entendido, Acevedo explica que “cuando hablamos de ἀλήθεια [*alétheia*] –verdad como desocultamiento–, hablamos al mismo tiempo de λήθη [*léthe*] –no-verdad como ocultamiento–, aunque esto último quede tácito o subdicho”¹¹¹.

A partir de esta explicación, el fenómeno ontológico de la verdad puede admitir una doble dimensión. Por una parte, la verdad originaria se corresponde con la aperturidad del *Dasein*, lo cual permite el descubrimiento del ente intramundano; y, por otra parte, el *Dasein* se encuentra simultáneamente en la verdad y la no-verdad.

¹¹¹ ACEVEDO, J. 2022. “Apertura o estar en la verdad”. Ob. Cit., p. 55.

Heidegger pone en relación necesaria los fenómenos del ser y la verdad, señalando que éstos concurren de forma cooriginaria. Al respecto, señala que “el ser de la verdad está en conexión originaria con el *Dasein*. Y tan sólo porque el *Dasein* está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido; la comprensión del ser es posible. Ser -no el ente- sólo lo «hay» en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad «son» cooriginarios”¹¹².

Sobre este punto, Adrián indica que “puede haber entes sin *Dasein*, pero la verdad y el ser no pueden acontecer sin el *Dasein*. Si el *Dasein* desapareciera, lo que desaparecería con él sería la capacidad de *comprender* el ser de los entes que se manifiestan en el mundo”¹¹³.

iv. Aperturidad (*Erschlossenheit*) y Resolución (*Entschlossenheit*)

Previo al análisis de la resolución (*Entschlossenheit*), resulta necesario hacer una sucinta explicación sobre el fenómeno de la angustia (*Angst*). Heidegger explica que la angustia es una de las posibilidades de apertura más amplia y originaria en el *Dasein*, mediante la cual puede ser captada la totalidad del *Dasein*, revelando a este ente como cuidado (*Sorge*).

En la cotidianidad el *Dasein* se encuentra absorbido en el mundo de la ocupación, habiéndose las con el mundo. En este modo de absorción, el *Dasein* manifiesta una huida ante su ser sí mismo propio. Esta huida proporciona al *Dasein* una comodidad o familiaridad con el mundo que lo rodea y en que él se encuentra absorbido. Sin embargo, ocurren situaciones en que el mundo, la ocupación y la coexistencia pierden toda referencia y sustento, no pudiendo ofrecer ya nada al *Dasein*.

Es en esta situación, en la carencia de fundamento y en el aislado ya no estar en casa, en que tiene lugar la angustia. Mediante la ausencia de sentido, se revela al *Dasein* su situación fáctica de estar caído en un mundo y en determinadas posibilidades. Esto propicia que al *Dasein* se le manifieste su totalidad estructural, lo que da lugar a la posibilidad de que este

¹¹² HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 245.

¹¹³ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 348.

ente pueda encontrarse ante su sí-mismo propio. Es por ello por lo que Heidegger indica que la angustia es un modo eminente de apertura del *Dasein*.

En términos del autor “el «mundo» ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público. Arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades”¹¹⁴. Además, agrega que “la angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”¹¹⁵.

A partir de esta explicación, Heidegger aclara que la angustia es un modo de la apertura porque aísla al *Dasein*. Este asilamiento posibilita que el *Dasein* salga de su caída en el estado interpretativo público, en su familiaridad con el mundo cotidiano, y se dirija hacia su poder-ser más propio. Esta carencia de un fundamento conocido le proporciona al *Dasein* la libertad de escogerse a sí mismo, permitiéndole la elección entre la propiedad o la impropiedad como posibilidad de ser.

Por otro lado, otro elemento a considerar para aprehender el concepto de resolución (*Entschlossenheit*) es el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*), que es originario y aúna con el ser del *Dasein*. Por la propia caracterización de este fenómeno se remite a la aperturidad del *Dasein* y, por consiguiente, a los modos de apertura, porque la conciencia abre de alguna manera haciendo entender algo.

En este sentido, Heidegger señala que “en virtud de la aperturidad, el ente que llamamos *Dasein* tiene la posibilidad de *ser* su Ahí. Con su mundo, él está presente para sí mismo y lo está inmediata y regularmente en la forma de haber abierto su poder-ser a partir del «mundo» del que se ocupa. El poder-ser que es el existir del *Dasein*, ya se ha entregado siempre a determinadas posibilidades. Y esto porque el *Dasein* es un ente arrojado, y su condición de

¹¹⁴ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 206.

¹¹⁵ *Ibid.*

arrojado se abre, con mayor o menor claridad o profundidad, por medio del temple anímico. A la disposición afectiva (estado de ánimo) le pertenece cooriginariamente el comprender. Por medio del comprender el Dasein «sabe» lo que pasa con él mismo, y lo sabe en la medida en que se ha proyectado hacia posibilidades de sí mismo, o bien -sumiéndose en el uno- se las ha dejado presentar por el estado interpretativo público. Ahora bien, lo que hace existencialmente posible esa presentación es que el Dasein, en cuanto coestar comprensor, puede escuchar a los otros. Perdido en lo público del uno y en su habladería, el Dasein al escuchar al uno-mismo, *desoye* su propio sí-mismo. Si el Dasein ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo, y si lo ha de poder por sí mismo, entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la *escucha* del uno”¹¹⁶.

La anterior cita hace una síntesis de los existenciales que componen la aperturidad del *Dasein*, que son la disposición afectiva, el comprender y el discurso, los cuales se encuentran en el modo cotidiano de la caída. El estado interpretativo público ya le ha presentado al *Dasein* determinadas posibilidades de ser y el *Dasein* las ha asumido en su existencia porque escucha a los otros, al uno-mismo, dejando de escuchar a su sí mismo propio. Entonces, para poder recuperarse del estado interpretativo público, debe volver a escucharse a sí, desoyendo al uno.

En este sentido, el fenómeno de la conciencia debe comprenderse a partir de una llamada (*Ruf*) silente que da a entender algo, apelando (*Anruf*) al *Dasein* hacia su poder-ser propio, hacia su sí mismo propio, mediante la intimación (*Aufruf*) para despertar a su ser-culpable (*Schuldigsein*) y adelantarse a sus posibilidades más propias. El ser culpable, al que alude Heidegger, consiste en que el *Dasein* no se ha dado a sí mismo la propiedad y es por ello por lo que lo define como el fundamento de una nihilidad. Esta llamada es posible porque el *Dasein*, en su carácter aperiente, ya se encuentra en un tipo de comprensión. Sin embargo, en *Dasein*, por su condición de arrojado, huye en búsqueda de alivio respecto de la desazón del aislamiento que provoca el llamado de la conciencia en relación también con la angustia. Heidegger explica que “el *Dasein* huye ante ésta buscando alivio en la presunta libertad del

¹¹⁶ *Ibíd.*, pp. 287-288.

uno-mismo. Esta huida ya ha sido definida como un huir ante la desazón que caracteriza desde lo más hondo el estar-en-el-mundo en su aislamiento. Esta desazón se revela de un modo propio en la disposición afectiva fundamental de la angustia y, por ser la más elemental aperturidad del *Dasein* arrojado, lleva su estar-en-el-mundo ante la nada del mundo, frente a la cual el *Dasein* se angustia en la angustia por el poder-ser más propio”¹¹⁷.

A esta llamada le debe corresponder, como contrapartida, un escuchar, que es revelado como un querer-tener-conciencia. Esto ocurre porque el *Dasein* puede comprenderse a sí mismo en su ser más propio y, al comprender la llamada, el *Dasein* se hace libre para ésta, escogiéndose a sí mismo. En este sentido “pese a que la llamada no comunica ningún saber, no sólo es crítica, sino también *positiva*; ella abre el más originario poder-ser del *Dasein* como ser-culpable”¹¹⁸. Este querer-tener-conciencia es el elemento decisivo en la elección de la propiedad del *Dasein* lo que da lugar a la resolución (*Entschlossenheit*).

Como modo de ser del *Dasein* la predisposición para la llamada y el comprender la llamada implican la aperturidad de este ente y con ello la concurrencia de los existenciales que conforman la apertura del *Dasein*. Heidegger explica que “la comprensión de la llamada abre al propio *Dasein* en la desazón de su aislamiento. La desazón co-desvelada en el comprender se abre de un modo genuino por medio de la disposición afectiva de la angustia implicada en ese comprender. El *factum* de la *angustia de conciencia* es una comprobación fenoménica de que en la comprensión de la llamada el *Dasein* es llevado ante lo desazonante de sí mismo. El querer-tener-conciencia se convierte en disponibilidad para la angustia”¹¹⁹. Agrega que, la llamada, al ser un hablar silente, constituye un modo del discurso.

La apertura que tiene lugar en el querer-tener-conciencia, la cual se encuentra determinada por la angustia como disposición afectiva, por el proyectarse en el más propio ser-culpable y por el hablar silente de la llamada en el discurso, es denominada por Heidegger como

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 293.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 304.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 311.

aperturidad propia o resolución (*Entschlossenheit*). En este sentido, la define como “*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable*”¹²⁰.

La resolución (*Entschlossenheit*), constituida como una aperturidad originaria, se pone de manifiesto, entonces, como la verdad de la existencia. En términos de Heidegger “al estar resuelto, el *Dasein* queda desvelado para él mismo en su cada vez fáctico poder-ser y, de esta manera, él es en sí mismo este desvelar y quedar desvelado”¹²¹.

La resolución (*Entschlossenheit*) no implica que el mundo del *Dasein* se transforme en otro mundo, sino que es aprehendido de una forma propia. El autor explica que “la resolución como *modo propio de ser-sí-mismo* no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un «yo» que flota en el vacío”¹²², sino que “en virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el *Dasein* resuelto se libera para su mundo. Sólo la resolución para sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar «ser» a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora”¹²³. En este sentido, la resolución le confiere al *Dasein* la posibilidad de su transparencia originaria.

B. Acerca del comprender (*Verstehen*)

i. Contexto en la analítica existencial y ámbito definitorio

Se ha indicado con anterioridad que el comprender (*Verstehen*) no refiere a un acto intelectual del *Dasein*, sino que constituye uno de los modos fundamentales de apertura del *Dasein*, es decir, es un modo de ser en el cual éste se encuentra o habita en el mundo. Este comprender (*Verstehen*) refiere a un tipo de saber del *Dasein*, una especie de saber-hacer, el cual consiste en un saber-existir. Se podría formular el concepto como un modo de ser fundamental del *Dasein* por medio del cual éste sabe acerca de su existencia, de sí mismo,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 312.

¹²¹ *Ibid.*, p. 323.

¹²² *Ibid.*, p. 313.

¹²³ *Ibid.*

de los demás *Dasein* y del mundo. Los demás actos cognitivos o intelectivos que pudieran ser identificados con el comprender (*Verstehen*) constituyen un derivado de éste.

Este modo de ser fundamental del *Dasein* concurre cooriginariamente con la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*), constituyendo la estructura existencial del *Dasein*, la cual se manifiesta a través del momento estructural del estar-en y en la aperturidad en el estar-en-el-mundo.

Lo primero que debe llamar la atención al momento de explicar el comprender (*Verstehen*) es el título del párrafo 31 de *Ser y tiempo* formulado de la manera siguiente: “*El Da-sein en cuanto comprender*” (*Das Da-sein als Verstehen*). Esto quiere decir que el enfoque que el autor da a la explicación de este existencial toma como punto de partida el *Da* (Ahí) del *Dasein*, es decir, su modo de estar en el mundo en la aperturidad. Es en este sentido que Heidegger explica “que el *Dasein*, existiendo, es su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es «ahí»; su ser-*ahí* es el estar-en. Y éste es, asimismo, «ahí», como aquello por mor de lo cual el *Dasein* es. En el por-mor-de está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal; esta aperturidad ha sido llamada comprender”¹²⁴.

Conforme a lo anterior, se puede entender que la comprensión del por-mor-de y de la significatividad constituye la plena aperturidad del estar-en-el-mundo. Se aclara aquí que, a través del por-mor-de, el *Dasein* tiene una comprensión de sí mismo y de los demás *Dasein*. Y que, a través de la significatividad, el *Dasein* tiene una comprensión del ente intramundano, que el autor define como “aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal”¹²⁵.

Heidegger alude a que en el lenguaje cotidiano la expresión “*etwas verstehen*” se utiliza para designar una comprensión sobre algo o entendimiento de algo, como un ser capaz de algo o un saber hacer. Este saber-hacer del *Dasein* en el comprender (*Verstehen*) se refiere al existir mediante un poder-ser, que remite a los modos de la ocupación (*Besorgen*), la solicitud (*Fürsorge*) y el cuidado (*Sorge*). Este saber-hacer del *Dasein* es un saber sobre la existencia,

¹²⁴ *Ibid.*, p. 162.

¹²⁵ *Ibid.*

en que este ente sabe desenvolverse. A partir de esta caracterización, Heidegger explica que el *Dasein* es esencialmente un poder-ser, una posibilidad.

En este sentido, especifica que “en el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del *Dasein* concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del «mundo», de la solicitud por los otros y, en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor-de sí”¹²⁶.

Este existencial del *Dasein* le permite saber siempre qué es lo que sucede consigo mismo. Así pues, como modo de apertura, este ente sabe lo que le ocurre. En términos de Adrián, el comprender consiste en “un saber de esas posibilidades, en un proyectar y abrir un espacio de juego para nuestras posibilidades reales”¹²⁷. Sobre este punto, De Lara, en el capítulo *El ser-en como tal (§§28-38)*, en la compilación denominada *Un Comentario Fenomenológico*, explica que “el *estar en* se revela entonces como *comprensión de posibilidades*. Los asuntos en los que y con los que nos ocupamos son finalmente las posibilidades en las que llevamos a cabo nuestro estar siendo”¹²⁸ y, agrega, que “este ente es ontológicamente de tal manera que debe hacerse cargo de sí mismo, debe hacer y está siempre haciendo algo consigo mismo, debe realizarse eligiendo posibilidades por acción u omisión”¹²⁹.

En el curso de semestre de verano de 1927, en Marburgo, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger indica que “en el comprenderse uno a sí mismo se comprende el ser-en-el-mundo y con él son esbozadas determinadas posibilidades de ser-con otros y del trato con el ente intramundano. Al comprenderse uno a sí mismo como poder-ser-en-el-mundo se comprende el *mundo* de forma igualmente originaria”¹³⁰. En este sentido, “el *Dasein* fáctico puede comprenderse primariamente a partir del ente intramundano

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 270.

¹²⁸ DE LARA, F. 2015. “El ser-en como tal (§§ 28-38)”. En: RODRÍGUEZ, R. (coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Madrid, Editorial Tecnos, p. 150.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ HEIDEGGER, M. 2000. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid, Editorial Trotta, p. 334-335.

que encuentra, no puede determinar su existencia primariamente a partir de sí mismo, sino a partir de las cosas y de las circunstancias y de los otros. Éste es el comprender que llamamos *comprender inauténtico*”¹³¹.

Aguilar explica que “*comprender* es el ejercerse de un ente que se hace a sí mismo no de modo absoluto, sino desde un peculiar pasado *-pretérito apriorístico*, diría Heidegger-, a saber, el mundo en el que irremediamente se encuentra”¹³².

Explicita Heidegger que “la aperturidad del Ahí en el comprender es también una manera de poder-ser del Dasein. En el estar proyectado de su ser hacia el por-mor-de, a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo), se da la aperturidad del ser en general”¹³³. De aquí, entonces, concluye que el *Dasein*, en cuanto comprender, cuyo modo de ser es el proyecto, tiene a su vez desde siempre la comprensión del ser.

De acuerdo con lo anterior, el autor explica que “el ser sólo «es» en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente, no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido.”¹³⁴

De acuerdo con lo anterior, es posible sintetizar el concepto de comprender (*Verstehen*) como un modo de ser del *Dasein* mediante el cual éste sabe acerca de sí mismo, de los otros y del mundo, y es capaz de proyectarse en determinadas posibilidades de ser a partir de su constitución fundamental misma.

ii. Posibilidad, arrojamiento y proyección

El comprender se encuentra siempre afectivamente dispuesto, siendo éste junto a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) modos de ser del *Dasein* que acontecen de forma cooriginaria. A la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) le pertenece la condición de arrojado (*Geworfenheit*) y al comprender (*Verstehen*) la posibilidad (*Möglichkeit*) y el proyecto

¹³¹ *Ibid.*, p. 335.

¹³² AGUILAR-ÁLVAREZ, T. 2004. *El Lenguaje en el primer Heidegger*. Ob. Cit., p. 166.

¹³³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 166.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 202.

(*Entwurf*). A partir de estos elementos, que constituyen existencialmente al *Dasein*, se podrá hacer el análisis de este ente como posibilidad arrojada (*Geworfene Möglichkeit*).

La condición de arrojado (*Geworfenheit*) se refiere a la facticidad del *Dasein*, es decir, a un modo en que este ente está-en-el-mundo entregado a su ser, asumiendo la existencia como una carga que debe sobrellevar en un mundo que no se ha elegido y no se ha dado la anuencia para existir. Esto es descubierto por el *Dasein* a través de su temple anímico.

El estar arrojado en el mundo no elegido y lanzado hacia una existencia forzosa, evidencia que el *Dasein* ya ha venido a caer en determinadas posibilidades de ser. Es mediante esta vinculación que Heidegger concluye que el *Dasein* es una posibilidad arrojada, en la que ya existe una situación o un contexto vital a partir del cual este ente se posiciona para proyectarse en determinadas posibilidades. En términos del autor “el *Dasein* tiene, en virtud de la disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado. Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas). El estar-en-el-mundo, al que le pertenece con igual originariedad el estar en medio de lo a la mano y el coestar con otros, es siempre por mor de sí mismo. Pero el sí-mismo es inmediata y regularmente el sí mismo impropio, el uno mismo”¹³⁵.

La condición de arrojado del *Dasein*, manifestada en la facticidad, no remite a un modo indiferente de estar-en-el-mundo, sino que el *Dasein* se encuentra, ya en cada caso, absorto o inmiscuido en la ocupación o trato con el mundo. Este modo de encontrarse del *Dasein* lo muestra en el estado de la caída, a través del estado interpretativo público, y lo ubica en un contexto cotidiano y familiar, en el que este ente huye ante la desazón de encontrarse en el mundo no elegido y obligado a tener-que-ser.

El comprender (*Verstehen*), manifestado en la posibilidad de ser del *Dasein*, tiene la estructura existencial del proyecto (*Entwurf*). Este debe ser entendido, indica la traducción de Rivera, “en su sentido literal: pro-yecto significa lo que está lanzado hacia adelante. Y

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 199-200.

este «delante» debe ser entendido como un futuro. Comprender es esencialmente pro-yecto o «proyección», como traduce Gaos, porque en él (en el comprender) el *Dasein* se lanza hacia su futuro y abre ese futuro como *posibilidad*¹³⁶. En este sentido, este existencial fundamental implica que el *Dasein* se encuentre inclinado hacia su futuro abriendo, asumiendo o rechazando, las múltiples posibilidades que tiene de ser.

Heidegger explica que mediante el comprender (*Verstehen*) el *Dasein* se proyecta en su por-mor-de y en la significatividad del mundo, permitiendo en él la aperturidad del estar-en-el-mundo desde este ser-posible. Sin embargo, aclara el autor, esta proyección no tiene ninguna relación con un comportamiento planificador del *Dasein* o una forma de organización de su existencia, sino que, por su modo de ser, ya ha venido a dar en determinadas posibilidades, proyectándose y siendo proyectante. Se trata de un modo de ser ontológico-existencial en que este proyecto se configura como modo de ser del *Dasein* en cuando comprender, por lo tanto, no remite a ningún proyecto vital determinado, sino que concurre en cada *Dasein* como parte de su estructura existencial. Así, explica Heidegger que “el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades”¹³⁷.

Por otra parte, dentro de los elementos del proyecto, el autor refiere a que, para el *Dasein* estas posibilidades no son asumidas de forma temática, sino que ocurre algo similar al modo de ser de los entes a la mano, en que éstos son captados de forma atemática en su funcionalidad y su retirarse. Si el *Dasein* concibiera explícitamente sus posibilidades, serían reducidas a un mero dato. El proyecto, entonces, en su función de inclinarse hacia determinadas posibilidades futuras, lanza las posibilidades como posibilidades, por lo que el *Dasein*, en cuanto comprender (*Verstehen*), *existe* en sus posibilidades en tanto que posibilidades.

Explica Adrián que “cada proyección está delimitada por la facticidad del *Dasein*: cada proyección solo es posible desde el trasfondo de la condición de arrojado. El *Dasein* no es ni

¹³⁶ *Ibid.*, p. 472.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 164.

libertad absoluta ni determinación pura. Tiene siempre un margen de maniobra, dispone de un espacio de juego para proyectar sus posibilidades de existencia”¹³⁸.

Esto quiere decir que el *Dasein* se encuentra siempre en el mundo en sus posibilidades y, a partir de éstas, habita el mundo. En esta posibilidad que es el *Dasein* existe la libertad para que pueda elegir determinadas posibilidades y dentro de ellas radica la posibilidad más propia que es el poder-ser propio, en la que se hace transparente para sí mismo. En este sentido, Aguilar indica que “las posibilidades no son tampoco algo que primeramente se conciba y luego se realice -lo que supondría anularlas en tanto que posibilidades-. Por el contrario, la posibilidad es posibilidad cuando es proyectada”¹³⁹.

Por su parte, De Lara explica que “el *Dasein* vive, es, en posibilidades que, en un primer momento y casi siempre, son posibilidades de la ocupación. Podemos hacer esto o aquello, ya siempre estamos en algo posible, dejamos posibilidades de lado y nos damos a otras, siendo en esto en lo que consiste nuestro cotidiano vivir. Estas posibilidades nos vienen por lo general dadas y nosotros entramos en una determinada relación con ellas”¹⁴⁰ y, agrega que, “todas esas posibilidades de las que podemos ocuparnos están para Heidegger a su vez modalizadas por una posibilidad de fondo, formal y de primer orden. Podemos asumir y tomar en las propias manos el carácter de posibilidad de nuestro existir -el *factum* de estar siendo en la forma de ejecutar posibilidades concretas- o bien quedarnos sin más en el plano de la multiplicidad de ocupaciones: evitando unas, luchando por otras o incluso pasando sin más de unas a otras”¹⁴¹.

En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger se refiere a que “la posibilidad tiene un modo propio de asumirse y verificarse, no se tropieza con ella en la rutina maquinal ni tiene carácter temático. «Asumir una posibilidad» significa: asumirla y configurarla en su ser, es decir, lo que de posibilidades hay en ellas bosquejado”¹⁴².

¹³⁸ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 271.

¹³⁹ AGUILAR-ÁLVAREZ, T. 2004. *El Lenguaje en el primer Heidegger*. Ob. Cit., p. 168.

¹⁴⁰ DE LARA, F. 2015. “El ser-en como tal (§§ 28-38)”. Ob. Cit., p. 150.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁴² HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Ob. Cit., p. 98.

Una de las posibilidades más radicales y extremas del *Dasein* es el estar vuelto hacia la muerte como imposibilidad de la existencia. Esta posibilidad, en su adelantarse a ella, permite que el *Dasein* vea posible su morir, abriendo esta extrema posibilidad. En este sentido, Heidegger manifiesta que “proyectarse hacia el más propio poder-ser quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desvelado, existir. El adelantarse revela como posibilidad de comprender el extremo poder-ser *más propio*, es decir, como posibilidad de *existencia propia*”¹⁴³. A partir de esto, mediante la asunción de la posibilidad más extrema, al *Dasein* se le abre su poder-ser más propio, haciéndosele patente que debe hacerse cargo única y exclusivamente de sí mismo, puesto que su existencia propia es la que está en juego. De esta forma queda aislado del uno, retornando hacia el sí mismo.

El autor explica que “el *Dasein* es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que *en cuanto* ocupado estar en medio de... y *solicito* estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno-mismo. El adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo”¹⁴⁴. Mediante esta inclinación hacia la muerte, el *Dasein* queda en libertad para la elección hacia la existencia propia.

Sobre este punto, Heidegger sintetiza lo referido expresando que “*el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el «uno mismo» y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*”¹⁴⁵. No obstante, debe señalarse que el estado interpretativo público ya ha decidido desde siempre sobre posibilidades y elecciones del *Dasein*,

El proyecto abarca a la íntegra aperturidad del estar-en-el-mundo del *Dasein* puesto que, en cuanto éste se lanza en determinadas posibilidades, éstas pueden quedar delimitadas en todo lo que el *Dasein* pueda abrir. Así, puede abrir el mundo comprendiéndose inmediata y regularmente a partir de éste o comprenderse desde el por-mor-de su propia existencia. En este entendido, dice Heidegger que “el comprender o bien es propio, un comprender que

¹⁴³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., pp. 279-280.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 279.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 282.

surge del propio sí-mismo en cuanto tal, o bien es impropio”¹⁴⁶; es decir, si el *Dasein* se comprende desde el mundo de la ocupación o desde los otros *Dasein*, éste se entiende como un comprender impropio.

En el curso del semestre de verano de 1927, en Marburgo, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el autor explica que en el fenómeno del proyecto es posible identificar dos direcciones. La primera se trataría de que el *Dasein* se proyecta a una dirección a lo cual (*woraufhin*) es un poder ser de sí mismo, es decir el “poder-ser es develado primariamente en el proyecto y gracias a él, pero de tal modo que la posibilidad hacia la que se proyecta el *Dasein* no es captada ella misma como un objeto”¹⁴⁷. La segunda dirección, remite a que “este proyecto *hacia [auf]* algo es siempre un proyectar *de [von]*... En la medida en que el *Dasein* se proyecta hacia una posibilidad, se proyecta en el sentido de que se devela como este poder-ser, o sea, en este determinado ser. En la medida en que el *Dasein* se proyecta hacia una posibilidad y se comprende en ella, este comprender es un manifestarse a sí mismo y no es una consideración de sí mismo en el sentido en que el yo fuese objeto de un conocimiento, sino que el proyecto es el modo en el que *soy* la posibilidad, es decir, el modo en el que existo libremente”¹⁴⁸. Luego, Heidegger explica que “lo esencial del comprender, en tanto que proyecto, consiste en que en él el propio *Dasein* se comprende existencialmente [*existenziell*]”¹⁴⁹, por lo que, en este sentido, “el comprender, en tanto que proyectarse a sí mismo, es el modo fundamental de *realizarse [geschehen]* del *Dasein*”¹⁵⁰.

Este realizarse del *Dasein* tiene su desarrollo a partir y a través de su historicidad (*Geschichtlichkeit*). El *Dasein* está caracterizado por la historicidad en el sentido que por medio del comprender “el *Dasein* llega a ser lo que es y es en cada caso sólo aquello que ha elegido para sí, o sea tal como se comprende a sí mismo en el proyecto de su poder-ser más propio”¹⁵¹.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, M. 2000. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ob. Cit., p. 333.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

A propósito de la historicidad (*Geschichtlichkeit*), cabe recordar que lo que busca Heidegger es hacer un análisis del ente que tiene lugar entre su nacimiento y la muerte, por lo que resulta necesario considerar ese período entre nacimiento y muerte, que corresponde a la trama de la vida en que el *Dasein* se encuentra ya inmerso. Esto develará al *Dasein* en su situación fáctica, configurado por un determinado pasado y circunstancia a partir del cual se proyectará en su ser de acuerdo con sus propias posibilidades. Explica el autor que el concepto ontológico de trama de la vida remite a una movilidad existencial que llama acontecer del *Dasein*. Aclarar la estructura de este acontecer y sus condiciones, mostrará la historicidad del *Dasein*. Ésta es entendida como el acontecer que tiene el *Dasein* en la extensión de la trama de su vida.

El *Dasein* al asumirse en su poder-ser más propio, y siendo consciente de su finitud, sustrae de las infinitas posibilidades de existencia sus posibilidades más propias, llevándose hacia su destino (*Schicksal*). Heidegger define el concepto de destino (*Schicksal*) como “el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”¹⁵².

Heidegger resume el comprender, como proyectar posibilidades diciendo que “el *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser, El «irle» se ha aclarado en la estructura de ser del comprender en cuanto proyectante estar vuelto hacia el más propio poder-ser. Este poder-ser es aquello por mor de lo cual el *Dasein* es en cada caso tal como es. El *Dasein*, en su ser, ya se ha confrontado, cada vez, con una posibilidad de sí mismo. El ser libre *para* el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad, se muestra con originaria y elemental concreción de la angustia. Pero estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el *Dasein* ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo”¹⁵³.

¹⁵² HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 397.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 210.

iii. Formas de acceso al ser en el comprender

El ámbito del proyecto en el comprender (*Verstehen*) funda, a su vez, lo que el autor ha denominado la visión (*Sicht*) del *Dasein*. Esta visión no se identifica solamente con la percepción visual, sino que refiere, más bien, a un modo de captación que tiene el *Dasein* respecto de la totalidad del estar-en-el-mundo. Rivera, en su traducción de *Ser y tiempo*, ha explicado que “lo que el término quiere retener de la visión con los ojos del cuerpo o del alma es la inmediatez de lo dado en visión, y nada más que eso”¹⁵⁴.

Este término no debe confundirse con la percepción o la intuición, sino que, de lo que se trata es de una claridad que va unida a la aperturidad del *Dasein*. En este entendido, Heidegger indica que “para la significación existencial de la visión sólo se toma en cuenta *aquella* característica del ver según la cual éste deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso”¹⁵⁵. La anterior referencia permite concluir que la visión (*Sicht*) que pone en juego el *Dasein* en la puesta al descubierto de aquello que comparece en el mundo, remite a un modo de acceso al ente y al ser en general. En este sentido, debe entenderse que la visión se funda primariamente en el existencial comprender del *Dasein*.

La visión (*Sicht*), que tiene lugar junto a la aperturidad, concurre en el mismo *Dasein* en sus distintos modos de ser como son la circunspección (*Umsicht*) en el modo de la ocupación (*Besorgen*); el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) en la solicitud (*Fürsorge*); y la visión íntegra de la existencia, que el autor llama transparencia (*Durchsichtigkeit*), en el por-mor-de. A cada uno de estos tipos de visiones que pone en juego el *Dasein* en el descubrimiento del mundo, se corresponde un determinado mundo, los cuales son: el circundante (*Umwelt*), el compartido (*Mitwelt*) y el propio (*Selbstwelt*). En este sentido, “tanto los entes intramundanos y los otros como el *Dasein* mismo no nos resultan primariamente *visibles* por medio del intelecto, sino que de manera inmediata y regular se *comprenden* ya siempre desde la apertura previa de un mundo significativo, desde un claro (*Lichtung*)”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 472.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵⁶ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 273.

La circunspección (*Umsicht*) es un tipo de visión que constituye la comprensión común (*Verständigkeit*). Mediante este tipo de visión se posibilita descubrir al ente intramundano en su para-qué, en su utilidad o empleabilidad, con lo que el *Dasein* comprende a los entes del mundo como algo en cuanto algo.

Adrián la explica como “un modo de tratar con el mundo que se guía menos por el cumplimiento explícito de unas reglas de acción (*know-what*) que por la habilidad con que nos desenvolvemos ante situaciones de la vida diaria (*know-how*). Así pues, la circunspección indica el peculiar modo de ver del *Dasein* inherente al trato con las personas y a la manipulación de los utensilios en el marco de la totalidad de referencias que constituyen el mundo circundante”¹⁵⁷. Y, agrega, que se la reconoce como “el hecho de mirar alrededor, de abarcar con la vista el horizonte inmediato en que se ejecuta el cuidado, de moverse en un ámbito de acción próximo y familiar y, por supuesto, de mostrar cierto interés por ese horizonte del mundo circundante en que nos ocupamos de las cosas y nos preocupamos por las personas que comparecen en él”¹⁵⁸.

Aguilar, por su parte, manifiesta que “saber el *para* de un ente no es un mero nombrar o etiquetar, sino la justificación de nuestro poder hacernos con lo que nos rodea. En la interpretación el *ente viene a ser*, se hace accesible significativamente”¹⁵⁹.

Mediante este tipo de mirada, el *Dasein* tiene acceso a los entes del mundo en su utilidad o empleabilidad, así como en su presencia. A través del estado de abierto del *Dasein* y la circunspección en la puesta al descubierto del mundo, hace comparecer al ente intramundano en su para-qué, es decir, el mundo comparece en su significatividad y el *Dasein*, en tanto que abierto, puede captar aquello que comparece en el mundo. Sin embargo, debe tenerse en consideración que la mirada teórica también descubre a los entes en su modo de estar meramente ahí.

En relación con el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*), estas miradas remiten al trato que tiene el *Dasein* con los otros en la convivencia humana o en el mundo compartido,

¹⁵⁷ ADRIÁN, J. 2009. *En lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Ob. Cit., p. 171.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵⁹ AGUILAR-ÁLVAREZ, T. 2004. *El Lenguaje en el primer Heidegger*. Ob. Cit., p. 173.

las que son manifestadas mediante el trato solícito con los otros. De acuerdo con De Lara “a los otros los comprendemos en cuanto están en posibilidades y en cuanto se nos abren posibilidades con, contra o indiferentemente de ellos”¹⁶⁰.

La transparencia (*Durchsichtigkeit*) refiere al por-mor-de y “remite a una relación del Dasein consigo mismo y no a un tipo de conocimiento reflexivo basado en la introspección”¹⁶¹. Este tipo de visión concierne a la existencia en su totalidad, es decir, el *Dasein* mediante este tipo de mirada se hace transparente para sí de forma cooriginaria con los entes del mundo, con los demás *Dasein* en la coexistencia y, también, se hace transparente a sí mismo. Es en este sentido que concierne a la totalidad del estar-en-el-mundo.

Estos tipos de visiones permiten que el *Dasein* al ponerlas en juego pueda descubrir y desocultar la totalidad del mundo en que habita. Lo anterior es posibilitado, a su vez, por la aperturidad que es inherente a este ente.

iv. Explicitación del comprender: la interpretación (*Auslegung*)

Se ha referido que el *Dasein*, en cuanto comprender, se proyecta en determinadas posibilidades, constituyéndose como un poder-ser que se encuentra ya arrojado en un mundo. A partir de esta constitución del *Dasein* se analiza la interpretación (*Auslegung*), que refiere a la forma en cómo el comprender (*Verstehen*) se apropia de aquello comprendido, haciéndolo explícito. Heidegger explica que “la interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”¹⁶².

En este sentido, Adrián explicita que “nos encontramos, así, con dos niveles: el nivel atemático de la comprensión primaria y el nivel temático de la interpretación. La comprensión primaria del mundo precede y condiciona la interpretación, mientras que la interpretación presupone la comprensión”¹⁶³.

¹⁶⁰ DE LARA, F. 2015. “El ser-en como tal (§§ 28-38)”. Ob. Cit., p. 151.

¹⁶¹ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 273.

¹⁶² HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 167.

¹⁶³ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 276.

Conforme a lo señalado, Heidegger hace el análisis acerca de la interpretación (*Auslegung*) del mundo de acuerdo con el existencial comprender (*Verstehen*). El *Dasein* parte desde siempre teniendo una comprensión del mundo, éste se concibe a partir de la circunspección (*Umsicht*), que permite que el mundo comparezca en su significatividad, y el *Dasein*, en tanto que abierto, puede captar los respectos remisionales de aquello que comparece en el mundo. El modo en el cual el *Dasein* se comporta cotidianamente en el mundo, en el trato con el ente intramundano, es la ocupación (*Besorgen*). En la circunspección, entonces, los entes intramundanos comparecen en su modo de ser a la mano, es decir, en su empleabilidad, utilizabilidad y, en definitiva, en su para-qué. Esta es la forma en que el *Dasein* descubre y comprende el mundo como se refirió en el apartado precedente.

En este entendido, lo que explícitamente comprende la circunspección es la estructura de algo en cuanto algo y es ahí donde subyace la interpretación (*Auslegung*). Heidegger, sobre este aspecto, manifiesta que “lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su «en cuanto qué»”¹⁶⁴.

Toda esta estructura de la interpretación (*Auslegung*) de algo en cuanto algo, es previa al enunciado. Desde ya el *Dasein* en la interpretación capta circunspectivamente esta estructura del en-cuanto. Sobre esto, Heidegger explica que “el que a la simple visión le pueda faltar el carácter de explícito de un enunciado no autoriza a negarle a esta visión toda interpretación articuladora y, consiguientemente, la estructura del «en cuanto». La simple visión de las cosas inmediatas en el habérselas con ellas comporta de un modo tan originario la estructura de la interpretación que precisamente una aprehensión de algo, por así decirlo, *libre de «en cuanto»* demanda una cierta readaptación”¹⁶⁵.

Aclara Heidegger que no es que la interpretación les atribuya algún significado a los entes intramundanos, sino que el mundo comparece abierto mediante su condición respectiva en el comprender, quedando expuesta su estructura del en-cuanto mediante la interpretación. En este sentido “lo a la mano es comprendido siempre desde la totalidad respectiva. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente por medio de una interpretación temática. Incluso

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 168.

¹⁶⁵ *Ibid.*

cuando ha pasado a través de una interpretación semejante, vuelve nuevamente a la comprensión implícita”¹⁶⁶.

a. Estructura de prioridad: haber previo, manera previa de ver y manera de entender previa

La interpretación (*Auslegung*) compone una estructura de prioridad mediante el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*). El prefijo ‘*Vor*’, que compone todos estos conceptos, debe ser entendido por ‘Pre-’, como elemento de prioridad en el entendido que forman parte de la pre-comprensión en la que se mueve desde siempre el *Dasein*.

El haber previo o pre-adquisición (*Vorhabe*) refiere a que la interpretación, en su función de explicitación del comprender, tiene siempre de fondo el todo respectivo a través del cual se descubrirá un ente. Se trata de una comprensión previa del mundo que posibilita que los entes intramundanos, el mundo y los demás *Dasein* le vayan saliendo al encuentro al *Dasein*, lo que genera la comprensión inmediata del mundo.

En términos de Adrián “significa que nunca existe un grado cero de la comprensión. Toda interpretación presupone una comprensión previa del mundo, un punto de partida, un trasfondo de prácticas ya adquiridas, un conjunto de habitualidades o, como dicen los científicos sociales, implica un mínimo de nivel de socialización y aculturación”¹⁶⁷.

Heidegger explica que “la interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida. La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiado por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶⁷ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 278.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 169.

En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, el autor señala que “toda interpretación es una interpretación conforme a algo. Ese *haber previo* que hay que interpretar debe buscarse en la trama de objetos. Hay que apartarse de lo que se encuentra más próximo en el asunto para ir hacia lo que reside en su fondo. La marcha de la hermenéutica ha de venir señalada por el propio objeto”¹⁶⁹. A continuación, agrega que “el mirar a algo y el determinar, activo en ese mirar, lo que está a la vista, en cuanto actuación que lo configura, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente que es así y asá. Lo que de esa manera se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente lo denominaremos *haber previo*”¹⁷⁰ y explicita que “ese haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo*”¹⁷¹.

La manera previa de ver o pre-visión (*Vorsicht*) refiere a la perspectiva o sentido que adquiere un ente determinado en la interpretación. Es explicada por Adrián en el sentido que “fija la dirección que toma la interpretación, es decir, señala la perspectiva desde la cual se colocan en cada caso los entes y las personas que comparecen en nuestro trato con el mundo”¹⁷² y aclara que se trata de una mirada selectiva en el trato con el mundo.

En términos de Heidegger “la interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver* [*Vorsicht*] que ‘recorta’ lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación”¹⁷³.

Para aclarar este punto, pone como ejemplo una cascada de agua, la que puede asumirse desde un punto de vista poético, una perspectiva industrial o una de tipo urbanística, lo cual dependerá del *Dasein* que observe y su situación.

La manera de entender previa o pre-concepción (*Vorgriff*) remite a la anticipación de la aprehensión del concepto, el cual es decidido por el *Dasein*. En términos de Adrián “es el

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Ob. Cit., p. 101.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 278.

¹⁷³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 169.

repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación, esto es, asume la función de articular y expresar en palabras lo que ya se tiene (*Vorhabe*) y lo que ya se ve (*Vorsicht*)”¹⁷⁴.

Así, Heidegger manifiesta que “la interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad”¹⁷⁵.

Este elemento de la interpretación (*Auslegung*) responde a la conceptualización vital y práctica que se tiene del ente en cuanto a las distintas posibilidades del *Dasein*. Se comprende el ente en cuanto tal o cual función de acuerdo con la circunstancia o yectitud en la cual el *Dasein* se halla desde ya en el mundo.

El traductor de *Ser y tiempo* ha explicado, respecto a la manera de entender previa, que es “la anticipación de un concepto, vale decir, la anticipación de un modo de entender la cosa”¹⁷⁶ y, agrega como ejemplo para clarificar la idea, que “si vamos al campo, podemos ver ese campo como posible objeto de una explotación agrícola o lo podemos ver poéticamente, en su belleza, o como lugar para fundar una ciudad, etc.”¹⁷⁷.

En *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica* de 1919, Heidegger explica las coordenadas de la interpretación. Éstas serían el punto de mira (*Blickstand*), la dirección de la mirada (*Blickrichtung*) y el horizonte de la mirada (*Sichweite*). En este sentido, el traductor aclara que esta referencia quedará, con posterioridad, configurada por la triple estructura del *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*.

A partir de estos elementos de prioridad, debe ser explicado el concepto de sentido (*Sinn*). Indica Heidegger que cuando el ente intramundado ha sido captado a través del existencial comprender (*Verstehen*), siendo ligado a los respectos remisionales en la ocupación, se puede decir que tiene sentido. Sin embargo, lo que se comprende no es el sentido, sino el ser del

¹⁷⁴ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 279.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 169.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 473.

¹⁷⁷ *Ibid.*

ente. Así, define el sentido como “*el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*”¹⁷⁸.

El sentido tiene la estructura de un círculo, que puede ser mal entendido como un círculo vicioso. Esto puesto que el *Dasein* interpreta aquello que ya siempre ha comprendido de alguna manera. Se pregunta Heidegger, a propósito de la demostración científica, cómo podría existir tal cosa si precisamente se supone lo que tiene que demostrar, es decir, la interpretación desde siempre se mueve ya en una comprensión del mundo, por lo que la interrogante se formula de la siguiente manera “¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo?”¹⁷⁹. Lo que expresa Heidegger es que no debe rehuirse a este círculo, sino acceder de manera apropiada a él para entender de forma correcta el existencial comprender (*Verstehen*), agregando que, este círculo constituye la manifestación de la estructura de prioridad de la interpretación (*Auslegung*) en el *Dasein* mismo.

Al respecto, detalla que “no se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas”¹⁸⁰. En otras palabras, mediante el método fenomenológico, el *Dasein* puede tener acceso al conocimiento científico acerca del mundo porque desde siempre ya es una estructura existencial que tiene una comprensión del mundo y del ser. Así, el acceso al conocimiento se realiza mediante la misma estructura del *Dasein*, que puede darse en forma

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸⁰ *Ibid.*

auténtica cuando la estructura de prioridad no se considera en base al estado interpretativo público del uno.

El sentido, entonces, es aludido por el autor como un fenómeno existencial “en el que se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender y articulado en la interpretación”¹⁸¹.

b. Enunciado e interpretación

A partir de lo anterior, surge la interrogante acerca de la caracterización del enunciado (*Aussage*) como un modo derivado de la interpretación (*Auslegung*). De partida, el autor explicita tres definiciones del concepto de enunciado: como mostración, conforme lo que se explicó en el acápite anterior con el concepto de *λόγος*, es decir, un hacer-ver desde el ente mismo; enunciado como predicación, en el sentido que en la oración existe el sujeto y el predicado, lo que también es mostrativo; y enunciado como comunicación o expresión verbal en el entendido de “un hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación”¹⁸². Se formula, en resumen, la conceptualización del enunciado como “*una mostración que determina y comunica*”¹⁸³.

Entendiendo al enunciado como un modo derivado de la interpretación, debe sacarse a la luz la estructura de prioridad de la interpretación en el enunciado. En este sentido, el autor explica que “el mostrar del enunciado se lleva a cabo sobre la base de lo ya abierto en el comprender o de lo circunspectivamente descubierto”¹⁸⁴. Debido a esto, y en base a lo referido sobre el conocimiento del mundo, el enunciado requiere del haber previo (*Vorhabe*) mostrado a través de la determinación, la cual implica desde siempre una perspectiva desde la cual se mira.

Con esta determinación, aquello a lo que se dirige en el enunciado adquiere un carácter de lo determinando. En este entendido, se exige, a su vez, una manera previa de ver (*Vorsicht*) mediante la cual se muestra el predicado del enunciado, constituyendo una articulación de aquello que se muestra, dándose la significación. Con esta significación, concurre la manera

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸² *Ibid.*, p. 174.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸⁴ *Ibid.*

de entender previa (*Vorgriff*) que queda velada por cuanto se conceptualiza lo mostrado en el enunciado. Heidegger sintetiza aludiendo que “al igual que la interpretación en general, el enunciado tiene necesariamente sus fundamentos existenciales en el haber previo, la manera previa de ver y el modo previo de entender”¹⁸⁵.

El enunciado, a su vez, puede asumirse de manera teórica o de forma circunspectiva. La primera se refiere a caracterizar al ente del mundo como un puro estar-ahí de la cosa (*Vorhandensein*), en la cual se caracterizan sus propiedades. En cambio, a través de la forma circunspectiva, el enunciado muestra al ente en su para-qué, su utilidad (*Zuhandensein*). Conforme lo anterior, Heidegger explica que “el modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada «sin decir una sola palabra». De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación. Por otra parte, la interpretación circunspectiva *expresada* no es necesariamente, por ese solo hecho, un enunciado en el sentido ya definido”¹⁸⁶.

La diferencia entre los modos que asume el enunciado, ya sea en lo teórico como en la utilidad, viene determinada a partir de la estructura de prioridad de la interpretación (*Auslegung*). Con el haber previo (*Vorhabe*) del útil, que se muestra en su empleabilidad, por el hecho de cambiar la mirada a una teórica, el ente ya no se entiende en su utilidad (su con-qué), sino en sus propiedades o características (su acerca-de-qué), las que se muestran en la manera previa de ver (*Vorsicht*).

En términos de Heidegger “el ente tenido en el haber previo, el martillo, por ejemplo, está, como útil, inmediatamente a la mano. Si este ente se vuelve «objeto» de un enunciado, ya con la actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación en el haber previo. El *con-qué -de carácter a la mano-* del habérselas o del quehacer, se convierte en un «*acerca-de-qué*» del enunciado mostrativo. La manera previa de ver apunta a algo que está-ahí en lo a la mano. *Por medio* de la mirada contemplativa y *para* ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano. Dentro del proceso de descubrimiento del estar-ahí que encubre

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

el estar a la mano, el ente que comparece estando-ahí es determinado como estando-de-tal-o-cual-modo-ahí. Ahora, por primera vez, se abre el acceso a algo así como las *propiedades*. El «qué» del decir determinante de lo que está-ahí, es extraído *de* lo que está-ahí en cuanto tal. La estructura de «en cuanto» de la interpretación experimenta así una modificación. El «en cuanto» ya no llega en su función de apropiación hasta una totalidad respeccional¹⁸⁷.

A partir de lo explicado, debe entenderse que el enunciado asumido en la mirada circunspectiva es entendido como en-cuanto hermenéutico existencial relativo a la comprensión primaria, mientras que el asumido en la mirada teórica o contemplativa, en-cuanto apofántico relativo a la proposición.

v. Contexto en la obra heideggeriana sobre el comprender: desde la intuición hermenéutica hacia el comprender

En los cursos impartidos por Heidegger previos a la publicación de su obra *Ser y tiempo*, se pueden distinguir distintos bosquejos de lo que en el año 1927 se consolidará con dicho texto. En efecto, se encuentran una serie de referencias y perfilaciones a los elementos que componen la analítica existencial y la constitución del *Dasein* como ente imbuido de la comprensión del ser. En este sentido, conforme se está haciendo un análisis del existencial comprender (*Verstehen*), la explicación y estudio de su tematización previa a *Ser y tiempo* será mostrada en lo que sigue.

En el semestre de posguerra de 1919 en Friburgo, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, muestra algunas referencias de lo que se viene explicando. A propósito de la interrogante acerca de si hay algo, Heidegger reflexiona sobre la vivencia y para abordarla manifiesta una idea contenida en *Ser y tiempo* en que la problemática requiere de la vivencia del individuo particular, las que se tienen y se han tenido. Esto se contrasta con la idea de que el *Dasein* es cada vez el suyo y la facticidad del *Dasein* en su condición de arrojado, mediante el cual este ente comprende el mundo a partir de su facticidad y de sus posibilidades, pero no de una manera teórica, sino a partir de la significatividad del mundo.

¹⁸⁷ *Ibíd.*

En este sentido, Heidegger ejemplifica diciendo que “en la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que primero yo vea superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo”¹⁸⁸ y, concluye, que lo que se ve en la explicación que dio con anterioridad es ese conglomerado *en cuanto* cátedra. Aquí queda mostrada una primera aproximación a lo que sería el comprender (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*) del mundo.

Esta comprensión del mundo, en términos de Heidegger “no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto o lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «mundeia» [*es weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo «vale» [*es wertet*]”¹⁸⁹.

Luego, cuando el individuo comprende el mundo en cuanto mundo, ocurre el fenómeno que Heidegger denomina apropiación, el cual no quiere decir que el significado del mundo venga desde afuera, sino que, la propia vivencia del sujeto en su comprensión. Se experimentan así las vivencias como apropiaciones. A partir de esta explicación, Heidegger se acerca a la conceptualización del existencial comprender considerando la apertura a la vivencia. Aquí la denominación es la de *intuición hermenéutica* y es caracterizada como premundana y mundana, que explicarían la forma en que ocurre la apropiación de la vivencia. Esta pre-

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M. 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder, p. 86.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 88.

mundaneidad no debe considerarse de forma teórica, sino que debe ser entendida a partir de la situación vital en la que el sujeto se encuentra y que permite articular sus vivencias y el todo de significaciones.

Concluye Heidegger que “las funciones significativas pre-mundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la vida misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen. Estas funciones son concebidas mirando tanto hacia adelante [en forma de retroconceptos], es decir, expresan la vida en las tendencias que la motivan y en las motivaciones hacia las que tiende. La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida”¹⁹⁰.

En el curso del semestre de invierno de 1919/1920, en Friburgo, publicado bajo el título *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger hace una explicación acorde al tema en cuestión. Señala que “todo ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidades y accesibilidades inmediatas”¹⁹¹, con lo que quiere decir que el individuo existe en un mundo circundante, en el cual se le hace comprensible el ente intramundano; existe en un mundo compartido, en el que comparecen los demás sujetos mediante la coexistencia; y en un mundo del sí mismo en que el ser humano se intenta hacer transparente a sí.

A partir de esto, se manifiesta que este ente tiene una comprensión preteórica del mundo en la vivencia misma. Sobre esta base, el comprender es asimilado como intuición de la vivencia, lo que quiere decir una apropiación originaria y pura de las vivencias en su integridad fenomenológica. En este curso, analiza el comprender a partir del sí mismo del individuo. Heidegger explica entonces que “la *estructura de la comprensión pura* misma en cuanto forma de captación de las vivencias en relevancia fenomenológica, su genuina figura

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 141-142.

¹⁹¹ HEIDEGGER, M. 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Traducción de Francisco de Lara. Madrid, Editorial Alianza, p. 46.

explicitativa: interpretación de nexos de sentido y, con ello, construcción interpretativa de las posibles situaciones tendenciales dominantes según el sentido como figuras expresivas últimas de *posibles* dominantes puras de la vida originaria”¹⁹².

En *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica* de 1919, Heidegger explicita y aclara aún más este modo de apertura que es el comprender (*Verstehen*). El autor comienza el análisis del curso refiriéndose a que se requiere determinar con precisión la situación hermenéutica de la cual depende la interpretación, las cuales explica en tres puntos: el primero como un punto de vista apropiado y fijado (*Blickstand*); el segundo una dirección de la mirada (*Blickrichtung*) en que se comprenda un concepto de algo en cuanto algo y hacia dónde; y, tercero, un horizonte de mirada (*Sichweite*). En cursos posteriores, esta situación hermenéutica será explicitada como la estructura de prioridad de la Interpretación (*Auslegung*) correspondiente al haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y manera de entender previa (*Vorgriff*). A partir de este punto, Heidegger señala que “la situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente. La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica. El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente”¹⁹³. En base a lo anterior, aparece nuevamente la idea de apropiación ligada a la interpretación (*Auslegung*) y el comprender (*Verstehen*).

Luego, a partir de la explicación de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad señala que la intencionalidad, contrariamente a lo entendido por Husserl, consiste simplemente en un estar referido-a y esta hermenéutica tiene su punto de partida en la situación fáctica misma, en un estado interpretativo público.

Sobre este mismo texto de Heidegger, el traductor (Adrián) se pregunta acerca de la posibilidad de aprehender la vida fáctica en su originariedad, para lo cual remite al análisis de la intuición hermenéutica, que en *Ser y tiempo* corresponderá al comprender (*Verstehen*).

¹⁹² HEIDEGGER, M. 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Ob. Cit., p. 148.

¹⁹³ HEIDEGGER, M. 2014. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid, Editorial Trotta, p. 30.

En este sentido, explica que “de entrada, partiendo de la autocomprensión que la vida ya siempre tiene de sí misma antes de introducir artificialmente la fractura entre yo y mundo. La vida fáctica, por tanto, dispone de la posibilidad de autocomprenderse desde su existencia inmediata en el mundo; una autocomprensión que el acto de la repetición y el desarrollo de la intuición hermenéutica deben explicitar y explicar conceptualmente”¹⁹⁴. Más adelante, continúa marcando la relevancia sobre este tema, diciendo que “el análisis hermenéutico debe facilitar la aprehensión de la apertura originaria de sentido en la que se encuentra el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo. Dicho en otras palabras, ha de posibilitar la apropiación del horizonte previo de comprensión en el que se mueven las cosas del mundo circundante (*Umwelt*), las personas con las que compartimos el mundo (*Mitwelt*) y el mundo propio de cada uno (*Selbstwelt*)”¹⁹⁵.

En las lecciones del semestre de verano de 1923, en Friburgo, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, el autor parte explicando la hermenéutica y su labor de hacer accesible al sujeto su existencia misma, configurándose la posibilidad de comprenderse y ser de esta manera. A partir de eso, insinúa una primera referencia a lo que más adelante denominaría *Verstehen* diciendo que “ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un *cómo del existir* mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo”¹⁹⁶. Continúa, señalando que la investigación hermenéutica refiere en cada caso a cada ser humano y es en el modo del ser-posible. Se reconocen, por lo pronto, los elementos de la cadauneidad y la posibilidad que desarrollará Heidegger a partir del *Dasein*.

Sobre este punto explica que “el ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (facticidad) es, y justamente sin que esté «aquí», se denominará *existencia*”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Ob. Cit., p. 33.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 34.

A partir de esto, perfila los conceptos de haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y manera de entender previa (*Vorgriff*), explicitando que a través del cuestionamiento hermenéutico el ser humano existente se encuentra ya situado en este haber previo desde y a la vista de su facticidad. Sobre esto, explica que los conceptos que dieron lugar a esta explicitación constituyen los existenciales (o existenciaros) y que “un concepto muestra el *haber previo*, es decir, transpone a la experiencia fundamental; muestra la *conceptuación previa*¹⁹⁸, es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien; es decir, transpone en el *existir* según su tendencia a la interpretación y preocupación”¹⁹⁹. A continuación, siguiendo con esta idea, Heidegger manifiesta que “el haber previo de la interpretación, el que dicho haber previo no pueda estar presente de modo temático como objeto de un relato directo completo, es precisamente la señal de su carácter de ser. En cuanto elemento constitutivo, y ciertamente decisivo, de la interpretación, la cual ella misma es a una con el estar *aquí*, comparte su *carácter de ser: el ser-posible*. Este ser-posible es un ser-posible concreto, que varía fácticamente según la situación *a* la cual va dirigido en cada ocasión el cuestionar hermenéutico”²⁰⁰.

Después, perfila en términos generales la idea del proyecto, refiriéndose a que “este modo de ser de la hermenéutica, no se trata de evitarlo ni de manipularlo sustituyéndolo artificialmente; hay que tomarlo decididamente en cuenta. Lo cual se traduce en el modo como hay que tomar el *adelantarse* de la marcha, en el modo único como se puede tomar. Este «adelantarse» no supone llegar a término, sino precisamente tomar en cuenta el estar en marcha, dejarle el paso libre, abrirle camino, conservando el *ser-posible*”²⁰¹. En el entender hermenéutico, aclara Heidegger, no existe el objetivo de adquirir conocimientos, sino que se trata de un saber existencial sobre el ser, desde la base de y para lo ya-interpretado. Más adelante, va consolidando el concepto de *Verstehen* aludiendo a que “en la historia y la filosofía habla el existir directa o indirectamente de sí mismo, es decir, el existir tiene de sí

¹⁹⁸ Manera de entender previa en *Ser y tiempo (Vorgriff)*

¹⁹⁹ HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Ob. Cit., pp. 34-35.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

²⁰¹ *Ibid.*

mismo una comprensión que lo conforma; está aquí en esos modos, interpretado en cuanto tal y cual. Los modos son ellos mismos los del interpretar”²⁰².

En la Conferencia impartida en 1924, ante la sociedad teológica de Marburgo, titulada *El concepto de tiempo*, Heidegger, a propósito de la investigación sobre el tiempo, manifiesta que el ser humano lleva a cabo su quehacer en el tiempo.

Continuando con el análisis del tiempo, el autor explica que el *Dasein* se encuentra en el mundo y que a través de su aperturidad es posible que el mundo comparezca ante él. A partir de la referencia al estar-en comienza a explicar que el mundo comparece al *Dasein* en su para-qué, en su utilizabilidad, lo cual remite directamente al existencial comprender (*Verstehen*) y a la interpretación (*Auslegung*). Sobre esto explica que “la apropiación y la custodia del mundo abierto se consuma en el *Dasein*, que está determinado por el poder hablar en la forma de un nombrar y un discurrir sobre el mundo que comparece. El modo de realización es el nombrar *algo como algo*. Con esto se pone de relieve el «para algo» de la multiplicidad de referencias”²⁰³.

Luego, manifiesta que la interpretación constituye el conocer originario, sintetizando la referencia al comprender (*Verstehen*) de la siguiente manera: “El conocer es una modalidad fundamental del estar-en; en cuanto tal se mantiene en el hablar y en una respectiva disposición afectiva. Todo percibir (ver, oír) es interpretativo. El percibir y el orientarse interpretativos forman la visión propia del *Dasein*. El ver -de acuerdo con su primado en la percepción- se entiende aquí en un sentido amplio. La visión propia del trato de la ocupación, entendida en el sentido de la circunspección, mantiene abierto el mundo más inmediato del estar-en. La ocupación, en cuanto circunspectiva, indica el camino a seguir al poner algo en marcha y ejecutarlo, fijando los medios, la ocasión propicia y el momento justo para su realización”²⁰⁴. Después, sobre esta misma síntesis del existencial, explica que en el momento en que se deja de comprender el mundo mediante el trato productivo y utilitario, la visión se

²⁰² *Ibid.*, p. 69.

²⁰³ *Ibid.*, p. 45.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 50-51.

convierte en un mero contemplar de éste como-algo y es en este tipo de mirada donde se puede desarrollar una investigación.

Más adelante, explicando la temporización del comprender, el autor señala que “el Dasein, pues, se *adelantará* a su inminente ser-posible”²⁰⁵ y explica que “hay que hacer visible el adelantarse como interpretar. Este interpretar es propio cuando, volviéndose contra la huida encubridora ante la muerte, descubre la muerte misma como posibilidad, precisamente como la posibilidad en cada caso propia, y esta última como cierta en su indeterminación *reconduciéndola* al estar-descubierto del Da-sein. En el adelantarse se hace patente la posibilidad más extrema como el haber-pasado del estar-en-el-mundo, como el posible «no-más-aquí»: en el mundo del trato ocupado no hay ninguna permanencia”²⁰⁶. En este sentido, Heidegger aclara que el *Dasein*, en cuanto posibilidad, se encuentra determinado desde siempre por la elección, por el poder elegir la propiedad mediante la resolución o permanecer en la impropiedad. Estas mismas ideas son expuestas en las Conferencias de Kassel en el año 1925.

En las lecciones de semestre de verano de 1925, en Marburgo, tituladas *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, el autor realiza una explicación muy similar a lo que en 1927 se consolidará en *Ser y tiempo*. Respecto al comprender (*Verstehen*) Heidegger lo asimila a un entender-de o a una plenitud de lo entendible. Esto es explicitado como “un modo de ser del ente que tiene el carácter de estar-siendo-en. En el *estar-en* aquello abierto con que uno se puede ocupar, en concreto el estar-en, encontrándose, que siempre se co-descubre a sí mismo. *Entender-de en cuanto abrir y haber abierto, encontrándose, el mundo es en cuanto tal un encontrarse que abre*. Así como el estar descubierto constituye la estructura de ser de la constitución básica plena del *Dasein*, y atañe juntamente al mundo, al estar-siendo-en y a toda manera de ser, así también la correspondiente realización de ser, el entender-de, se extiende siempre a la *plenitud* de lo entendible, es decir, al mundo, el co-estar-siendo y el *Dasein* propio”²⁰⁷. Luego, aclarando más el término, indica que “entender, en este sentido, nos devuelve el sentido originario verdadero, es decir, el entender-de es el

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 70.

²⁰⁷ HEIDEGGER, M. 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Ob. Cit., p. 322.

estar descubierto de la condición respectiva del mundo-en-torno, del *Dasein* propio y del ser de los demás. Ese estar descubierto de la condición respectiva de tal manera que uno en su estar-siendo-en haya llegado a serla es lo que se llama *haber entendido*”²⁰⁸.

Al igual que en *Ser y tiempo*, Heidegger manifiesta que la explicitación de ese entender-de se denomina interpretación, que responde a los mismos elementos que se caracterizan en el tratado y su relación con el lenguaje y el enunciado.

En las lecciones del semestre de invierno de 1925/1926, en Marburgo, tituladas *Lógica. La pregunta por la verdad*, el autor al analizar el problema de la verdad y las raíces de la lógica tradicional, explicando la estructura del en-cuanto hermenéutico y apofántico en el comprender (*Verstehen*). Al respecto, señala el carácter antipredicativo de esta estructura, diciendo que “todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un «tener» algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la *estructura del «en tanto que»*. Aquí, esta estructura del «en tanto que» no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello”²⁰⁹. Lo que quiere significar es que el ser humano ve los entes en su para-qué de forma inmediata, es decir, ya desde siempre existe algo comprendido que comparece en el mundo no de forma atemática, sino en la utilidad. En este sentido, explica Heidegger, “dicho más exactamente: hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia, trato comprensivo. Mi ser en el mundo no es otra cosa que este moverse ya comprensivo en estos modos del ser”²¹⁰.

Y, continúa, “esta estructura del «en tanto que», o, dicho más exactamente, el «tener que ver con» en tanto que llano tener y tomar que aquélla determina, determina nuestro ser hacia el mundo, y en una amplia medida también nuestro ser para con nosotros mismos. A su vez, este significar sólo es posible como modo fundamental de nuestro ser gracias a que nuestra existencia es ella misma una existencia comprensiva. Incluso la abulia de una existencia es sólo un modo del comprender que corresponde a esa misma existencia, un modo de aquella

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 324.

²⁰⁹ HEIDEGGER, M. 2004. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Ob. Cit., p. 120.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

comprensibilidad que corresponde necesariamente a toda existencia que es ser en el mundo”²¹¹.

En el curso del semestre de verano de 1927, en Marburgo, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el autor caracteriza el comprender (*Verstehen*) en algunos apartados. En una primera ocasión, al referirse a la tesis del ser en Kant, la menciona como la comprensión previa, mencionando que “no es una comprensión previa en el orden del tiempo que medimos. Por el contrario, la anterioridad de la comprensión de la subsistencia, la efectividad en sentido kantiano, es previa de tal modo -es decir, pertenece a la naturaleza esencial del comportamiento perceptivo- que no tengo que efectuarla primero expresamente, sino que, como veremos, está implícita en la constitución fundamental del Dasein mismo que, al existir, comprende también el modo de ser de lo subsistente respecto de lo que se comporta cuando existe, independiente de la medida en que es descubierto este ente subsistente y de si es descubierto adecuada y suficientemente o no”²¹².

Más adelante, a partir de la explicación de la temporeidad, comienza analizando el comprender como una determinación fundamental del estar-en-el-mundo y señala que es necesario conceptualizarlo de forma originaria para aprehender el modo de comportamiento de todo lo relacionado con los entes. En este sentido, explica que “si en la *comprensión* del ser se encuentra un *comprender* y la comprensión del ser es constitutiva de la constitución del ser del Dasein, entonces resulta que el *comprender* es una *determinación* originaria de la *existencia del Dasein*, independiente de si el Dasein practica una ciencia explicativa o comprensiva”²¹³. Luego, agrega que “existir es esencialmente, aunque no sólo, comprender”²¹⁴.

Así, caracteriza a este existencial en términos similares a como lo hará en *Ser y tiempo*, señalando que “el Dasein, en tanto que existente, es libre para ciertas posibilidades de sí mismo. Es su propio poder-ser. Estas posibilidades de sí mismo no son posibilidades lógicamente vacías, que están fuera de él, con las que podría comprometerse o frente a las

²¹¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

²¹² HEIDEGGER, M. 2000. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ob. Cit., p. 101.

²¹³ *Ibid.*, p. 331.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 332.

que podría cerrarse, sino que son, como tales, determinaciones de la existencia. El Dasein es libre para determinadas posibilidades de sí mismo, para su poder-ser, entonces *es* en este *ser-libre-para*; *es* estas mismas posibilidades. *Son* sólo en tanto que posibilidades del existente, cualquiera que sea su comportamiento respecto de ellas. La posibilidad es siempre la del ser más propio. Como posibilidad, sólo es en la medida en que el Dasein es existente con ella. Ser el más propio poder-ser mismo, asumirlo y mantenerse en la posibilidad, comprenderse a sí mismo en la propia libertad fáctica, esto es, *comprenderse a sí mismo en el ser del poder-ser más propio, es del concepto originario existencial del comprender*²¹⁵.

Continúa caracterizando al comprender a partir de su estructura del proyecto, manifestando que “comprender quiere decir: *proyectarse hacia una posibilidad*, en el *proyecto* se mantiene siempre una posibilidad. Sólo en el proyecto, en el proyectarse hacia un poder-ser. Está presente este poder-ser, la posibilidad *como* posibilidad²¹⁶”.

A modo de síntesis de las explicaciones de los textos precedentes, cabe señalar que desde el año 1919 Heidegger trató el fenómeno del comprender en relación con la intuición hermenéutica, la cual devino con posterioridad en un desarrollo más acabado del concepto comprender (*Verstehen*). La idea subyacente consistió, desde las primeras lecciones del autor, en que el comprender se trata de un existencial inherente al ser del *Dasein* que posibilita la apertura del mundo, comprendiéndose a partir de éste y proyectándose en sus posibilidades de ser. Mediante el comprender (*Verstehen*) el *Dasein* descubre el mundo y a los entes intramundados y, además, se le hace manifiesta la existencia de los demás *Dasein* así como la existencia propia. Todo lo anterior es posibilitado por la aperturidad (*Erschlossenheit*).

vi. Tiempo y cuidado en el comprender

La totalidad estructural del *Dasein* tiene como caracteres ontológicos la existencialidad (*Existenzialität*), la facticidad (*Faktizität*) y la caída (*Verfallen*). En este sentido, Adrián dice que “la existencia, en cuanto proyección de posibilidades, remite a la comprensión; la

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*

facticidad, como la situación en que nos encontramos arrojados, se manifiesta por medio de la disposición afectiva; y el estar-caído, como el modo de ser inmediato en el uno público, se hace accesible en el discurso, en concreto en su forma cotidiana de la habladuría”²¹⁷.

En el comprender, el que al *Dasein* le vaya su ser, Heidegger lo ha denominado *anticiparse-a-sí* (*Sich-vorweg-sein*) y consiste en que “el *Dasein* ya siempre está «más allá de sí», pero no como un comportarse respecto de otros entes que *no* son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es”²¹⁸. Este anticiparse-a-sí del *Dasein* va unido con su modo de ser, en el que se encuentra ya arrojado en un mundo, y, a la vez, con la absorción en la ocupación. En este entendido Heidegger denomina a la estructura del cuidado (*Sorge*) como un anticiparse-a-sí-estando-ya-en(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este todo estructural del *Dasein* manifiesta el ser del *Dasein*.

El traductor de *Ser y tiempo* explica que el término cuidado (*Sorge*) debe ser entendido “en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra”²¹⁹.

El anticiparse-a-sí pertenece al comprender, en cuanto modo fundamental de ser del *Dasein* en el que está vuelto hacia su posibilidad. En este anticiparse-a-sí se puede encontrar el elemento de la libertad del *Dasein* para escoger determinadas posibilidades en las cuales se proyecta. En este entendido, considerando la libertad que tiene el *Dasein*, puede elegir entre la propiedad u oscilar también hacia la impropiidad.

En el caso de la impropiidad, modo en el cual se encuentra inmediata y regularmente, el autor indica que “en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el *Dasein puede* comportarse también *involuntariamente* en relación con sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular. El por-mor-de propio queda sin asumir, el proyecto del poder-ser del sí mismo queda abandonado a la disposición del uno. En el anticiparse-a-sí, el «sí» mienta, pues, en este caso,

²¹⁷ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., p. 324.

²¹⁸ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 210.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 479.

el sí-mismo del uno-mismo. También en la impropiedad el Dasein se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del Dasein ante sí mismo muestra todavía *aquella* estructura de ser según la cual a este ente *le va su ser*²²⁰.

El comprender, proyectado en la posibilidad más propia del *Dasein*, se identifica con la resolución o el estar-resuelto (*Entschlossenheit*). El *Dasein*, en este sentido, se comprende a sí mismo desde su poder-ser más propio. Sin embargo, inmediata y regularmente, el *Dasein* no se encuentra en la autenticidad, sino que se halla irresoluto y cerrado a su posibilidad más propia. Así se comprende a sí mismo a partir de las cosas del mundo en el cual se ocupa y a través de los demás *Dasein*, mediante el estado interpretativo público.

A partir del análisis del cuidado resulta conveniente aludir a la dimensión temporal de la existencia. En este entendido, debe señalarse que “el *anticiparse-a-sí* de la existencialidad alberga el germen de la proyección de posibilidades y, con ello, abre la dimensión temporal del *futuro*; el estar-*ya-en-un-mundo* de la facticidad implica la dimensión temporal del *pasado*; y el estar-*en-medio-de* propio del estar-caído desvela la dimensión temporal del *presente*”²²¹. Heidegger explica que este momento del cuidado refiere a que el *Dasein* existe por mor de sí y mientras *es* se comporta de acuerdo con sus posibilidades, su poder-ser.

De acuerdo con lo anterior, Aguilar explica que “como *poder ser*, el Dasein se proyecta desde un mundo del que no dispone, el futuro incorpora el pasado y, desde este pasado, da lugar a un presente que, a su vez, está determinado por el futuro hacia el que se orienta y contiene el germen del pasado que decide la dirección del proyectarse. Este movimiento, ininterrumpido, unifica en cierta medida la pluralidad del Dasein -como existente- y la apertura que la posibilita”²²².

El análisis del tiempo es tratado por Heidegger en la segunda sección de *Ser y tiempo*, siguiendo con su hilo conductor hacia la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, como

²²⁰ *Ibid.*, p. 211.

²²¹ ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Ob. Cit., pp. 327-328.

²²² AGUILAR-ÁLVAREZ, T. 2004. *El Lenguaje en el primer Heidegger*. Ob. Cit., p. 159.

se ha venido señalando, la presente tesis remite eminentemente a la analítica existencial del *Dasein* y el comprender como modo de apertura de este ente.

En la obra de Heidegger se toma como punto de partida para hacer el análisis sobre el tiempo al *Dasein* a través de la estructura de prioridad. El autor se pregunta si es que ha sido suficientemente aclarado este ente mediante dicha estructura de la interpretación. Luego, manifiesta que no se abarcó el haber previo en su totalidad puesto que faltó la exposición del tiempo en el *Dasein* y, con esa puesta al descubierto, se podrá abarcar una posible respuesta a la interrogante que guía todo el tratado.

Para analizar al *Dasein* en su integridad y exponerlo en este trabajo como un poder-ser propio, resulta necesario mencionar que el autor considera que el *Dasein* sólo es entero cuando está vuelto hacia la muerte y ello es posibilitado por la conciencia moral (*Gewissen*). En este sentido, Heidegger señala que “esa posibilidad existencial que es el querer-tener-conciencia tiende, por su sentido de ser, a determinarse existencialmente por medio del estar vuelto hacia la muerte”²²³. Todos estos conceptos, como bien se puede intuir, tienen un determinado contenido fenomenológico u ontológico que son, también, ocultados bajo el estado interpretativo público en el modo de ser de la cotidianidad, todo ello determinado por la temporeidad. La temporeidad constituye el sentido del ser del *Dasein* y como tal, es puesto al descubierto en sus modos existenciales de ser.

En el anticiparse-a-sí, en el que están implicadas las posibilidades de ser del *Dasein*, subyace siempre una falta, es decir, algo que todavía no llega a ser, dándose un permanente inacabamiento. Sin embargo, explica Heidegger, que en cuanto al *Dasein* no le queda ya nada pendiente, es decir, ya ha llegado a ser, ello conlleva un no existir. En términos del autor “la eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser”²²⁴. Lo anterior quiere decir que, cuando el *Dasein* acaba todas sus posibilidades y ya no hay una falta inconclusa de lo que puede ser, esto se une con su muerte (el haber llegado a su fin), en la que acontece su posibilidad más propia y radical. Este haber-llegado-a-fin se encuentra fuera de la comprensión y experimentación del *Dasein* respecto de sí mismo. A partir de esto es que

²²³ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 250.

²²⁴ *Ibid.*, p. 254.

Heidegger plantea analizar el sentido existencial del morir como la posibilidad de estar-entero del *Dasein*.

Al estudiar la muerte en el *Dasein*, se hace alusión a la expresión *resto pendiente*. Sin embargo, el mismo autor manifiesta que dicho concepto no sirve para caracterizar al *Dasein*, sino que remite a aquellos entes que tienen el modo de ser de estar a la mano. Define, en efecto, al *resto pendiente* como aquello que todavía no se encuentra disponible, “el no-estar-todavía-junto de lo que debiera estar junto”²²⁵.

Reserva para el *Dasein* la expresión *no-todavía* (*Non-nicht*) que tiene el modo de ser del devenir y que se encuentra incorporado en el propio ser del *Dasein*. En este sentido, “el *Dasein* ya es siempre, mientras está siendo, su *no-todavía*”²²⁶. Siguiendo esta explicación, el autor alude a la muerte del *Dasein* como un terminar, en el sentido de estar vuelto hacia el fin y señala que “el terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del *Dasein* [*Zu-Ende-sein*], sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es”²²⁷.

Al *Dasein* ya arrojado, en la disposición afectiva fundamental de la angustia, se le devela la posibilidad de la muerte. El *Dasein* inmediata y regularmente no tiene un saber expreso sobre ésta. Heidegger explica la relación entre la posibilidad más propia del *Dasein*, la existencialidad, la facticidad y la inminencia de la muerte de la siguiente manera: “La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio”²²⁸.

Luego, continúa explicando que “esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la

²²⁵ *Ibid.*, p. 259.

²²⁶ *Ibid.*, p. 260.

²²⁷ *Ibid.*, p. 262.

²²⁸ *Ibid.*, p. 266.

posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]²²⁹.

Por su parte, el modo de ser cotidiano de la muerte, se manifiesta como un acontecimiento al que a *uno* le ocurre. En el *Dasein* se manifiesta como una huida ante la muerte, es decir, un esquivamiento encubridor, en el que se procura una “*impasible indiferencia frente a la más extrema posibilidad de su existencia*”²³⁰. Este encubrimiento se relaciona con lo referido en el acápite sobre la aperturidad, en el que se indicó que el *Dasein* está en la verdad y en la no-verdad. En este entendido, Heidegger expresa que “se *sabe* de la muerte cierta, y sin embargo no se «está» propiamente cierto de ella. La cotidianidad cadente del *Dasein* conoce la certeza de la muerte, y aún así esquivo el *estar* cierto”²³¹. A partir de este estar vuelto hacia la muerte, el *Dasein* encuentra ya incorporado su no-todavía (*Non-nicht*) y es posible analizarlo en su integridad.

Con la muerte, el *Dasein* se adelanta a su poder-ser más propio. A partir de esto, se le abren sus posibilidades existenciales poniendo el juego su existencia individual y es aislado en sí mismo.

En el fenómeno de la conciencia, que se explicó en el acápite de la aperturidad, el *Dasein*, al escuchar correctamente el llamado, se comprende desde su más propio poder-ser y se proyecta hacia sus posibilidades más propias.

En cuanto al análisis mismo del tiempo, Heidegger comienza explicando que la manera en que el *Dasein* puede llegar a ser propio es mediante la resolución precursora. En la resolución precursora se encuentra ya incluido un precursar como elemento que constituye, a su vez, el proyecto. En el proyecto, el *Dasein* se encuentra lanzado hacia determinadas posibilidades.

En el comprender el *Dasein* se comprende de alguna manera desde sus posibilidades y se proyecta a partir de éstas, lo que es posibilitado por la aperturidad. A este existencial del *Dasein* el autor le destina el futuro como modo eminente de la temporeidad, por cuanto señala

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 271.

²³¹ *Ibid.*, p. 274.

que “a la base del proyectante autocomprenderse en una posibilidad existencial se encuentra el futuro, entendido como un venir-a-sí-mismo desde la posibilidad según la cual el *Dasein* existe cada vez. El futuro hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser. El proyectar, que es fundamentalmente futuro, no aprehende primariamente la posibilidad proyectada de un modo temático y en un acto de referencia a ella, sino que se arroja en ella en tanto que posibilidad. Comprendiendo, el *Dasein* es cada vez como puede ser”²³². Esto quiere decir que, en base al modo de ser del *Dasein* en el comprender, éste se proyecta en determinadas posibilidades que son atemáticas y que, por lo mismo, al proyectarse, se encuentra ya inclinado hacia el futuro, arrojándose a él.

De acuerdo con lo explicado en el apartado de la aperturidad y la resolución, se constató que el *Dasein*, inmediata y regularmente, permanece irresoluto y que sólo mediante el aislamiento, posibilitado por la disposición fundamental de la angustia y el consecuente llamado de la conciencia, puede re-encontrarse en su ser más propio. De aquí se hace la distinción entre el futuro propio, entendido como un adelantarse o precursar (*Vorlaufen*) y del futuro impropio, identificado con el primer momento estructural del cuidado consistente en el anticiparse-a-sí.

El futuro propio en tanto que precursar (*Vorlaufen*) es referido por Heidegger diciendo “que el *Dasein*, existiendo en forma propia, se deja venir hacia sí mismo como poder-ser más propio, es decir, indica que tiene que ganar para sí el futuro no desde un presente, sino desde el futuro impropio”²³³. Por su parte, el futuro impropio, en tanto que anticiparse-a-sí, implica que “como cuidado, el *Dasein* se anticipa esencialmente a sí. Inmediata y regularmente el ocupado estar-en-el-mundo se comprende a sí mismo desde aquello *de lo que* se ocupa. El comprender impropio se proyecta hacia lo que puede ser objeto de ocupación, hacia lo factible, apremiante o ineludible del quehacer cotidiano”²³⁴.

En este sentido, plantea Heidegger, el futuro propio toma como punto de partida al futuro impropio. Mediante el comprenderse del *Dasein* absorbido en la ocupación cotidiana

²³² *Ibid.*, p. 351.

²³³ *Ibid.*, p. 352.

²³⁴ *Ibid.*

apremiante, debe venir hacia sí mismo dando lugar al futuro propio. El autor explica sobre esto que “el Dasein no viene primariamente a sí mismo en su poder-ser más propio e irrespectivo, sino que, ocupándose, *está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de sí o rehúsa*. El Dasein viene a sí mismo desde aquello que lo ocupa”²³⁵.

En base a lo anterior, el futuro impropio tiene como elemento el estar a la espera (*Gewärtigen*). En este entendido, Heidegger manifiesta que “el ocupado comprenderse a sí mismo como uno-mismo desde aquello que se hace, encuentra la «razón» de su posibilidad en este modo extático del futuro. Y *sólo porque* el Dasein fáctico *está*, de esta forma, *a la espera* de su poder-ser desde el objeto que lo ocupa, puede *esperar algo*, estarlo esperando. El estar a la espera debe haber abierto ya cada vez el horizonte y el ámbito desde el cual algo puede ser esperado. *Esperar algo es un modo del futuro fundado en el estar a la espera, futuro que se temporiza en forma propia en el precursar*”²³⁶.

No obstante, debe aclararse que la temporeidad es un fenómeno unitario y que es definido por Heidegger como el “futuro que está siendo sido y que presenta”²³⁷ y a partir del cual se temporiza en los distintos éxtasis. Que la temporeidad sea un futuro que está siendo sido y que presenta quiere decir que el *Dasein*, en cuanto venidero hacia sí mismo, toma su haber-sido (*Gewesenheit*), vale decir, su pasado, su historia, su condición de arrojado, haciendo comparecer su presente (*Gegenwar*). En este entendido, no debe considerarse que exista un pasado, un presente y futuro como asilados de sí, sino que, en el tiempo auténticamente comprendido, se trata de un fenómeno unitario.

En la Conferencia impartida en 1924, *El concepto de tiempo*, el autor señala sobre este punto que “el ser-temporal que está a la espera no proviene de haber-pasado como posibilidad indeterminada y cierta. El ser-temporal no se pone en el futuro del ser que él mismo es propiamente, sino que se ocupa de algo ciertamente futuro, pero sólo para quedar absorbido en ello como algo presente y estar así seguro frente a la temporalidad propia”²³⁸.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ HEIDEGGER, M. 2008. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Ob. Cit., p. 104.

Desde el venir hacia sí del *Dasein*, respecto de lo que ha sido y comparece en el presente, se configura la temporeidad como sentido de ser del *Dasein*. En términos de Heidegger se explica que “el haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente”²³⁹.

La relación de la temporeidad y el cuidado se puede establecer desde dos planos. En un primer plano se refiere a que, en la estructura del cuidado, el anticiparse-a-sí remite hacia el futuro, el estar-ya-en se asimila al haber-sido y el estar-en-medio-de se sustenta en el presente. En un segundo plano, la existencialidad se identifica con el futuro, la facticidad en el haber-sido y el estado de caída en la presentación. Es en este sentido que la temporeidad posibilita la totalidad del cuidado.

²³⁹ HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Ob. Cit., p. 341.

IV. Conclusiones

A partir de la exposición de la temática concerniente al existencial fundamental del *Dasein* relativa al comprender (*Verstehen*), visto a la luz de la aperturidad, es posible extraer algunas respuestas a las interrogantes planteadas durante el desarrollo del análisis y explicitar la manifestación del comprender en la apertura del *Dasein*.

Las interrogantes que guiaron el presente análisis dicen relación con el comprender como modo de apertura del *Dasein* principalmente en *Ser y tiempo*, texto en el que se manifiesta su importancia como existencial fundamental del *Dasein*. Dichas interrogantes aluden a cómo es que este ente comprende los demás entes intramundanos, a los demás *Dasein* y a sí mismo; cuáles son los elementos que conforman este existencial fundamental; y qué quiere decir que el *Dasein* tenga comprensión del ser.

En el primer capítulo de la investigación, se hizo un examen previo sobre la constitución estructural del *Dasein*, lo que permitió tener en contexto las razones por las cuales se toma a este ente como punto de partida en el estudio. El *Dasein* es el único ente que tiene comprensión del ser y que, por lo mismo, puede guiar hacia una posible respuesta por la pregunta por el sentido del ser. Esta comprensión del ser es posibilitada por la misma estructura fundamental del *Dasein*, que es *a priori* y que se sintetiza como estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Ésta se compone de tres momentos estructurales que son el mundo, el ente que comparece en el mundo y el estar-en, y debe ser comprendida como un fenómeno unitario. Como modo de simplificación de dicha estructura, Heidegger ha referido que puede ser entendida como la forma en la que el *Dasein* habita el mundo.

El mundo es comprendido a partir de la absorción del *Dasein* en la ocupación cotidiana y su trato con los entes intramundanos. De estos entes se distinguen dos modos de ser. Uno remite a su empleabilidad o estar a la mano (*Zuhandensein*) y, otro, a aquello que meramente está ahí (*Vorhandensein*). El *Dasein*, en su ocuparse cotidiano, tiene que habérsela con los entes poniendo en juego una mirada circunspectiva o teórica, que es manifestada en el mundo circundante (*Umwelt*); pero, además, se le hace patente el mundo compartido (*Mitwelt*) y el mundo propio (*Selbstwelt*).

El existente del mundo es referido en el *Dasein* cotidiano que se encuentra desde siempre absorbido en el estado interpretativo público o el uno (*das Man*). Este existente del mundo no comparece solo habitando su mundo, sino que comparece junto a los otros en su también estar ocupados en el mundo en el trato con los útiles, lo que remite a la convivencia humana y al trato solícito que tiene el *Dasein* con los otros.

El estar-en como tal indica el modo en que el *Dasein* habita el mundo y lo comprende a partir de su Ahí (*Da*), lo que será manifestado a través de la apertura de este ente. Dentro de los existenciales que conforman la apertura y que concurren cooriginariamente se encuentra la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*).

Como se mencionó, sobre este punto de partida se comenzó a estudiar y a analizar el comprender (*Verstehen*) como existencial fundamental del *Dasein*, visto a partir de la aperturidad.

El segundo capítulo de la investigación abarcó las interrogantes que fueron planteadas al comienzo del estudio y se pretendió responderlas o, al menos, formular la problemática que se inserta dentro de la analítica existencial.

En un primer acápite, se pretendió abordar la aperturidad y sus diversas dimensiones. Dentro de los aspectos relevantes e introductorios que se destacaron, se constata que desde las lecciones previas a *Ser y tiempo* Heidegger se encontraba perfilando ya su concepto y desarrollando las ideas en torno a la apertura, que serían consolidadas en el tratado de 1927. En el estado de abierto el *Dasein* se halla fuera de sí mismo (ex – siste) comprendiendo el mundo, a los demás *Dasein*, a sí mismo y la existencia en general. Es mediante la aperturidad que este ente puede tener una comprensión de ser. El mundo, los otros, el sí mismo y el ser en general se le hacen patentes al *Dasein* mediante la aperturidad, a través de los existenciales fundamentales y cooriginarios de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). Sin embargo, la forma en que inmediata y regularmente el *Dasein* comparece en su aperturidad es mediante el estado interpretativo público, cuyos modos de ser son la habladería (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*).

De acuerdo con la importancia de la aperturidad en la comprensión que tiene el *Dasein*, se estableció una relación entre ésta y la verdad. Heidegger toma en consideración los conceptos de *λόγος* y *ἀλήθεια* tal como habrían sido entendidos en la antigua Grecia y los pone en relación con la apertura y la verdad. Se concluyó, entonces, que la verdad no consiste en una adecuación o concordancia entre el juicio y el objeto, sino que en una puesta al descubierto del ente, un sacar del ocultamiento para que éste se muestre en su mismidad. Esto es posible solamente por el carácter adverte de *Dasein*, es decir, mediante la apertura en que se le abre el mundo al *Dasein*, éste lo desoculta o devela. Es por ello por lo que Heidegger manifiesta que el *Dasein* es en la verdad, por este carácter aperiente. En este sentido, es por el estado de abierto que el *Dasein* puede alcanzar el fenómeno originario de la verdad.

Se puso en relación, también, los fenómenos de la aperturidad (*Erschlossenheit*) y de la resolución (*Entschlossenheit*), indicando que este último corresponde al modo propio de la apertura, una aperturidad originaria. Se definió como un proyectarse silencioso en la disposición de la angustia hacia el propio poder-ser culpable, lo que se develó como la verdad de la existencia.

Aclarada la aperturidad, se hizo, en el segundo acápite, un análisis sobre el existencial fundamental identificado como comprender (*Verstehen*), que remite a uno de los modos cooriginarios de apertura del *Dasein*.

En orden a abarcar la totalidad del comprender, lo primero que se hizo fue contextualizarlo dentro de la analítica existencial que ya se había venido explicando. Ello llevó a que se estableciera como un existencial cooriginario a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y al discurso (*Rede*), dentro del momento estructural del estar-en del *Dasein*. También se sintetizó su concepto como un modo de ser del *Dasein* mediante el cual sabe acerca de sí mismo, de los otros y del mundo, proyectándose en determinadas posibilidades a partir de su facticidad en la existencia.

Para explicar más a cabalidad el concepto, se establecieron sus elementos constituyentes, que son la posibilidad y el proyecto. Ellos se pusieron en relación con la condición de arrojado del *Dasein* y su historicidad. Esto develó que el *Dasein* desde siempre ya ha venido a parar en determinadas posibilidades de ser, que tiene un pasado, una circunstancia, y se encuentra

arrojado en otras posibilidades que no se han escogido. A partir de esta facticidad del *Dasein*, éste puede proyectar su existencia en posibilidades, pudiendo llegar a elegir sus posibilidades más propias mediante ciertas modificaciones existenciales. La forma en que el *Dasein* capta estas posibilidades es atemática, el *Dasein* vive sus posibilidades.

Esto, a su vez, aúna con la manera en que el *Dasein* tiene acceso al ser en el comprender. Esta forma de acceso remite a los tipos de mirada que el *Dasein* pone en juego cuando se le patentiza el mundo y los otros. Estos tipos de miradas fueron establecidas como modos de acceso al ser y corresponden a la circunspección (*Umsicht*), que descubre al ente intramundano en su para-qué; el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*), que se refieren a la convivencia humana que tiene el *Dasein* con los otros en el mundo compartido y que le permiten desocultar a los demás *Dasein* en su inmediato estar ocupados; y, finalmente, la mirada hacia sí mismo y a la existencia en general consistente en la transparencia (*Durchsichtigkeit*).

El comprender tiene una manera de hacerse explícito a través de la interpretación (*Auslegung*). La interpretación se apropia de lo comprendido por el *Dasein* haciéndolo explícito, como algo en cuanto algo. En este sentido, se pone al descubierto la estructura de prioridad de la interpretación, en el entendido que forman parte de una precomprensión en la que el *Dasein* se mueve desde siempre y que es el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*). Estos elementos de la interpretación deben ser vistos a la luz del concepto de sentido (*Sinn*) en el cual se hace visible la estructura de aquello que puede ser abierto en el comprender y articulado en la interpretación. A su vez, la interpretación se vincula con el enunciado como derivado de ésta y que puede asumir la forma teórica o la circunspectiva, dependiendo del modo de ser del ente puesto en cuestión.

Se desarrolló el concepto de comprender (*Verstehen*) desde las primeras conferencias y cursos impartidos por Heidegger y que son previos a su tratado *Ser y tiempo*. Se pudo establecer que, al igual que el concepto de apertura, desde la obra temprana se estaban perfilando los elementos que constituirían *Ser y tiempo* y que, por tanto, se trata de elementos que venía teorizando y pensando desde años atrás. Se pudo establecer que desde el año 1919

el autor se refirió al fenómeno del comprender a partir de la intuición hermenéutica. La idea que estaba detrás es que este existencial es inherente al ser del *Dasein* y que posibilita la apertura al mundo, comprendiéndose este ente a partir del mundo y proyectándose en sus posibilidades de ser.

La relación entre el tiempo y el cuidado en el comprender se basó en que, por la estructura misma del proyecto, que es uno de los elementos del comprender, el *Dasein* desde siempre se encuentra lanzado o inclinado hacia determinadas posibilidades de ser. En este sentido, va inserta dentro del comprender la primera parte de la estructura del cuidado (*Sorge*) consistente en el anticiparse-a-sí. Mediante este elemento, el *Dasein* se proyecta, ya sea en su modo impropio o, a través de su libertad y elección, en la propiedad. Esto se vincula, a su vez, con la forma en que el *Dasein* puede ser propio a través del precursar, que es entendido como el futuro propio del *Dasein*. El precursar toma como base el anticiparse-a-sí (futuro impropio), es decir, el *Dasein* comprendiéndose en la ocupación cotidiana, debe venir hacia sí mismo para posibilitar el precursar. Así, la relación de tiempo y cuidado se establece en el plano del anticiparse-a-sí del cuidado remitido al futuro y la existencialidad inherente al comprender se manifiesta en el futuro.

De acuerdo con el análisis anterior es posible aseverar que se dieron algunas luces y posibles respuestas al proyecto de estudio planteado. Se respondió al análisis del comprender como modo de apertura del *Dasein*, se estableció su importancia como existencial fundamental y sus elementos constitutivos que posibilitan la comprensión de ser del *Dasein*. Esta comprensión le confiere la preeminencia en la interrogante acerca de la pregunta por el sentido del ser.

Desde aquí se abren algunos caminos que, por lo pronto, pueden dirigirse hacia estudios o profundizaciones acerca de la autenticidad a partir del comprender (*Verstehen*). Interrogantes que, desde ya, salen a nuestro encuentro son: ¿qué ocurriría con este modo de apertura en el fenómeno de la técnica moderna? o ¿cómo podría conciliarse un proyectarse en el poder-ser a partir de lo poetizante?

V. Bibliografía

ACEVEDO J. 1984. *Hombre y mundo, sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago, Editorial Universitaria.

ACEVEDO, J. 2022. “Apertura o estar en la verdad. Heidegger”. *Revista de Humanidades* Nº 46. ISSN: 07170491 DOI: 10.53382/ISSN.2452-445X.603.

ADRIÁN, J. 2006. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol. 1. Barcelona, Editorial Herder.

ADRIÁN, J. 2009. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Editorial Herder.

ADRIÁN, J. 2010. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder Editorial.

AGUILAR-ÁLVAREZ, T. 2004. *El Lenguaje en el primer Heidegger*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

ALTAMIRANO, L. 2018. *Claro del bosque. Ensayo sobre “Ser y Tiempo” de Heidegger*. Santiago, Editorial Universitaria.

ARJAKOVSKY, P, FEDIER, F, FRANCE-LANORD, H. 2013. *Le Dictionnaire Martin Heidegger, Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. París, Les Éditions Du Cerf.

DREYFUS, H. 2003. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. 3a edición. Santiago, Editorial Cuatro Vientos.

GAOS, J. 2016. *Introducción a el Ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. 1999. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Versión y traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, Editorial Alianza.

HEIDEGGER, M. 2000. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid, Editorial Trotta.

HEIDEGGER, M. 2004. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria. Madrid, Editorial Alianza.

HEIDEGGER, M. 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder.

HEIDEGGER, M. 2006. *Seminarios de Zollikon. Seminario del 8 de septiembre de 1959*. Traducción Ángel Xolocotzi. México, Editorial Herder.

HEIDEGGER, M. 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, Editorial Alianza.

HEIDEGGER, M. 2006. *Sein und zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, M. 2007. *De la esencia de la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona, Editorial Herder.

HEIDEGGER, M. 2008. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder.

HEIDEGGER, M. 2009. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid, Editorial Trotta.

HEIDEGGER, M. 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Traducción de Francisco de Lara. Madrid, Editorial Alianza.

HEIDEGGER, M. 2014. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid, Editorial Trotta.

HEIDEGGER, M. 2018. “Carta sobre el «Humanismo»”, en *Hitos*. Traducción por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Editorial Alianza.

MADRID, R. 2019. *Heidegger: De la dimensión afectiva de la ontología fundamental*. Santiago, Editorial Doble Ciencia.

ORTEGA Y GASSET, J. 1983. *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, Tomo VII. Publicado de manera independiente en 1957 en la Ed. Revista de Occidente. Luego, en Editorial Alianza, Madrid.

ORTEGA Y GASSET, J. 1997. *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras Completas*, Tomo XII, Ed. Alianza/Revista de Occidente, Madrid. Publicado de manera independiente en Editorial Alianza, Madrid.

RODRÍGUEZ, R. 2015 (coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Madrid, Editorial Tecnos.

RODRÍGUEZ, R. 1997. *La transformación hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Editorial Tecnos.

RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo*, volumen I, Introducción. Santiago, Ediciones UC.

RIVERA, J. y STUVEN, M.T. 2010. *Comentario a Ser y tiempo*, volumen II, Primera sección. Santiago, Ediciones UC.

VIGO, A. 2008. *Arqueología y Aleteología y Otros Estudios Heideggerianos*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

VIGO, A. 2015. "Afectividad, comprensión y lenguaje" en *Studia Heideggeriana*. Volumen. IV. Afectividad. 2015. Ed. Teseo / Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, Buenos Aires.

XOLOCOTZI, A. 2004. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México, Plaza y Valdés Editores.

XOLOCOTZI, A. y GIBU, R. 2019. (coords). *Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva*. Buenos Aires, Editorial Biblos.