



ESTEFANÍA LOSADA NIETO

**VAGAR EN CÍRCULOS.
DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER
A LA METAFOROLOGÍA DE HANS BLUMENBERG**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 4 de mayo de 2016**



**VAGAR EN CÍRCULOS.
DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER
A LA METAFOROLOGÍA DE HANS BLUMENBERG**

**Trabajo de grado presentado por Estefanía Losada Nieto, bajo la dirección del
Profesor Luis Fernando Cardona Suárez, como requisito parcial para optar
al título de Magístra en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 4 de mayo de 2016**

A Blanca y a Ignacio

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR	5
AGRADECIMIENTOS	6
ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	8
1. SOBRE LA CIRCULARIDAD DEL COMPRENDER	12
1.1. La situación hermenéutica	12
1.2. Consideraciones críticas de la circularidad de la comprensión	33
2. EL SER DE <i>DASEIN</i> : EL CUIDADO	36
2.1. El cuidado como ser del <i>Dasein</i>	36
2.2. El <i>Dasein</i> como ser histórico	62
3. LA RADICALIZACIÓN DE LA CONTINGENCIA	67
3.1. Frente a la analítica existencial la radicalización de la contingencia del ser humano	69
3.2. Las metáforas absolutas y el fenómeno de la delegación	79
CONCLUSIONES	90
BIBLIOGRAFÍA	95
ANEXOS	99

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no habría sido posible sin la guía del profesor Luis Fernando Cardona, al que le agradezco cada uno de sus consejos, sus enseñanzas, su paciencia y la dedicación que le brindó a este trabajo. Cada encuentro fue un estímulo amigable a la investigación, a la búsqueda de llevar las preguntas por buenos caminos y a la necesidad de hacerse una pregunta más. De corazón, mi más profundo agradecimiento.

Agradezco al profesor Miguel Ángel Pérez por el apoyo que me ha brindado en este proyecto y en muchos otros proyectos filosóficos. Gracias a sus preguntas, que ponen a tambalear a más de uno, y a sus consejos, motivó a que este trabajo fuera cada vez un poco mejor. Doy gracias también a mis compañeros filósofos que compartieron conmigo sus pasos en los caminos por la filosofía y a los maestros con los que conté en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, pues cada uno de ellos dejó grandes enseñanzas en mí.

Por último, y no menos importante, agradezco a mi familia, a mi mamá por su fortaleza y apoyo incondicional en todos los proyectos que he emprendido. A mis abuelos por ser esa historia que me acompaña en cada momento. Solo puede sentirme orgullosa y agradecida de haber recibido tanto amor durante toda mi vida. Este trabajo va dedicado a ellos, porque ellos son la narración de mi vida, mi metáfora de consuelo y yo su lugar en el camino de la delegación. ¿Qué pasará con ella después?

ABREVIATURAS

En el presente trabajo nos vamos a referir a los textos de Martin Heidegger y de Han Blumenberg con las iniciales de los títulos en español de la siguiente manera:

- CH Blumenberg, H. (1998). *Conceptos en historias*. Madrid: Editorial Síntesis.
- CFM Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza editorial.
- FEH Heidegger, M. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial.
- HH Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "el Rin"*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- HI Heidegger, M. (2000). ¿Qué es metafísica? En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- IM Heidegger, M. (1995). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- NE Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor.
- pPC Blumenberg, H. (2002). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Editorial Síntesis.
- PM Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Editorial Trotta.
- TM Blumenberg, H. (2002). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- ST Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- STG Heidegger, M. (2005). *El ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica

INTRODUCCIÓN

Si no hay tierra firme alguna al alcance, hay que construir ya la nave en alta mar; y no por nosotros, sino por nuestros antepasados. Por tanto, éstos sabían nadar y así – de algún modo, quizás con maderas errantes sobre el mar – se habrían construido primero una balsa, que luego llegó a ser una nave tan confortable que no tenemos hoy el valor de saltar al agua y comenzar de nuevo.

(Blumenberg)

Para el ser humano, el mar ha sido algo inabarcable que contiene universos desconocidos y que está lleno de criaturas enormes pero solo observables en dibujos de algunos marineros osados. Ha sido también un lugar de temor, de grandes peligros y de estruendosas batallas. Los primeros que se aventuraron a navegarlo, tuvieron que sufrir como caía sobre ellos la furia de las olas y la ira de los dioses, pues en el mar el ser humano es muy pequeño. Son pocos los humanos que han decidido vivir en alta mar. La mayoría preferimos vivir en tierra firme, con la seguridad que permanecer en un puerto estable, con familia y una vejez tranquila. Sin embargo, pese a que preferimos vivir en un puerto seguro, nos gusta pensar la vida en constante movimiento e imaginarnos la existencia con la metáfora de la navegación arriesgada, entre grandes olas y feroces bestias. Nuestra vida la contamos como una travesía, llena de retos, peligros y desafíos, que encuentran su refugio en el puerto seguro al que llegaremos al llevar nuestra travesía a feliz término.

¿Por qué nuestras narraciones son una travesía y no un puerto seguro? Porque, tal vez, narramos el mundo no como lo vemos, sino como lo sentimos. Pese a tener una vida tranquila en el cobijo de nuestro hogar, estamos evocados a los miedos y a las angustias que están fuera de las paredes que nos protegen. El mundo es un lugar temeroso, que hemos comprendido para que éste no nos sorprenda. Cada uno de nosotros, en tanto ser

humano, tiene una existencia frágil, que puede terminar en cualquier momento y que es esencialmente vulnerable. Los seres humanos nos pasamos la vida vagando, buscando aquello que nos provea de seguridad y que nos haga la muerte un hecho más vivible.

Una forma de vagar y de buscar un lugar seguro ha sido en gran parte la filosofía. Un ejemplo de ello es la pretensión de hacer de la filosofía una ciencia estricta con métodos que proveyeran sus bases sólidas, distantes de la mera especulación, que fueran susceptibles de verificación y así poder consolidar el saber filosófico a la manera de las ciencias. En esta búsqueda, se encuentra la fenomenología trascendental de la mano de Edmund Husserl, cuyo objetivo era llegar a la esencia de las vivencias y de los objetos de dichas vivencias y, con ello, hacer de la filosofía una ciencia estricta con un objeto claro de estudio; por eso, su divisa era muy simple: “ir a las cosas mismas”. Sin duda, esto implica una gran travesía.

Martin Heidegger, por su parte, consideró que la actitud fenomenológica carece de una perspectiva consistente con aquel que debe hacer uso del método fenomenológico. Si la pretensión era llegar a las cosas mismas, se olvida que previo a ello hay una existencia que ocurre en el mundo y que está determinada por el lugar en el que se encuentre. Por ello, Heidegger tuvo como punto central de su comprensión de la existencia señalar que dicha existencia es finita y que aquellos que tenemos entre sus posibilidades comprender dicha existencia somos al mismo tiempo contingentes. El *Dasein* es pues un ser arrojado al mundo y también arrojado a su propia muerte, pues es ésta la que determina todas sus posibilidades de ser. Sin embargo, las preguntas que debe contestar el *Dasein* exceden en mucho la finitud propia de su existencia; él lleva a cuentas la historia del ser, el olvido en el que éste ha caído a la largo su historia y, como si fuera poco, el destino de repetir y reiterar la pregunta por el ser para que éste vuelva en cada momento a luz. El *Dasein* en su búsqueda de superar las fronteras de la muerte toma para sí el ser eterno y lo hace suyo.

Determinar al *Dasein* como un ser contingente le permitió a Heidegger entrever cómo la existencia era determinante de las preguntas filosóficas, pues la filosofía no puede ser ajena a aquel que pregunta por ella. Sin embargo, el *Dasein* se vuelve aquí

preso de las pretensiones que debe llevar a cuesta. Por ello, si se quiere realmente comprender el lugar del ser humano en la comprensión del mundo, es necesario, para Blumenberg, que se comprenda al ser humano en su vulnerabilidad constitutiva. Los seres humanos somos contingentes, temeroso del mundo, sustituibles y vulnerables. Partiendo de esta realidad se debe gestar una comprensión del mundo desde la contingencia, una filosofía que reconozca en cuanto tal al ser que se hace preguntas filosóficas y que, no obstante, no tiene respuestas. Puede que este suelo no sea un terreno firme; pero no caerá en la ilusión y la palabrería.

Teniendo presente lo anterior, queremos en el presente trabajo adentrarnos en la comprensión que el ser humano tiene del mundo y de la realidad, de la mano de dos autores, a saber: Martin Heidegger y Hans Blumenberg. Esta reflexión tendrá como hilo conductor las siguientes preguntas: ¿la analítica existencial puede dar cuenta de la contingencia de la comprensión humana del mundo? Si esto no es posible, ¿será entonces necesaria una metaforología para dar cuenta de dicha contingencia? ¿Es la metáfora una forma liviana de vagar en la existencia?

Para responder a estas preguntas, centraremos la comprensión en la analítica existencial que se desarrolla en *Ser y Tiempo*. Para adentrarnos en la metaforología tomaremos como textos base lo siguientes libros de Hans Blumenberg: *La posibilidad de comprenderse*, *Paradigmas para una metaforología* y *Conceptos en historias*. Estos textos estarán acompañados de interpretaciones y reflexiones de múltiples intérpretes que le darán un poco de profundidad a nuestra comprensión.

Con el fin ya planteado, este trabajo está compuesto de tres partes, a saber: i) en la primera parte, sobre la circularidad del comprender, queremos introducir el problema de la comprensión del mundo y de la existencia como modo de ser fundamental y, de esta manera, indagar en la problemática de la circularidad de la comprensión; ii) en la segunda parte, el ser del *Dasein*: *el cuidado*, la comprensión de las posibilidades del *Dasein* desemboca en el carácter de arrojado del mismo, en su ser proyectado al mundo. Como consecuencia, vamos a abordar el carácter temporeo del *Dasein* y el *cuidado* como ser del *Dasein*, en su totalidad, integridad y autenticidad. Por último, iii) en la

tercera y última parte, la radicalización de la contingencia, indagaremos en la radicalidad del estar inmerso en las posibilidades propias de la existencia. Para ello, la metaforología será el camino de errancia para mostrar cómo el ser humano es puramente contingente y vulnerable, y, por tanto, debe arreglárselas para hacer del mundo un lugar seguro.

Dicho esto, damos inicio a nuestro propio vagar; un vagar que puede ir en círculos, partiendo en busca de un puerto para tal vez llegar al mismo del que hemos partido, o que puede conducirnos a una travesía entre sirenas, tormentas y avatares peligrosos. Pero no debemos olvidar que lo mejor de vagar es siempre terminar en una buena historia, que admita que pueda haber otra versión.

1. SOBRE LA CIRCULARIDAD DEL COMPRENDER

La fenomenología del Dasein es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación.

(Heidegger)

Desde 1923 Heidegger toma la hermenéutica como la base de todo quehacer filosófico, pues en ella se pretende abordar, plantear, cuestionar y explicar la facticidad de modo unitario. Aunque la tradición filosófica haya dado usos diversos a esta palabra y se haya tomado la hermenéutica como la interpretación de textos antiguos o metodologías de las llamadas ciencias del espíritu, Heidegger afirma atender al significado más originario del término; así pues, hermenéutica es la “determinada unidad en la realización del *comunicar*, es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad” (HF §1, 33). En el presente capítulo indagaremos en la hermenéutica heideggeriana de la siguiente manera: en un primer momento presentaremos en qué consiste la situación hermenéutica y la posibilidad de su circularidad y en un segundo momento presentaremos algunas perspectivas críticas.

1.1. La situación hermenéutica

Con este camino trazado, la situación hermenéutica se define sucintamente por tres aspectos: 1) el lugar de la mirada, 2) la dirección de la mirada, es decir, la forma como el objeto de interpretación ha sido anticipado y 3) el horizonte de comprensión dentro del cual se mueve el individuo que interpreta. (Rodríguez, 1997). En *Ser y Tiempo* estos tres aspectos son enunciados de la siguiente manera: “Toda interpretación tiene su haber previo, su manera previa de ver y su manera de entender previa” (ST § 45, 252). La situación hermenéutica precede a todo mirar; pero no es una parte o el comienzo del mirar fenomenológico, sino es el mirar mismo, es un modo de ser. Así pues, no se espera

una simple comprensión de la situación, se busca una apropiación del modo de ser como base fundamental para entender el estado de la mirada.

A la vista de la crítica a la actitud fenomenológica, la situación hermenéutica lo que busca es poner de manifiesto que no hay una libertad de prejuicios sin más; sino que, para la realización de una verdadera filosofía se debe hacer una apropiación del punto de vista, del estado de la mirada y, en consecuencia, del ente que mira. Así pues, se vuelve prioridad la comprensión real de esta situación hermenéutica y, con ello, no distorsionar el objeto visto. Pero, ¿en qué consiste esta apropiación?

La situación hermenéutica, como modo de ser, hace parte de la vida fáctica; pero no es más legítima que otros modos de ser. Su característica decisiva es que es un modo de ser en el que la vida fáctica pretender conocerse a sí misma de forma explícita; por esto, corresponde al saber filosófico por excelencia. Esta apropiación se busca por medio del comprender, de un comprender que ahonde en los modos originarios de ser. Otra de las particularidades de esta apropiación es que no implica apropiarse de un objeto o un saber externo, sino que es una autoapropiación: “lo que el comprender trata de hacer explícito es algo que, en cierto sentido, forma parte de sí mismo, o al revés, que el comprender forma parte de lo que va a ser comprendido” (Rodríguez, 1997, 110). Dicho lo anterior, se puede inferir que la apropiación de la situación hermenéutica precede a todo hacer filosófico, pero no como algo anterior al quehacer sino como algo intrínseco al mismo.

Precisemos en qué consiste la facticidad. “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada *ocasión* [...] en tanto que su carácter de ser existe o está «aquí» *por lo que toca a su ser*” (HF §2, 25). Es decir, facticidad es el nombre que le damos al hecho mismo de existir, pero no de cualquier manera, sino de un existir “ahora”, “aquí”, en un momento y un espacio determinado y particular. Esta ubicación espacio-temporal no es la misma delimitación de un objeto, sino es la determinación del existir; siendo así una existencia concreta, no un ser abstracto. Y esto no se traduce en otra cosa que el

hecho mismo de vivir, aquí y ahora, que permite preguntarse por la propia existencia, que en cada caso es la mía, la tuya y la de él.

Así pues, la apropiación de la situación hermenéutica tiene a su base la apropiación hermenéutica de la facticidad, es decir, la comprensión de la existencia de manera explícita y concreta. En palabras de Heidegger:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar su alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (HF §2, 33).

La hermenéutica es pues la posibilidad misma de entenderse, de comprenderse; sin embargo, la hermenéutica y la facticidad no tienen una relación sujeto – objeto, sujeto que conoce – objeto conocido, sino que el interpretar mismo es la posibilidad del existir fáctico. Así, lo que se busca con la apropiación de la situación hermenéutica es saber “dónde estamos” y hacer explícita la interpretación de la vida fáctica. Esta labor no debe confundirse con los estudios sociológicos e historiográficos del ser humano, sino es necesario un acercamiento puramente filosófico que busque, en un primer momento, desmontar las interpretaciones previas, recuperando la experiencia original de la vida fáctica, y después discernir con cautela toda interpretación, para orientar de manera segura una comprensión de la vida fáctica y con ello, dar inicio adecuado a la *hermenéutica de la facticidad*.

Ontología en términos generales significa doctrina del ser. Al intentar tematizar el ser se encuentra con que de éste se ha hablado desde múltiples perspectivas, de muchas maneras y sus respuestas han sido del mismo modo diversas. Heidegger considera que dicha diversidad muestra una insuficiencia fundamental de las ontologías tradicionales, las cuales han perdido el rumbo en su intento por tematizar el ser. Esta insuficiencia se puede ver en dos aspectos:

- a) Se intenta tematizar el ser como si éste fuera un objeto de estudio. Por ejemplo: al preguntar qué es el ser se busca una respuesta que determine dicho objeto por el

que se pregunta. Pero el ser es indeterminado, no es un objeto que se pueda determinar en categorías y estudiarlo.

b) Lo que resulta es que la ontología se olvida de la más decisiva problemática filosófica: la existencia, “desde la cual y para la cual *es* la filosofía” (HF §2, 20).

Así pues, lo que Heidegger trata como ontología es lo que enunciamos anteriormente como *hermenéutica de la facticidad*, al ser una búsqueda de investigar el significado del ser en general. Esta concepción de la ontología se basa en que todo preguntar es un modo de ser propio de la existencia; por lo tanto, las cuestiones acerca del ser deben tener como base el existente que pregunta, dado que tiene una relación absolutamente particular con el ser; pues, es un existente que tiene entre sus posibilidades preguntar por su propio ser. Así pues, no se da inicio al análisis desde cualquier parte, sino desde lo que ya sabemos, desde la vida fáctica del individuo; justificando así, la primacía de la vida fáctica en el análisis filosófico. La filosofía entonces está aquí *entendiéndose* a sí misma.

Heidegger enuncia esta primacía de la siguiente manera:

El contenido fundamental de ese *entenderse* la filosofía *a sí misma* acerca de sí tiene que poder destacarse y hay que indicarlo de antemano. Para la hermenéutica eso significa: 1) Filosofía es el modo de conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir factico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo. 2) En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera reducírselas con pretensiones erróneas de validez. La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su “tiempo”. “Temporalidad”. El existir opera en el cómo del *ser-ahora*. (HF §2, 37-38)

De esta manera, queda enunciada la primacía del análisis hermenéutico para la realización de la ontología. Sin embargo, cabe aclarar que la filosofía no es hermenéutica, es más la hermenéutica no es por sí sola una filosofía. La hermenéutica es un paso provisional, previo, fundamental para la filosofía pero no filosófico por sí mismo. La fenomenología trascendental en su intento por hacer de la filosofía una ciencia estricta, llegó a un punto fundamental: “los objetos se le presentan a una conciencia” y es a partir de las vivencias que tiene dicha conciencia y su estructura

trascendental que podemos darle base sólida a la filosofía. Sin embargo, al intentar estudiar las puras vivencias de objetos que se le presentan a esta conciencia, la fenomenología se olvida de que dicha conciencia se encuentra en una situación determinada que predispone las vivencias que le son propias.

Para Heidegger, la fenomenología es el método por excelencia del quehacer filosófico; pero no por ello un “ismo” que determine la filosofía, pues la filosofía es pura posibilidad. Así las cosas, era necesario replantear y hasta desmontar algunos supuestos en busca de lo fundamental para la filosofía. En la situación fenomenológica es necesario desligarse de todos los juicios y permitir que las cosas se muestren en su mayor pureza; sin embargo, Heidegger reitera que no hay conciencias sin más, ya que la existencia se da de manera situada, en un tiempo y un espacio determinado. A partir del reconocimiento de esta situación la filosofía puede encontrar un asidero. Así pues, la situación hermenéutica busca mostrar las bases fundamentales de todo comprender, pues todo comprender parte de un existente que tiene entre sus posibilidades comprenderse y entenderse en tanto que ser.

Ser y Tiempo es la obra más reconocida y más leída de Martin Heidegger, para algunos grandes pensadores es la obra más importante de la filosofía en el siglo XX. *Ser y Tiempo* es un obra muy compleja, con pretensiones de gran envergadura y, casi que por definición, una obra incompleta. En ella Heidegger desarrolla de manera existencial la hermenéutica de la facticidad, mostrando que dicha hermenéutica no sólo es una investigación del ser en general, sino también una parte fundamental de la ontología del *Dasein*. Para comprender el giro que Heidegger quiere rodear debemos recordar el inicio de *Ser y Tiempo*. Esta obra se abre con una cita del Sofista de Platón, que muestra en toda su crudeza la tarea que el proyecto heideggeriano quiere asumir:

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 (ST §1, 1) (*El sofista*, 244a).

Como podemos ver, la pregunta qué sea el ente no ha sido de ninguna manera contestada, según Heidegger, tras veinticinco siglos de filosofía. Es más, acepta sin ningún problema que la filosofía se ha perdido divagando en el significado de dicha pregunta, pues ni siquiera la ha formulado correctamente. Por esta razón, el primer paso hacia una ontología fundamental consiste en replantear de un modo concreto esta pregunta. Esto implica entonces preguntar por el sentido del ser. Es así como Heidegger en sus primeras líneas pregunta:

¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’ es el propósito de este tratado (ST §1, 1).

¿Cómo despertar entonces dicha comprensión? ¿Por qué veinticinco siglos de filosofía no han podido contestar esta pregunta? Heidegger afirma que es probable que muchos prejuicios en torno a lo que sea el ser nos han encubierto su comprensión. Para preguntarnos por el sentido del ser se hace necesario entonces reformular la pregunta. Para ello es fundamental mostrar los momentos estructurales de dicha pregunta. En primer lugar, debemos empezar reconociendo que la pregunta es una búsqueda, una búsqueda de “algo”, aunque no se haya determinado con total explicitud qué sea ese algo. Este “algo” es lo interrogado en la pregunta, puede determinarse y ser llevado a concepto para que la pregunta llegue a su meta y pueda ser planteada (ST § 2, 5).

¿La pregunta por el sentido del ser tiene la misma estructura? Sí. Pero en su análisis veremos algo particular. Para mostrar el planteamiento adecuado de la pregunta por el sentido ser, Heidegger hace una jugada, a mi modo de ver, excepcional, que le permite encaminar la tarea fundamental de *Ser y Tiempo*. Espero mostrar este paso de manera adecuada, pues de su correcta comprensión depende todo nuestro trabajo.

Al ser la pregunta una búsqueda, en la pregunta por el ser esta búsqueda no es de algo indeterminado; más bien, es de algo que ya comprendemos de una u otra manera, aunque no sepamos con exactitud qué sea esto que buscamos. Como lo diría mi abuelita “uno sólo busca lo que se le ha perdido”. Por esta razón, Heidegger concluye que nos

movemos siempre en una comprensión previa de aquello por lo que preguntamos. Al preguntar por el sentido del ser ya nos movemos desde siempre en una precomprensión del ser, aunque no podamos fijar con exactitud qué sea el ser (ST §2, 6). Esta precomprensión es de suyo vaga y oscura, pues no hay nada determinado; esto se debe al carácter mismo del preguntar por el ser. El ser no es un objeto determinado, no es un ente; por esto, la pregunta que pregunta por el ser no debe pretender determinar a un ente particular, “[e]l ser del ente no “es”, él mismo, un ente” (ST §2, 6).

La pregunta por el ser no es una pregunta como cualquier otra. La pregunta investigadora se cuestiona por un ente determinado, pero el ser no es un ente determinado, por lo que se pregunta es por el ser de todo lo ente, se pregunta por el ser mismo. En este momento se vislumbra un giro en el análisis. Ahora bien, el que pregunta es un ente; la pregunta por el ser pregunta por el ser de todo lo ente; entonces, en la pregunta por el ser se pregunta por el ser del ente mismo que pregunta. Este ente tan particular que plantea preguntas, que indaga y que busca, debe ser analizado arduamente en su proceder; en palabras de Heidegger, debe hacerse transparente para sí mismo.

Hasta ahora hemos mostrado el carácter particular de la pregunta: por lo que preguntamos es por “el ser del ente mismo”. Así pues, el ente que pregunta no se cuestiona por el ser de otro ente, sino que debe preguntarse ante todo por su ser. Pero para que éste no sea un camino improductivo en nuestro desarrollo, este ente que pregunta debe mostrárenos “tal como es”. La palabra ‘ente’ se usa para mencionar muchas cosas, en diversos sentidos; sin embargo, hay un ente particular que se comporta frente a los entes, que los menciona, que dirige la mirada hacia algo y que formula preguntas. Este ente no es otro que nosotros mismos, los que preguntamos. Por tanto, el planteamiento de la pregunta por el ser está determinado por la dilucidación de aquello que somos, ya que sólo así podemos llegar a una comprensión adecuada del ser, volviéndonos transparentes en nuestro ser.

El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta – por el ser. A este ente que

somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene la posibilidad de ser que es el preguntar, lo designa Heidegger con el término *Dasein*. En este sentido, el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (*Dasein*) en lo que respecta a su ser (ST §2, 7). En este momento aparece el protagonista y objeto temático de nuestro trabajo, el *Dasein*. El *Dasein* es fundamental en todo el desarrollo de *Ser y Tiempo*, pues es el hilo conductor de toda esta obra y de obras posteriores. La pregunta por qué es eso que somos nosotros mismos cautivó a Heidegger por muchos años y transformó la historia de la filosofía contemporánea.

El *Dasein* se mueve constantemente en una comprensión previa del ser, es decir, se encuentra siempre en un cierto estado interpretativo; tiene una tendencia existencial a comprender su ser y con ello a malinterpretarlo. Pero no parte desde la comprensión de sí mismo. La comprensión que el *Dasein* tiene del ser parte de lo que él mismo no es. Es decir, el *Dasein* parte su comprensión desde la comprensión que tiene del mundo, desde la cotidianidad; así pues la comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo, se queda oculta en su estructura. El *Dasein* es un ente particular; no es un ente entre otros entes. Lo que lo diferencia de los otros entes es que *le va su ser*; es decir, el *Dasein* es un ente que tiene una relación de ser con el ser. Por esto, el *Dasein* ya se mueve en una cierta comprensión del ser. Lo comprende de alguna u otra manera. Por esta relación tan estrecha con el ser el *Dasein* es también ontológico. Para mostrar el alcance de esta situación, Heidegger señala que el *Dasein* está en un ámbito 'pre ontológico' que enmascara su verdadera situación ontológica. El *Dasein* es así un ente (óntico), que le va su ser y en esa medida tiene una relación de ser con el ser (ontológico); es decir, se mueve ya en una comprensión de ser que oculta su ser, en la medida que se comporta con las cosas y formula preguntas que se orientan hacia aquello que no es él propiamente (preontológico).

Por esta razón, "el *Dasein* es para sí mismo ónticamente 'cercañísimo', ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño" (ST §5, 15). Este comportarse de alguna manera, este trato con los entes, este comprender el

mundo alrededor se denomina existencia. Es la relación constante con las cosas del mundo alrededor. El *Dasein* tiene como constitución fundamental el “estar-en-el-mundo”; pero el estar-en no es estar dentro del mundo, como el agua contenida en un vaso; tampoco es una propiedad del sujeto, pues “el estar-en es un esencial modo de ser de este ente mismo” (ST §28, 132). Este estar-en no consistió en la relación del *Dasein* con los entes a la mano, sino que al estar constituido por el estar-en-el-mundo es siempre su “Ahí”. En este sentido, “este ente lleva en su ser más propio el carácter de no-estar-cerrado. La expresión “Ahí” muestra esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es “ahí” [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo” (ST §28, 132).

Para entender en qué consiste la aperturidad esencial del *Dasein* debemos tener presente que sea este *Dasein*. Según la indicación heideggeriana, *Dasein* es ese ente que en cada momento soy yo mismo. Este ente, el existente que soy, tiene como constitución fundamental que está-en-el-mundo, es el ente que cada vez forma parte del mundo en una unión indisoluble con él, pues sin existente no hay mundo y sin mundo no hay existente. Este ente que está en el mundo es siempre su “ahí”, su estar en algún lugar en algún momento, “ahí”, “allí”, “aquí”, “ahora” , arrojado al mundo en un lugar determinado en donde las cosas, se le dan, se le muestran. En este mostrarse de las cosas del mundo, el *Dasein* las coge, las utiliza, actúa con ellas, se comporta en el mundo, trabaja, las contempla, filosofa.

Al decir que el *Dasein* es siempre su “Ahí”, decimos con ello que el *Dasein* es su aperturidad; está abierto al mundo, arrojado, en una determinada situación en el mundo. El traductor de *Ser y Tiempo* al español, Jorge Eduardo Rivera, hace una anotación a este término alemán *Erschlossenheit*, afirmando que es uno de los términos más importantes de toda la obra en cuestión. Cuando se afirma que “el *Dasein* es su aperturidad”, decimos que el *Dasein* está abierto, abierto al mundo, abierto a sí mismo y sobretodo abierto al ser.

El *Dasein* tiene una determinada disposición anímica, comprende las cosas que hay a su alrededor y habla. Así pues, las tres formas constitutivas y cooriginarias del ser

el Ahí, de la aperturidad, son disposición afectiva, comprensión y discurso (ST § 29, 137). Este “Ahí” debe ser comprendido e interpretado en su cotidianidad en un primer momento, pues en ella podremos determinar características propias de las formas cooriginarias y constitutivas del ser del ahí. Partiendo de ello, es necesario entrar en visión de profundidad, para poder sacar a la luz el carácter ontológico de las estructuras del “Ahí”.

La expresión “Ahí” muestra la aperturidad esencial del ex-sistir, el estar arrojado al mundo de manera esencial. Este estar arrojado al mundo no se da de cualquier manera; el *Dasein*, al estar arrojado, está a su vez templado, afinado, como si fuera un violín con todas sus cuerdas tensadas y afinadas. Cada grado de tensión cambia la tonalidad del instrumento, así también, cada temple determina la aperturidad del existir. Por esto, la imperturbable serenidad, el disgusto de la ocupación y la caída en el mal humor (ST § 29, 158) no son simplemente cosas que nos pasan de algún modo, son más bien determinaciones de nuestro estar-en-el-mundo. Por ejemplo, cuando el estado de ánimo nos sobreviene a la manera del mal humor, nos tornamos ciegos a las cosas que nos rodean, todo lo que se nos aparece lo hace dispuesto a aumentar nuestro mal humor; si por el contrario, nos sobreviene una profunda alegría, las cosas nos parecen alegres y llenas de vitalidad. La disposición afectiva es cooriginaria con la comprensión. Siempre hay una comprensión del estado de ánimo en el que se está, aunque dicha comprensión no sea explícita. La comprensión es constitutiva del *Dasein*, pues enmarca todo su poder-ser; es decir, comprender-algo es poder comportarse, utilizar, “saber hacer algo”, y esto, en modo más amplio, es existir. La posibilidad entendida como existencial es la “más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (ST §31, 143). El discurso es también existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y la comprensión. El discurso articula lo comprendido y lo interpretado, pero no como anterior a estos; sino que está a la base de la interpretación. La comprensión afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa en el discurso, a las significaciones les brotan las palabras (ST §34, 161). El discurso es la posibilidad de

todo decir, pero también es la posibilidad de escuchar, de callar, de comunicar un dolor con un grito, un enojo con el tono de voz.

Lo visto anteriormente nos muestra que le *Dasein* es un ente muy particular. Tiene una relación tan estrecha con su ser que está entregado a él necesariamente. Para Heidegger, cuando caracterizamos así al *Dasein* tenemos como resultado dos cosas. La primera es que la “esencia” del *Dasein* consiste en su tener-que-ser, y este tener-que-ser no es otra cosa que su existencia. Explico. Hemos dicho que le *Dasein* está abierto al mundo y a las posibilidades que esto conlleva. El enfrentarse a las posibilidades, el estar arrojado al mundo, el tener que comportarse con los otros y con las cosas es existir, esa es la “esencia” del *Dasein* (ST §9, 42).

Cuando se afirma que la esencia del *Dasein* es su existencia hay que matizar por qué el término ‘esencia’ no es afortunado cuando nos referimos al *Dasein*. Cuando se habla de esencia nos referimos a las propiedades de un ente que lo caracterizan en cuanto tal; pero el *Dasein* no tiene propiedades, sino que tiene “maneras posibles de ser” (ST §9, 42). “[E]l «ser» mismo del *Dasein* no puede ser su esencia, un conjunto de notas descriptivas de una identidad dada, sino la estructura o ensamblaje de sus modos de ser” (Rodríguez, 1997, 58).

La segunda conclusión a la que llega Heidegger radica en que el ser que está en cuestión no es otro que el que es cada vez mío (*Jemeinigkeit*). En alemán, el adverbio “*je*” puede traducirse como ‘siempre’ en el sentido de “cada vez”. Si, por ejemplo, se combina con “*mehr*”, ‘más’ para formar “*immer*”, podrá traducirse como ‘nunca más’. *Je* también tiene la función de distribuir la fuerza; por ejemplo, en la frase: “Le dio entonces a cada uno (*je*) una manzana”. Por lo tanto, al decir “*wir je selbst*”, se traduce como aquella entidad para analizar el bienestar de aquello que es en cada caso mío. Heidegger cuando utiliza entonces el término *Jemeinigkeit*, “en cada caso mío”, se refiere a eso que me corresponde solo a mí en mi ser y que también le corresponde a todos los seres semejantes a mí. Al hablar de *Dasein* uno debe, de acuerdo con el carácter de esta entidad de *Jemeinigkeit*, añadir siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres” (Inwood, 1999, 57). En este sentido, se trata del ser que en cada momento

«me» es propio. Así pues, “la referencia al *Dasein* – en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] de este ente—tiene que connotar siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”” (ST § 9, 43).

Cuando decimos que le *Dasein* es “en cada momento” mío no sólo se muestra la radicalidad de la relación del *Dasein* con su ser, sino que también se pone de manifiesto que él es en cada momento su posibilidad. Puede comprenderse o negarse a hacerlo, puede apropiarse de su ser o entregarse al olvido. Propiedad e impropiedad son modos de ser del *Dasein* que se fundan en su carácter de “cada vez mío”. No significa que uno sea inferior al otro, no significa que la impropiedad sea inferior a la propiedad. La impropiedad es la determinación del *Dasein* en su cotidianidad, en sus actividades, en sus motivaciones y en sus goces (ST § 9, 43). Cuando Heidegger postula la primacía de la existencia sobre la esencia, cuando se muestra la importancia del carácter de “cada vez mío”, podemos ver un claro viraje con respecto a la fenomenología husserliana. Para Heidegger, el *Dasein* no es un ente que está-ahí delante sin más, no hay un “ir a las cosas mismas” y describirlas, no hay vivencia de la conciencia. El *Dasein* abarca más que eso, es más fundamental pues quiere rescatar el comportarse en el mundo, llegar a eso que somos antes de teorizarlo.

La exposición del sentido de la vida originaria, que Heidegger ha llevado a cabo a través de la descripción concreta de una vivencia perceptiva de la vida ordinaria, ha tratado de atenerse a lo que inmediatamente se vive en la vivencia, en el decir de Husserl, a lo que comprendemos cuando efectivamente la vivimos; se trata justamente de recuperar la actitud «ingenua», frente a las explicaciones científicas o filosóficas de la percepción, la ingenuidad del que dice que, cuando mira la silla, ve lisa llanamente la silla. El ver fenomenológico empieza a hacer justicia con esta actitud: cuando decimos que «vemos», este «ver» no hay que entenderlo en el estrecho sentido del sentir óptico, sino que «ver» no significa otra cosa que la «simple toma de conciencia de lo que ya estaba ahí» (Rodríguez, 1997, 50).

El *Dasein* ya se mueve en una comprensión del ser; por esto, el *Dasein* ya se comprende de alguna manera. La comprensión inicial que el *Dasein* tiene de sí mismo es

desde la inmediatez de la cotidianidad, que es eso que se le da más pronto, que tiene más cercano. A esto Heidegger lo llama medianidad. La medianidad es ópticamente lo más cercano para el *Dasein*, pero ontológicamente lo más lejano, pues el carácter ontológico del *Dasein* no es aprehensible en ninguna caracterización positiva. Este no es un simple aspecto más del *Dasein*; en el modo de ser impropio se da “a priori la estructura de la existencialidad” (ST §9, 44). Por lo anterior, decimos que en los modos impropios de ser se pone también de manifiesto ya las determinaciones ontológicas del modo propio del ser del *Dasein*. Pues los modos propios e impropios no son estructuralmente distintos, aunque su análisis debe ser diferenciado. Así, partiendo de un análisis detallado de la cotidianidad y estar provistos de una mirada atenta, podemos llegar a las estructuras de la existencia, a los existenciales (ST §9, 44).

Reiterando, Heidegger no pretende sacar a la luz las estructuras de la conciencia o los procesos del conocimiento. Para él, conocer no se define como un proceso psicológico; eso es irrelevante. Conocer es entonces un comportarse con las cosas alrededor, proviene de un trato con las cosas del mundo, en el cual, por ejemplo, se pueden distinguir distintos modos de ver. El filósofo Rüdiger Safranski, en su conferencia *Heidegger y el comenzar*, menciona tres maneras de ver el mundo distintas en el análisis heideggeriano: *vorsicht* (ver previo = cuidado, preocupación), *unsicht* (ver en torno = circunspección, prudencia), *hinsicht* (dirigir o fijar la vista = consideración, respeto). El conocimiento científico, o como lo llama Heidegger la mirada teórica, es sólo una forma de ver el mundo. Todas las formas de ver el mundo están enmarcadas en ese ser-en-el-mundo. El ser-en-el-mundo es lo inicial, por eso para entender qué sea el *Dasein* hay que evitar cualquier tipo de separación entre sujeto y objeto, hay que alejarse tajantemente de la creencia que el mundo es el objeto de conocimiento del *Dasein*.

El análisis elemental de nuestro encontrarnos-en y previo ser-en, obliga a Heidegger a realizar extrañas torsiones terminológicas. Son famosas y temidas palabras compuestas unidas por guiones, auténticos monstruos léxicos, o tartamudeos conceptuales, creados para designar estructuras imposibles de descomponer, previas a la separación de sujeto y objeto. Algunos ejemplos son: «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-*

Sein) que significa que el ser-ahí no se enfrenta al mundo sino que se encuentra «siempre ya» en él; «Ser-con-otros» (*Mit-sein- mit anderen*) significa que el ser-ahí se encuentra siempre ya con otros en situaciones comunes; «Pre-ser-se» (*Sich-vorweg-sein*) señala que el ser-ahí mira desde el punto de vista del ahora, no ocasionalmente, sino continua y previsoramente al futuro. En Heidegger, el ser-ahí es como una colonia de algas, no importa por dónde la agarre uno: siempre la extrae entera (Safranski, 2007, 14). Como lo afirma el escritor, Heidegger hace todos los trucos posibles para que la relación del *Dasein* y el mundo sea una relación indisoluble y de implicación mutua, aunque ello implique forzar al lenguaje, para que revele el sentido oculto de las palabras. Todo conocimiento es una reducción de la complejidad del ser-en-el-mundo, lo que pretende este lenguaje, de triquiñuelas y difícil pronunciación, es adecuarse de una u otra manera a esta complejidad (Safranski, 2007, 15).

Para comenzar a darle contenido a esta aperturidad del *Dasein*, a este ser-ahí en el mundo, lo primero que hay que decir es que estamos siempre en una situación particular. Estamos en una situación de arrojados al mundo, expuestos a las posibilidades y al fluir de estas. ¿En dónde se percata el *Dasein* de su situación? En el estado de ánimo (*Stimmung*), pues es ahí donde el *Dasein* hace patente su estar arrojado en el mundo. Lo fundamental es entonces apropiarse de la situación hermenéutica. ¿Qué es entonces esta situación hermenéutica? Partamos de que el primero y original sentido de la palabra *hermenéutica*, a decir de Heidegger, no es aquel que hace referencia a las condiciones de interpretación de textos históricos o religiosos, sino que se refiere, más bien, al hecho aún más elemental de dar a conocer o de comunicar algo. Basándose en este significado, Heidegger utiliza la palabra ‘hermenéutica’ para calificar su programa de ciencia originaria. Ésta última se trata de que la vida fáctica se dé a conocer explícitamente a sí misma partiendo de o manteniéndose en el conocimiento que ya de sí misma tiene y en el que constantemente se desenvuelve (Rodríguez, 1997, 101). Dicho esto, podemos ver que Heidegger rechaza toda teorización y recurre a la “repetición” que es la intuición hermenéutica fundamental.

El recurso a la hermenéutica de la vida fáctica que propone Heidegger es una forma tajante de alejarse del principio de exención de supuestos de Husserl. Este principio se puede resumir en dos aspectos: i) la no aceptación de ideas antes de su confirmación, evitando la especulación vacía que no se sostenga en el terreno firme de los hechos, y ii) que todo conocimiento posible debe tener a la base los fenómenos; es decir, debe excluirse todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud, esto es, que admita su comprobación en un fenómeno o en una evidencia. Así pues, es posible para Husserl en la consideración fenomenológica eximirse de todo compromiso teórico previo y atenerse así al mero darse de las cosas mismas sin compromisos que nos distraigan de ellas. Ambas cosas deben darse de manera simultánea y constituyen lo que se conoce como la *actitud fenomenológica*.

Heidegger no puso en cuestión esta actitud; por el contrario, la radicalizó hasta tal punto que acuso a la fenomenología, tanto en su versión psicológica como en su versión trascendental, de no haberla seguido en toda su radicalidad. Todavía en los años sesenta, Heidegger seguía considerando que su pensamiento fue inspirado por “el principio de la fenomenología”¹. El punto decisivo para Heidegger es la distinción que opera entre la actitud fenomenológica y la actitud teórica. Para Husserl, ambas actitudes son la misma. Es más la actitud fenomenológica es la plena actitud teórica. La admirable meditación husserliana busca depurar cada vez más la actitud teórica; se trata de entender, con todas sus consecuencias, todo lo que nos está dado, del mundo y de nosotros mismos y, con ello, aclarar cómo se constituye este entramado en la conciencia. En la búsqueda de la actitud fenomenológica la desconexión de la actitud natural no es un desdén sin más, sino que es justamente un intento radical de comprenderla, de poner de manifiesto todo lo que ella asume. En este sentido, la teoría sería la única actitud que no pretende nada del mundo, que no es hija de ningún interés preexistente. La teoría es pues el mero tratar de entender, ya que es la única actitud que es inocente, que no afecta

¹ Esta anotación la podemos encontrar expresada de manera clara en la famosa carta al P. Richardson, en W.J. Richardson, *Heidegger. Thought Phenomenology to Thought*, 1993.

ni positiva ni negativamente a lo que toma como objeto, en el sentido en que lo deja “como estaba”².

Sin embargo, cuando Heidegger descubre el significado original de la vivencia del mundo, también descubre que la actitud teórica no muestra al objeto tal como es; pues esta actitud es realmente una forma de objetivar el mundo y de romper la relación esencial entre el sujeto y el objeto, sin percatarse que ella misma es un punto de vista. “La teoría no es la actitud natural del pensamiento, sino *una posición determinada*, con implicaciones implícitas que ella misma no reconoce” (Rodríguez, 1997, 104). Para Heidegger, esta actitud teórica no está libre de prejuicios; sino que es una posición que asume ciertos horizontes y creencias, pese a su supuesta naturalidad.

En Heidegger hay un carácter posicional de la actitud natural y de la actitud fenomenológica. No hay ninguna actitud que pueda ser adoptada, incluso con fines cognoscitivos, que no implique un modo determinado de situarse. Es decir, la actitud teórica parece presuponer que la vida puede desdoblarse en un observador apartado de ella, que puede ver algo puro y neutro. Pero esta transparencia no es tal; una mirada teórica tiene una estructura, una consistencia intencional determinada y, por tanto, es una forma propia de mirar. Esta forma propia de mirar presupone el ser mismo de aquel que mira, que no es otra cosa que la vida en su transcurrir, la vida fáctica pura y crasa. La situación hermenéutica renuncia entonces a la idea de transparencia absoluta y se comprende a partir de la vida fáctica, como algo surgido, motivado o arrastrado por ella.

[E]n lugar de la conciencia reflexiva que está intuitivamente ante su objeto, tenemos más bien lo que Heidegger llama una *situación hermenéutica*, definida por 1) el lugar de la mirada, más o menos expresamente apropiado y fijado, 2) una dirección de la mirada, motivada en aquél, en la cual se determinan el “como qué”, con que el objeto de la interpretación ha sido anticipativamente tomado, y el “respecto a que” debe ser interpretado, 3) un horizonte (*Sichtweite*), delimitado por el estado y la dirección de la mirada, dentro del cual se mueve toda aspiración a la objetividad de la interpretación (Rodríguez, 1997, 106).

² “La fenomenología, entonces, va más allá de Kant, por el hecho de que es una auténtica ontología trascendental de la conciencia. Ni siquiera se detiene en la descripción trascendental de las maneras de ser de la conciencia pura” (Safranski, 2007, 29).

La situación hermenéutica constituye así lo que está dado para un mirar explícito y consciente. Ella precede siempre a todo mirar, o mejor, la situación hermenéutica no es algo que tenga la actitud fenomenológica como uno de sus “ingredientes”; sino es en ella misma, formando parte de su propia consistencia. Dicho esto, hacer filosofía es pues ser pregunta filosófica y cuestionar su propia existencia desde un lugar privilegiado; este lugar no es otro que la contundencia del vivir fáctico, del tener que existir “aquí” y “ahora” y tener como posibilidad más propia preguntarse por el propio ser, comprenderse y ser ese comprender.

Para entender en qué consiste la aperturidad esencial del *Dasein*, este estar abierto al mundo en un tiempo y en un espacio determinado, es necesario un estadio preparatorio, a saber: la analítica existencial. Su fin inmediato consiste en poner fenomenológicamente de relieve la estructura unitaria y originaria del *Dasein*, estructura que determina sus posibilidades y maneras de ser. Sin embargo, cuando preguntamos por la estructura del *estar-en*, no se pretende desglosar y enumerar una serie de estructuras, acabando con la originalidad del fenómeno, derivándolo en otros fenómenos más simples y fundamentales; es decir, sometiéndolo a una forma inadecuada de análisis, a un análisis que lo resolvería en sus elementos (ST §28, 131). El fenómeno ontológico no es derivable; pero esto no significa que no sea posible una atención cuidadosa a la multiplicidad de sus caracteres ontológicos constitutivos. Tales caracteres o estructuras son existencialmente cooriginarios: “El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” elemental” (ST §28, 132). Dicho esto, tenemos que reconocer que las estructuras ontológicas cooriginarias de la aperturidad del *Dasein* son el temple de ánimo, el comprender y el discurso. Centraremos nuestro análisis en el fenómeno de la comprensión, aunque debemos mencionar a los tres, teniendo en cuenta siempre su necesaria cooriginariedad.

En el estado de ánimo se hace patente el hecho mismo de estar en el mundo; sin embargo, la disposición afectiva lleva consigo su comprensión aun cuando ésta se

reprima. De la misma manera, todo comprender es siempre afectivamente templado. Cuando hablamos de esta manera del comprender nos referimos a un modo fundamental de ser del *Dasein*. En cambio, cuando hablamos de “comprender algo” en sentido de un modo de conocimiento posible, nos referimos a un derivado del comprender primario que es constitutivo del Ahí en cuanto tal. En este sentido, comprender no se refiere a otra cosa que al hecho mismo de estar abierto al mundo existiendo. El *Dasein* al estar-en-el-mundo en tanto tal, está abierto a las posibilidades propias de su existencia; esta aperturidad ha sido llamada comprender (ST §31, 144). Pero no podemos pasar por alto que el comprender se da mientras en *Dasein* está siendo. El *Dasein* se encuentra ya en el mundo; es decir, que está inmerso en un horizonte de significados, de múltiples sentidos. La relación entre el *Dasein* y el mundo pertenece al estar-en-el-mundo; gracias a esto, los objetos le comparecen en su cotidianidad. Las cosas comparecen ante el *Dasein* en tanto sirven o no “para algo”; es decir, el vaso me comparece en el mundo para que “yo” pueda tomar agua, etc. Así, las cosas son un signo que, aunque no sea tematizado, me remite de *algo hacia algo*. Pero los útiles no están solos en el mundo, se encuentran en un horizonte de sentido, en compañía de otros objetos, en lugares determinados, en situaciones determinadas. En palabras de Heidegger:

[U]n útil *sólo* es desde su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto. Estas “cosas” no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto, que, por su parte, no es lo que se halla “entre las cuatro paredes”, en un sentido espacial geométrico, sino un útil habitacional. Desde *él* se muestra la “disposición” de las cosas, y en ésta, cada “uno” de los útiles. *Antes* de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles (ST §15, 69).

Cotidianamente, el *Dasein* trata con las cosas, las utiliza para satisfacer necesidades o deseos, o se enfrenta a ellas en su inutilidad, desde un vaso hasta un martillo. A veces las encontramos en el lugar perfecto para que las podamos tomar entre manos y así *usarlas*. Otras veces se rebelan, es decir, se resisten a ser utilizadas, se esconden de nuestros ojos o nos hacen buscarlas, arreglarlas, para así ocuparnos de ellas, o simplemente botarlas. Pero las cosas no son los únicos útiles con los que nos

encontramos en el mundo. En el mundo nos encontramos con útiles muy particulares, que provisionalmente tienen la estructura de un útil cualquiera, se encuentran a la mano; pero, que su ser es el de la mera remisión. Estos útiles son los “signos”. La remisión es someramente una relación entre un objeto y algo que este señala o a algo que conduce. No toda relación es empero una remisión. La remisión muestra explícitamente una señalar que nos conduce a una acción o a un determinado comportamiento (ST §17, 77).

La remisión es fundamentalmente la estructura del ser del útil, es la concreción óptica del para-qué de algo. Por ello, nos encontramos con signos, cuyo uso pragmático consiste justamente en señalar. Los signos son esas señales, vayas de anuncios, las banderas, los signos de duelo que configuran nuestro comportarnos en el mundo y nuestro trato con otros. Por ejemplo, las direccionales de los carros. En este ejemplo de Heidegger, él se refiere a unas flechas rojas giratorias que sobresalían de los automóviles para indicar el lugar hacia dónde girará el auto. Esta flecha era regulada por el conductor y su objetivo era indicar a otros el camino que uno tomará (ST § 17, 79). Actualmente, las flechas se remplazaron por una luz parpadeante a cada lado del vehículo; sin embargo, el objetivo es el mismo, a saber, indicar a otros el camino que tomaremos. Su uso inadecuado, por acción o por omisión, causa confusión en los demás conductores en calles y avenidas. Este último ejemplo ilustra que los signos pueden ser usados de forma adecuada, y remitir a lo que se quiere, o no, e interrumpir la remisión y generar confusión. Es propio del *Dasein* usar adecuadamente los útiles o no hacerlo; equivocarse o decidir usarlos mal es a la vez una posibilidad de *Dasein*. Para que el *Dasein* pueda hacer todo esto, que no es otra cosa que comportarse en el mundo, el *Dasein debe comprender*.

Heidegger hace explícita la diferencia entre el comprender en sentido óptico y el comprender en sentido ontológico. En sentido óptico, comprender es “comprender algo”, “ser capaz de una cosa”. En el ontológico, el comprender se da existencialmente en el *Dasein* en tanto que poder-ser, un ser posible. El *Dasein* es entonces siempre lo que puede ser y el modo de su posibilidad (ST §31, 143). Este esencial poder ser radica en la ocupación del *Dasein* en el mundo, con los otros y de sí mismo; ocupación que es

fundamentalmente una relación muy estrecha consigo mismo, “por-mor-de-sí”. La posibilidad no es en este caso una mera categoría lógica, pues, posibilidad significa, en sentido lógico, lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario (ST §31, 144). Más bien, posibilidad entendida de modo existencial es “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (ST §31, 144) y, dada su particularidad, solo puede ser tratada por el momento en su carácter *aperiente*.

Ahora bien, la posibilidad en cuanto existencial no es una posibilidad vacía alejada de la voluntad. No olvidemos que el *Dasein* tiene posibilidades determinadas, algunas que ha dejado pasar, otras que las toman para su beneficio, otras a las que renuncia y otras que toma entre manos. Esto significa que el *Dasein* en su ser-posible es pura *posibilidad arrojado*. Al ser una posibilidad existencial de *Dasein*, el comprender no es, por tanto, algo que esté pendiente como si no está ahí o que está por venir; por el contrario, la comprensión es ya con el ser del *Dasein*. El *Dasein* es ya ese comprender o no comprender de una u otra manera. Al ser ese comprender, él “sabe” lo que pasa consigo mismo, no como una comprensión inmanente sino que pertenece al ser del “Ahí”, pues ya hace parte del más puro estar-en-el-mundo. Y solo porque el *Dasein* comprende su Ahí, puede extraviarse o malentenderse. Así pues, “el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre a sí mismo lo que pasa consigo mismo” (ST §31, 145).

El comprender se encuentra en todas las posibilidades del *Dasein*, las penetra todas como su condición de posibilidad. En conclusión, el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial del estar arrojado y, por ello, es parte de lo que Heidegger llama “proyecto”. El comprender proyecta al ser del *Dasein* hacia una significatividad del mundo. Es decir, el comprender arroja al *Dasein* al mundo de tal manera que puede comportarse con las cosas del mundo, con los otros y consigo mismo, ya que es lo que constituye al Ahí en cuanto tal. El *Dasein* ya es siempre proyecto; está de suyo proyectado al mundo mientras existe. Comprender no significa entonces tematizar las posibilidades del *Dasein* sino, en términos crasos, “vivir” las posibilidades que se le presentan.

Pero el *Dasein* en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder-ser *todavía no es*, lo es existencialmente. Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él *es* lo que él llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, “¡sé lo que eres!”³ (ST §31, 146).

Considerando hasta acá la argumentación heideggeriana, podemos concluir que toda teoría y reflexión parte de un fenómeno originario que no es otra cosa que la vida fáctica. Se trata entonces del estar arrojado a las posibilidades propias, al trato con las cosas y a la inminencia de la posibilidad más propia del *Dasein*, que no es otra cosa que la muerte⁴. Sin embargo, este panorama nos arroja a otra situación: en la situación hermenéutica en la que nos encontramos no hay ninguna distancia con el objeto, sino que es el momento en el que me encuentro con objetos. En cuanto tal, nos encontramos en el movimiento de autocomprensión de la vida; por eso hablamos del “estado de la mirada”. Pero la apropiación del propio estado de la mirada, la aclaración de la posición desde la cual comprendo el mundo no podrá entonces llevarse a cabo mientras no se tenga ya fijada y asegurada una “ontología de la vida”, capaz de darnos a conocer las estructuras fundamentales de la vida fáctica, de las que el mirar es en un momento. Pero esa ontología de la vida es aquello que debe ser conseguido con la analítica trascendental. ¿Cómo poder llegar a ella sin algo previo? Este círculo lo vamos a describir sucintamente de la siguiente manera: necesitamos apropiarnos de la situación hermenéutica para comprender el ser de la vida fáctica, pero necesitamos conocer el ser de la vida fáctica para apropiarnos de esta situación hermenéutica. Sin duda, se da aquí un círculo. Indaguemos con mayor detenimiento algunas perspectivas críticas frente a la circularidad a la que hemos llegado.

³ “¡Sé lo que eres!” nos arroja, de este modo, a la posibilidad última propia de *Dasein*, que no es otra que el límite de todas las posibilidades o el fin de ellas: la muerte.

⁴ Este tema lo trabajaremos más a fondo en el segundo capítulo. Hasta el momento lo hemos mencionado como la posibilidad última y radical a la que es arrojado en *Dasein*.

1.2. Consideraciones críticas de la circularidad de la comprensión

Dicho esto, nos encontramos en lo que se conoce como el círculo hermenéutico o el círculo de la comprensión. El círculo hermenéutico es una de las ideas más importantes de la hermenéutica contemporánea, tema de discusión de conocedores como Jean Grondin. Escribió un texto en los últimos meses que lleva como título “¿*What is the hermeutic circle?*” (2016) en el que busca exponer de forma sucinta en qué consiste el círculo hermenéutico y cuáles son sus repercusiones. Según Grondin, el círculo hermenéutico se resume en dos ideas, que según el autor corresponden a una sola: i) la idea de que siempre entendemos o interpretamos a partir de supuestos, y ii) que solo podemos entender las partes de un texto o una idea, si tenemos una comprensión general de la misma; sin embargo, solo se puede alcanzar una comprensión de la totalidad, si se comprenden sus partes. En ambos casos, la idea es básicamente la misma, pues no puede haber conocimiento sin presupuestos⁵.

Siguiendo a Grondin, se puede ver el círculo hermenéutico de tres maneras distintas: de la mano de Heidegger que enuncia la esencia de una estructura anticipatoria de la comprensión; de la mano de Gadamer al entender que en toda comprensión hay unos prejuicios que la hacen posible, prejuicios propios de una cultura, una ideología o parte de los intereses que se tengan sobre un conocimiento; y de otros exponentes que hablan de una hermenéutica de fondo o de un marco de entendimiento que está determinado por la historia, la cultural o la educación (Grondin, 2016).

Este punto de los supuestos de la comprensión es materia de disputa. Tradicionalmente, el estar libres de supuesto que comprometan la comprensión y, por tanto, el conocimiento, es signo de objetividad. El mismo Descartes buscaba, por ejemplo, un conocimiento libre de toda duda generada por esos saberes previos que no fueron sujetos de una comprobación adecuada, o Husserl que pretendió un conocimiento

⁵ Que sean básicamente la misma, no quiere que sean idénticas. A mi modo de ver, las dos ideas anteriores no corresponden reductibles; pues aunque es claro que en un primer lugar partimos de supuestos para interpretar algo, no es claro que esos supuestos correspondan a las partes de una idea o a la comprensión general de la misma.

de las cosas mismas al que se llega con una mirada libre de supuestos. Los pensadores hermeneutas como Heidegger, Gadamer o Ricoeur ven el círculo hermenéutico como algo positivo, un elemento que no se puede evadir cuando hablamos del entendimiento. Como seres finitos e históricos es natural que nos guiemos por anticipaciones, expectativas y preguntas, para dichos pensadores la clave no es escapar del círculo hermenéutico sino entrar en él de manera correcta (Grondin, 2016).

Para Heidegger, es necesario reconocer que hay una anticipación de toda comprensión, que puede estar determinada por la auto-comprensión o la comprensión del *Dasein* mismo. De esta forma podemos librarnos de falsas expectativas con respecto a las cosas mismas y poder así llegar a una comprensión auténtica de las cosas y de nosotros mismos. Grondin considera que la postura heideggeriana es sólida para entender el fenómeno de la comprensión, pero ingenua en su búsqueda de una comprensión más originaria al destruir la historia de Occidente. Para Grondin, Gadamer entiende mejor la hermenéutica y, por tanto, la necesidad de su circularidad. Pues Gadamer retoma la sugerencia heideggeriana de que lo importante es entrar al círculo de la forma correcta, pero para él significa sobre todo que la naturaleza de los prejuicios de nuestro entendimiento debe ser reconocida como lo que hace posible la comprensión en primer lugar. Esto se conoce como el aspecto positivo del círculo hermenéutico. Según Grondin, Gadamer sostiene que una conciencia hermenéutica es agudamente consciente del papel de la historia efectiva en nuestras interpretaciones y, con ello, puede tomar conciencia de los propios prejuicios y estar así lista para impugnarlos o dejarlos de lado, cuando lo demande la situación histórica. La tarea de Gadamer no es entonces la de escapar del reino de los prejuicios para desarrollar comprensiones correctas, sino la de desarrollar correctamente aquellos prejuicios que nos permite escuchar lo que el otro (hablante o texto) tiene que decir. Así, el círculo hermenéutico no es una deficiencia lógica que se debe evitar, sino la condición básica del entendimiento que hay que andar con cuidado (Grondin, 2016).

Dicho esto, parece que el problema del círculo hermenéutico está solucionado. Hay que andarlo con cuidado y comprender que los supuestos son constitutivos de todo

conocimiento. Sin embargo, podemos preguntarnos ahora: ¿el círculo hermenéutico es tan solo un problema epistemológico, algo que debemos entender para hablar del conocimiento? ¿La comprensión de textos, de otros y de nosotros mismos se garantiza aceptando la necesidad de los prejuicios y buscando aquellos que nos permitan llegar a un conocimiento adecuado? ¿Es suficiente reconocer las estructuras previas del entendimiento para asir la complejidad y la magnitud del fenómeno de la comprensión? ¿Las estructuras previas de la comprensión o la necesidad de supuestos nos permiten comprender la totalidad de la existencia? Más aún, ¿podemos comprender, de manera fáctica, dicha totalidad?

Hasta el momento, la respuesta a las anteriores cuestiones no ha sido afirmativa. Si se sigue de manera juiciosa al proyecto heideggeriano, nos enfrentamos entonces a que la comprensión es un fenómeno muy complejo que abarca la totalidad de la existencia del *Dasein* y que sólo puede ser dilucidado recorriendo la necesaria cooriginariedad que le es propia. Para poder entrar en el círculo de manera correcta debemos entender que la comprensión es posible solamente en la facticidad de la existencia; y que ésta debe aprehenderse de manera íntegra, en su totalidad.

2. EL SER DEL *DASEIN*: EL CUIDADO

Ni el fenómeno del no-todavía, derivado del anticiparse-a-sí, ni la estructura del cuidado en general, son una instancia contra la posibilidad de un estar-entero del existir; por el contrario, es justamente este anticiparse-a-sí que hace por primera vez posible semejante estar vuelto hacia el fin.

(Heidegger)

En el capítulo anterior, desarrollamos *grosso modo* la analítica existencial del *Dasein* expuesta en la primera parte de *Ser y Tiempo*. Este desarrollo tuvo como objetivo mostrar las estructuras propias de la aperturidad del *Dasein* y, en concreto, la comprensión como forma de ser del *Dasein*. Sin embargo, es necesario ahondar en la comprensión de la existencia en su totalidad, en la integridad de la vida fáctica y así dar una nueva mirada al círculo hermenéutico. Retomando el primer capítulo, el *Dasein* es ese ser particularísimo que se encuentra en un relación estrecha con su ser. Este *Dasein* existe fácticamente, se encuentra arrojado al mundo y los entes que hay en él. Gracias a una disposición afectiva que le es propia, se encuentra abierto a su propio ser y a la totalidad de sus posibilidades. Sin embargo, debemos preguntar: ¿Cómo es posible captar la totalidad del todo estructural del ser del *Dasein*? (ST §39, 181). La totalidad estructural del ser del *Dasein* es el cuidado. Para ahondar en el cuidado y dar respuesta a la pregunta anterior debemos indagar en la disposición afectiva que le es propia al *Dasein* y a las posibilidades que le son manifiestas. Así pues, el presente capítulo se desarrollará en dos secciones, a saber: i) el cuidado como ser del *Dasein* y ii) el *Dasein* como ser histórico.

2.1. El cuidado como ser del *Dasein*

No podemos olvidar empero que el *Dasein* es un ser al que le va su ser. Para esto se tomará la siguiente indicación: “*La angustia [es el] modo eminente de la aperturidad*

del Dasein” (ST §40, 184). Desarrollemos esto paso a paso. Recordemos que la disposición afectiva es uno de las tres estructuras constitutivas y cooriginarias de ser del ‘Ahí’, es decir, de la aperturidad del *Dasein* (ST §28, 133); el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo es su aperturidad. Los otros dos modos constitutivos de ser del ‘Ahí’ son la comprensión y el discurso. Estos tres modos de ser de la aperturidad no son propiedades de un ente particular, en este caso del *Dasein*, sino que son formas existenciales esenciales de ser cooriginarias a él. Al ser cooriginarias se necesitan de manera fundamental los tres. Disposición afectiva, comprensión y discurso forman el entramado existencial que hace al *Dasein* ser ese ente particularísimo que soy cada vez yo mismo.

En primer lugar, debemos hacer hincapié en lo siguiente: el estar-en-el-mundo es una estructura originaria y constantemente *total* (ST §39, 181), aunque por mor del análisis se presente en sus momentos estructurales. Es decir, recordemos que el *Dasein* y el mundo son una unidad indisoluble, el *Dasein* no está en el mundo como el vaso *dentro* del agua o como un florero *en* la mesa. El *Dasein es su* estar-en-el-mundo en un todo estructural, no hay *Dasein* sin mundo ni mundo sin *Dasein*. Así pues, aunque ante la vista se muestre una multiplicidad de objetos, esta multiplicidad se da en una unidad estructural. No se me dan objetos solitarios, sino que se dan en un contexto respeccional, en el que la cosa remite a su entorno y su entorno remite a la cosa. Pero con todo aún persiste un problema que pone en aprietos los logros alcanzados en la analítica existencial del *Dasein*, a saber: “¿cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural?” (ST §39, 181), hasta ahora bosquejado en la primera parte del recorrido de *Ser y Tiempo*.

Por su condición de arrojado, el *Dasein* tiene como modo de ser un ente que es él mismo sus posibilidades. De tal manera, que sólo se comprende desde ellas y por ellas y se proyecta en sus posibilidades. En este sentido, podemos decir que en la medida en que el *Dasein* existe fácticamente, está arrojado a sus posibilidades. En el modo de ser de la disposición afectiva se muestra el darse del *Dasein* en su condición de arrojado, pues está puesto ante sí mismo. Es decir, es en la disposición afectiva en dónde se hace patente el ser del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. Es preciso aclarar empero que este

encuentro del *Dasein* con su más propio modo de ser, el estar-en-el-mundo, no se da en cualquier disposición afectiva. Por tanto, es necesario una disposición afectiva fundamental que abra al *Dasein* en su más profundo *ser sí mismo*.

En *Ser y Tiempo* escribe Heidegger sobre la inautenticidad cotidiana de nuestra vida. «Cada uno es como el otro y ninguno es él mismo». En el escenario heideggeriano, este en qué nos convertimos en nuestro ajeteo cotidiano –Heidegger llama también a esta existencia de nadie «*se*» (*das Man*)- representa un papel espectral. Estos «nadies» son máscaras, pero detrás de ellas no hay nada. ¿Dónde queda el sí-mismo? ¿Es la inautenticidad un estado de abandono, de declive o de alienación del auténtico sí-mismo? ¿Espera el verdadero sí-mismo en nosotros a ser finalmente descubierto y «realizado»? No, dice Heidegger. La inautenticidad no es el declive ni alienación: es la forma originaria de nuestra existencia. Antes de que descubramos algo «propio» en nosotros y podamos hacer algo con nosotros, nos hallamos absorbidos en el mundo, hasta cierto punto estamos perdidos en él, distraídos. El ser-ahí no está «*inmediata y regularmente*» consigo mismo, sino ahí afuera, con sus asuntos y con los otros (Safranski, 2007, 17).

El estar-en-el-mundo, al que le pertenece originariamente el estar en medio de otros entes a la mano y coestar con otros, es por mor de sí mismo. Sin embargo, este sí mismo se ve encubierto y velado por las ocupaciones que nos aturden, propias de dicho estar en medio de otros entes a la mano y coestar con otros. Así pues, el estar-en-el-mundo se encuentra ya siempre *caído*, inmerso y perdido en las ocupaciones de la cotidianidad. Dicho esto, tomaremos el hecho de que el *Dasein* se da la espalda a sí mismo, en una absorción del uno y del “mundo” en la que se manifiesta la caída, pero esta caída se da cuando se aleja el *Dasein* de sí mismo. No obstante, “darse la espalda a sí mismo en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva lejos del *Dasein*”⁶.

La caída es un modo óptico-existencial del *Dasein* en donde él se cierra y se repele a sí mismo privándose de la apertura, es una “huida ante sí mismo”; es aquí donde se manifiesta una “ante-que” de la huida como primera caracterización de la disposición afectiva. En el ante-que, podría ser visto como un “tras de sí”, puesto que al tener el *Dasein* una apertura ante sí mismo, es también propio de él huir ante sí mismo; pero en

⁶ Cuando hicimos referencia al miedo, dijimos que el *Dasein* retrocede frente al ente que lo amenaza. Ésta es una característica propia del *Dasein*. Es propio del *Dasein* retroceder ante lo que lo amenaza, alejarse de sí y enajenarse en medio de la ocupación.

cambio “al darse la espalda, el “ante qué” queda abierto “Ahí” ”. Esta huida es una vuelta hacia atrás, fenomenológicamente dicha; esta vuelta hacia atrás es una vuelta hacia el ente intramundano teniendo el *Dasein* que absorberse en él.

Si bien en un primer momento miedo y angustia se diferencia, la angustia tiene una conexión ontológica con el miedo; así pues estas disposiciones afectivas tienden a indiferenciarse cotidianamente. Pero por esta conexión podemos empezar a definir la angustia. En el párrafo anterior se caracterizó la huida como “darse la espalda”, pero el retroceder por causa del miedo tiene a su vez un carácter de huida, en la persecución del amenazador. Ahora bien, La reacción más inmediata ante la presencia de un objeto amenazante es sencillamente retroceder. La caída del *Dasein* “ante-sí” tiene el carácter de amenazador, así este amenazador sea él mismo, pues “ante lo que el *Dasein* retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el *Dasein* mismo” (ST., §40, 185). Esto por lo que retrocede el *Dasein* no es algo determinado como lo temible, puesto que la amenaza proviene de un ente intramundano; el *Dasein* se ve absorbido en el ente intramundano “temible” en el “darse la espalda”, por ende lo propio de la huida es la angustia que es la que “hace posible el miedo” (ST §40, 186). ¿Por qué la angustia tiene este poder?

“[E]l ante-que de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal”; el ante-que de la angustia no es un ente intramundano determinado, pues esta amenaza proviene de algo particular⁷; en cambio, en la angustia este algo es totalmente indeterminado, por lo que “los entes intramundanos no son en absoluto relevantes”, por ende toda la importancia de lo a-la-mano entra en una total “insignificancia”. En la angustia no comparece nada, no hay un determinado “aquí” o “allí”; lo amenazante “no está en ninguna parte” y, sin embargo, este “ninguna parte” está tan cerca “que oprime y corta a uno el aliento”, pues reamente es el Ahí del *Dasein*. El ante-que de la angustia no es nada en ninguna parte; este nada en ninguna parte viene a significar que “el ante-que de la angustia es el mundo en cuanto tal” (ST §40, 187). La nada en ninguna parte no

⁷ Particular en el sentido de algo no común, más no en el sentido de individual

significa la falta o la ausencia de mundo, sino que en este punto se manifiesta el mundo en cuanto tal, pues se impone el mundo en su mundaneidad. Esto opresor en el *Dasein* no es la sumatoria de los entes intramundanos, sino “la posibilidad de lo a la mano en general; es decir, el mundo mismo” (ST §40, 187). Por no ser nada determinado, no podemos hablar de ello, pero no es una nada total, pues “la nada del estar a la mano se funda en el más originario “algo” del mundo” (ST §40, 187); por ende podríamos decir que el ante-que de la angustia es el “estar-en-el-mundo mismo”. La angustia como modo de disposición afectiva “abre inicialmente el mundo en cuanto mundo” (ST §40, 187), puesto que genera una apertura del mundo en su totalidad, en cuanto mundo, es una indeterminación total que determina al *Dasein*. No podemos olvidar que el *Dasein* es su apertura; por ende, en la angustia el *Dasein* es una nada en ninguna parte. Es entonces lo indeterminado, la posibilidad de lo a-la-mano, el “estar-en-el-mundo mismo”. En la angustia el *Dasein* ve involucrado su ser al toparse con él frente a frente.

En la angustia no hay sólo un ante-que de la angustia sino que al ser una disposición afectiva hay también un “angustia por...”; pero esto no es algo que irrumpe amenazadoramente ante el *Dasein*, esto es algo indeterminado, es lo circundantemente a la mano, el ente en general, “aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo” (ST §40, 187). En la huida el *Dasein* se aísla del mundo, pero ante la angustia el *Dasein* se ve de vuelta ante sí mismo, por lo que la angustia “arroja al *Dasein* de vuelta hacia lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo” (ST §40, 187). En la “angustia por...” la angustia abre al *Dasein* como ser-posible, como “aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento” (ST §40, 188). Al revelársele al *Dasein* sus posibilidades, se le revela también su “libertad”, ante su ser libre “para la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es de siempre” (ST §40, 188). De esta manera, se muestra al *Dasein* en su condición de arrojado, puesto que la angustia en cuanto tal es un modo fundamental del estar-en-el-mundo; es lo que le revela al *Dasein* su ser.

La identidad existencial del abrir y lo abierto, de tal manera que en este último queda abierto el mundo como mundo y el “estar-en” en tanto que poder-ser aislado,

puro y arrojado, deja en claro que con el fenómeno de la angustia se ha hecho tema de interpretación una disposición afectiva eminente (ST §40, 188).

Teniendo en cuenta las características ontológicas de la disposición afectiva, el ante-que y el porqué de la angustia son idénticos, en la medida en que en el “por qué” de la angustia, el *Dasein* se angustia por el estar-en-el-mundo mismo; ambos, el por qué y el ante qué, se fundamentan en el estar-en-el-mundo como modo esencial de ser del *Dasein*. En la angustia no se sabe qué es aquello por lo que uno se angustia, pues es una absoluta indeterminación; esto deja al *Dasein* con una sensación de *desasosiego*, ya que el *Dasein* se siente desazonado, ajeno, fuera de casa⁸. Este no-estar-en-casa no es un simple estar-ahí, la angustia pertenece al *Dasein*, hace parte de su constitución existencial: “El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario” (ST §40, 189). El miedo es una angustia oculta en cuanto tal y para sí misma es una angustia caída en el mundo (ST §40, 190). En ciertas ocasiones, al ser la angustia algo fáctico en el *Dasein*, está fisiológicamente condicionada y lo está porque *el Dasein se angustia en el fondo de su ser*. De esta manera, la angustia como disposición afectiva eminente es una disposición fundamental (*Grundstimmung*); ésta es la que permite una apertura del *Dasein* a la totalidad de los entes circundantemente a la mano. Al ser una total indeterminación la angustia manifiesta también consigo la totalidad de los entes intramundanos; no es mostrar cada uno de los individuos presentes en el mundo, es mostrar más bien la totalidad del mundo, haciendo que los entes particulares del mundo de la ocupación, del mundo del a la mano, pierdan su significado, queden en una total insignificancia, permitiendo así que la pura indeterminación del “Ahí” haga de suyo al *Dasein*.

⁸ En este punto, podemos ver una estrecha relación entre angustia y nostalgia. La angustia pone de manifiesto ese desasosiego de no sentirse en ninguna parte en casa. La nostalgia es empero un impulso de estar en todas partes en casa (CFM §2, p. 28), porque no se siente en casa en ninguna parte. Sin embargo, Heidegger no usa estos dos términos como sinónimos. En *Ser y Tiempo* la angustia es un modo de ser propio de la existencia, está pensando en la totalidad del estar-en-el-mundo, de la existencia en cuanto tal. Cuando se habla de nostalgia, Heidegger está pensando empero en el temple de ánimo fundamental propio de nuestro filosofar histórico, es decir, está pensando más en nuestra temporalidad, antes que en la existencia.

En toda disposición afectiva fundamental el mundo se abre ante el *Dasein* en todos sus momentos constitutivos; pero, sólo la angustia da la posibilidad al *Dasein* de enfrentarse ante su ser, la angustia aísla al *Dasein* y lo deja a solas con su ser más propio, ese “que es cada vez mío” (ST §40, 191). En la absoluta indeterminación, el *Dasein* se encuentra con su ser sin la perturbación de ningún ente intramundano que entorpezca o desfigure la manifestación del Ser, ese que le es propio, ese que es cada vez él mismo, ese que lo hace ver como una nada, esa nada que se enfrenta ante sí misma, la nada frente su propia nada. Heidegger encuentra una manera dilucidadora de expresarlo en las palabras del poeta Knut Hamsun:

Aquí descansan sus oídos y escucha el vacío auténtico. Se siente raro como una quimera. En el mar sí hubo descanso; sin embargo, había algo que se escuchaba, un coro acuático. Aquí la nada se encuentra con la nada y nada existe, ni siquiera un hueco (citado por Heidegger, IM 64).

Este fenómeno existencial se da con muy poca frecuencia, pues el *Dasein* se angustia en lo más profundo de su ser; ello permite las respuestas fisiológicas. Al ser la angustia lo que determina nuestro estar-en-el-mundo, el *Dasein* puede tener miedo. El miedo es angustia caída en el mundo, angustia impropia y oculta en cuanto tal (ST §40, 190). En este sentido, “[las] posibilidades fundamentales del *Dasein*, *Dasein* que es cada vez mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el *Dasein* inmediata y regularmente se aferra” (ST §40, 192). Para Heidegger, si queremos captar ontológicamente el todo estructural, debemos preguntarnos por lo abierto en el fenómeno de la angustia. Según el análisis anterior, la angustia es una manera de estar-en-el-mundo, en tanto disposición afectiva; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado, aquello por lo que la angustia se angustia es por el poder-estar propio de nuestro ser-en-el-mundo. Así pues, el fenómeno de la angustia en su totalidad pone de manifiesto la *existencia* y la facticidad propia del *Dasein*. En otras palabras, la libertad para poder-ser, es decir, la libertad para actualizar cualquier posibilidad que el *Dasein* quiera, sea propia o impropia, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia (ST §41, 191).

Pero para que el *Dasein* pueda elegir entre sus posibilidades, debe empero poder anticiparse a ellas y prever las consecuencias de sus decisiones. Ontológicamente, anticiparse no es un mero comportamiento, sino un *modo de ser*. El anticiparse es un “estar vuelto al poder-ser”; es decir, en la medida en que el *Dasein* es un ser que *le va su ser*, puede estar vuelto sobre su poder-ser más propio, y así, *anticiparse-a-sí*. “La estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el *anticiparse-a-sí* del *Dasein*” (ST §41, 192). Este anticiparse-a-sí se da plenamente estando ya en el mundo, en medio de los entes y de los otros. Así pues, un anticiparse-a-sí estando en el mundo es siempre el existir fáctico, es la existencia determinada esencialmente por la facticidad⁹. La facticidad no es otra cosa que el tener que ser sus posibilidades, tener que ser ya siendo en el mundo.

Al final de la Primera Parte, Heidegger formuló la unidad de la existencia, la facticidad y la caída en un único concepto: el cuidado. Según esto, *Dasein* es anticiparse-a-sí-estando-ya (en el mundo) como estando-con o estando-cerca-a (entes que se encuentran en el mundo). La estructura primordial del cuidado, el “anticiparse-a-sí” ahora suscita una duda sobre si el *Dasein* podría llegar a ser un todo, en el sentido de haber alcanzado la completud. El “anticiparse-a-sí” parece decir que el *Dasein* mientras exista fácticamente, está esencialmente “más allá” de sí mismo tal como ya es. Existiendo por mor de sí mismo, constantemente se relaciona con sus posibilidades, con aquello que no es todavía pero en lo que podría convertirse. Incluso cuando el *Dasein* está sumergido en la desesperanza, cuando no espera nada más de la “vida”, cuando está listo para cualquier cosa, todavía no está apartado de sus posibilidades. La desesperanza, el desespere y la desilusión son formas específicas en las cuales el *Dasein* puede relacionarse con sus posibilidades. Su habilidad para convertirse en aquello que no es todavía pertenece tan esencialmente a su ser, que cuando ya no está “anticipado-a-sí”, ya no está aquí más. En el momento en que su ser-en-el-mundo no “extrañe” o “carezca” de nada, ya habrá dejado de ser. Su existencia óptica en el mundo ya no puede ser

⁹ El término *Faktizität* se remonta a la discusión neokantiana para distinguir la esfera absoluta, universal y atemporal del conocimiento lógico de la esfera temporal, individual y accidental del mismo. Desde su obra más temprana Heidegger toma posición en dicha discusión, al afirmar que la facticidad es vital para referirse a la experiencia de la realidad primaria. Por ejemplo, en la lecciones de 1923 el programa heideggeriano realiza un giro radical en la comprensión de la facticidad. Este giro consiste precisamente en asumir que la facticidad de la vida no remite al *factum* del conocimiento, pero tampoco es un *factum brutum* de algo que está ahí delante sin determinación alguna. A partir de aquí, Heidegger emprende un programa que consiste en elaborar “conceptos” capaces de aprender en fenómeno de la vida en sus modos fácticos de existencia, que dan origen a los existenciales heideggerianos analizados en *Ser y Tiempo* (Escudero, 2009, 89).

experimentada y, por lo tanto, el fundamento necesario para una interpretación existencial ya no puede ser obtenido (King, 2001, 145)¹⁰.

Al ser el *Dasein* un ser fáctico, es propio de él perderse en el mundo de la ocupación, huir de la desazón y ocultar la angustia concentrándose en las ocupaciones inmediatas. La *totalidad* estructural del anticiparse-a-sí y del estar en medio de los entes intramundanos es el *cuidado*. El ser del *Dasein* es el cuidado, es lo que hace posible todo ocuparse con las cosas del mundo y “preocuparse” de las personas alrededor. El cuidado no es un simple comportamiento frente a nosotros mismos, sino que unifica ontológicamente el anticiparse-a-sí y el estar-en-medio-de otros entes. Es decir, el cuidado hace posible que el *Dasein* tenga la libertad de poder-ser; y, por ello, que entre sus posibilidades éste pueda ser propio o impropio, auténtico o inauténtico.

El no y la nada son para Heidegger el gran misterio de la libertad. Pues aquel espacio de juego entre el algo y la nada se queda abierto en el ser-ahí, confiere la libertad para separar, para distinguir y para decidir. Sin patencia originaria de la nada no hay ningún sí mismo y ninguna libertad (Safranski, 1997, 218).

En este punto es menester poner en claro un punto fundamental de la estructura de *Ser y Tiempo*. Este texto tiene dos partes, que corresponden a un proyecto mucho más amplio. La primera se titula *La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser*. La segunda lleva como título *Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de*

¹⁰ Traducción mía directamente del inglés. El original dice: “At the end of Division One, Heidegger formulated the unit of existence, facticity, and falling in the single concept of care. According to this, Dasein is ahead-of-himself-already-being.in (a world) a being-together-with or being-near-to (beings met within the world). The primary structure of care, the “ahead-of-himself” now raises the doubt whether Dasein can ever be a whole in the sense of having reached completeness. The “ahead-of-himself” seems to say clearly that Da-sein as long as he factually exists, is essentially “beyond” himself al he already is. Existing for the sake of himself, he constantly relates himself to his possibilities, to what hi is not yet but came become. Even when Da-sein is sunk in hopelessness, when he expects nothing more from “life”, when he is already for anything, he is still not cut off from his possibilities. Hopelessness, despair, and disillusionment are specific ways in which Da-sein can relate himself to his possibilities. His ability to become what he is not yet belongs so essentially to his being that when he is no longer “ahead of himself” he is no longer here at all. The moment there is nothing more “lacking” or “missing” from his being-in-the-world, he has already ceased to be. His ontinc existence in a world can then no longer be experience and so the necessary basis for an existential interpretation cannot be secured”.

la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad. La primera parte se compone a su vez de tres secciones:

1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*.
2. *Dasein* y temporeidad.
3. Tiempo y ser.

La segunda parte está también articulada en tres partes:

1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporeidad.
2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*.
3. El tratado de Aristóteles acerca del tiempo, como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua (ST §8, 40).

Como sabemos, en el texto publicado en 1927 se encuentran desarrolladas tan sólo las dos primeras secciones de la primera parte, el resto del proyecto quedó inconcluso de cierta manera, pues a lo largo de la obra heideggeriana se puede ver el desarrollo de estas cuestiones; aunque deja de lado el proceder esquemático que pretendía desplegar en 1927¹¹. El tema que hemos desarrollado hasta el momento, hace parte de la primera sección, *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein* o “la expedición hacia la *terra incognita* de la comprensión del ser” (PC 127). Es decir, hasta el momento la finalidad de este análisis tiene un carácter preliminar. Hemos preparado el terreno, para hacer brotar el sentido del ser del *Dasein*, pero aún no hemos empezado a interpretarlo. Necesitamos entonces adentrarnos en una interpretación más original del *Dasein*, que

¹¹ Hans Blumenberg relata con majestuosas palabras por qué es necesario que la pregunta por el ser quede sin resolverse y por qué, por ello, el proyecto heideggeriano sea necesariamente inconcluso. Para Blumenberg, tal vez la misma pregunta por el ser sea un “artilugio”, que nadie nunca haya visto, que tal vez no tenga ninguna utilidad, pero que todo filósofo debe llevar para mantener el trabajo del pensamiento. En palabras de Blumenberg: “El autor de la que es todavía la obra más importante de este siglo debió haberse dado cuenta de que estaba arriesgando toda significatividad (*Bedeutsamkeit*) si no se decidía a dejarla como fragmento. Y para ello era necesario atribuir la interrupción de la expedición hacia el territorio de la ontología fundamental a la prohibición de los poderes superiores. Con su avasallador apremio lo obligaron a hacer otra cosa: someterse al destino del pensamiento” (PC 126).

consiste en ver en la *temporalidad* el sentido ontológico de lo que en la primera sección fue determinado como el ser del *Dasein*, el *cuidado* (Dastur, 2006, 48).

Teniendo lo anterior a la vista, vamos un paso más adelante, pues queremos ahora penetrar esta *terra incognita*. Al ser sus posibilidades el *Dasein* se enfrenta a una posibilidad que, a diferencia de las otras, no puede evadir, pero que tampoco puede asumir, pues implica su dejar de ser, es decir, el lugar de su primacía ontológica puede ser en efecto ocupado por otro, ser sustituido¹². Esta posibilidad ineludible determina el ser del *Dasein* y, con ello, todas sus posibilidades de su ser. Esta posibilidad es empero una posibilidad última, enmarcada por el carácter temporal del *Dasein*. Así pues, el fin de estar-en-el-mundo es la muerte. La muerte es la posibilidad última del *Dasein*. La muerte determina todas las posibilidades de ser del *Dasein*, limita y determina la *integridad* del *Dasein*.

¿A qué nos referimos con *integridad* del *Dasein*? ¿Cómo delimitamos dicha integridad? En este punto de la reflexión nos topamos con un problema. El *Dasein* debe ser aprehendido en su integridad, es decir, en su estar-entero. La primera determinación del cuidado era que el *Dasein* tiene como modo de ser anticiparse-a-sí, esto quiere decir que el *Dasein* es siempre por mor de sí mismo. Así pues, “mientras esté siendo” se comporta hasta su fin frente a su poder-ser. Sin embargo, el *Dasein* al ser su poder-ser siempre le hará falta algo, pues al ser sus posibilidades nunca estarán concluidas mientras viva. Por consiguiente, en la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da una permanente *inconclusión* (ST §46, 236) Así pues, mientras el *Dasein* es, nunca podrá alcanzar su integridad. Esto también lo podemos ver reflejado en la *Carta a Meneceo* escrita por Epicuro:

Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está

¹² Para Blumenberg, el ser sustituido o sustituible es un tema de radical importancia. En el texto “Delegación” que se encuentra en su libro *La posibilidad de comprenderse* lo menciona de la siguiente manera: “Sustituibles lo somos todos por necesidad, insustituible quiere serlo cada uno. De esta fractura en la existencia surge la tercera idea: la de la representabilidad. El insustituible no tienen por qué hacer él mismo aquello para lo que está; puede traspasar el mando, y por la acción de delegar hacer, también en lo que toca a otros, como si fuera él mismo quién lo hace” (PC 137).

presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no son (1996, 125, 24).

Frente a este problema Heidegger considera que en un primer momento es necesario hacer un análisis ontológico de la posibilidad de experimentar la muerte de los otros, para indagar la posibilidad de encontrar un sustituto para el análisis de la integridad del *Dasein*. Claro está que dicha posibilidad debe ser examinada en su posibilidad existencial. Para mostrar con mayor claridad cuál sea la importancia de la muerte de los otros y cómo podemos aprehenderla, queremos traer a colación un breve ejemplo. El 15 de abril del 2009, Félix Duque escribe un corto texto titulado *Contra la muerte de Franco Volpi*, en el que pronuncia su dolor a raíz de la muerte inesperada de su gran amigo y filósofo de grandes dimensiones. Este corto texto termina diciendo:

Bien, me digo, otra muerte a portar sobre mis espaldas. Lo terrible – y honroso – no es que nosotros seamos mortales, sino que hayamos de cargar con la muerte de aquellos que nos eran, son, serán queridos. Tendríamos que habernos visto en junio, Franco, en Santiago de Compostela. Tendríamos que haber vuelto a zigzaguear por los caminos que no llevan a ninguna parte. Ya es tarde. Para todo. Ahora te han empujado brutalmente al camino que lleva a esa parte que es ninguna. Nada. Sin angustia. Sin furor. Solo estupefacción. La nada blanca. *Ent-setzen* (Volpi, 2010, 15).

La muerte en tanto experiencia le está vedada al *Dasein* respecto de sí mismo. Sin embargo, al ser el *Dasein* esencialmente un coestar con otros, *puede* tener una “experiencia” de la muerte de los otros, aunque sea limitada. Cuando alguien muere, ese alguien ha llegado a la integridad de sus posibilidades, ha alcanzado su completud e integridad. Por esto, es un *Dasein* que “ha dejado de ser” y se ha convertido en un ente que ha dejado de ser-en-el-mundo. Pero esto no es del todo cierto. El “ente” que queda tras la muerte, no es un simple ente presente, es “algo más”. Heidegger lo expone de la siguiente manera:

El “difunto” que, a diferencia del “muerto”, (sic) ha sido arrebatado a sus “deudos”, es objeto de una [particular] “ocupación” en la forma de las honras fúnebres, de las exequias, del culto a las tumbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es “algo más” que un mero útil a la mano, objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos *están con él* en un modo de la solicitud reverenciante. Por esto la relación de ser para con los otros

muerdos tampoco debe concebirse como un *estar ocupado* con entes a la mano (ST §47, 238).

Ocuparse de la muerte de los otros implica también la necesidad de ocuparse del vacío que dejan. Siempre recordaremos a nuestros seres queridos que nos han dejado, siempre extrañaremos su presencia, pero nuestra vida tiene que seguir. Parte fundamental del duelo es la necesidad de continuar pese al dolor o la tristeza¹³. En nuestro mundo de ocupaciones constantes, las personas cumplen funciones y realizan labores. Si la persona muere, las labores que ésta realizaba deben ser ahora realizadas por alguien más; es decir, esta persona debe ser remplazada de alguna manera por otra persona¹⁴. Todas estas son posibilidades de nuestro convivir con la muerte de los otros, necesarias para nuestro diario vivir.

Sin embargo, la posibilidad de sustitución del *Dasein* tiene un límite. Podemos reemplazar a otra persona en su trabajo o en sus responsabilidades, pero nunca la podremos reemplazar en su muerte, aunque estemos con ella. La muerte es pues una posibilidad que sólo puede ser mía y sólo la puedo asumir yo; pues el ser que está en juego es el más propio sí mismo. “En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia” (ST §47, 240). El

¹³ “Heidegger, en un primer momento, analiza la experiencia de la muerte de los otros. Pero, ¿se ha ganado con este rodeo una experiencia de la muerte y de este modo su correspondiente concepto existencial? Pero en el ser-con-otros no se experimenta el estar llegando a su propio fin del difunto, sino tan sólo una pérdida para los que quedan” (Cardona, 2010, 185).

¹⁴ Por ejemplo, Tolstoi conduce al lector a adentrarse en una vida de tormentos y, con ello, presenciar en primera fila cómo es la muerte de otro en los ojos de los demás. *La muerte de Iván Ilich* empieza en un tribunal en dónde miembros del tribunal se enteran de la muerte de uno de sus amigos y compañero de años, Iván Ilich. Lo que nos muestra Tolstoi a lo largo de la obra es cómo todas las personas que rodeaban a Iván Ilich, familiares, compañeros y amigos, se comportan frente a la muerte y cómo, pese a los sentimientos que afirman los personajes frente al amigo fallecido, todos piensan en sus intereses personales, cotidianos e inmediatos, para huir a la angustia de la muerte. Por esta razón, “el relato de Tolstoi puede servir como guion a la hora de reconstruir la concepción del morir en el análisis heideggeriano de la muerte. En *La muerte de Iván Ilich* se conmociona y se derrumba, según las palabras del filósofo alemán el “Uno se muere”, esto es, la idea desvirtuada que la conciencia cotidiana tiene de la muerte. Es suponer que al caerse una máscara aparezca la realidad que se esconde detrás. Cuando esto suceda, se reconocerá lo inauténtico que se halla en los hábitos cotidianos. Se verá que la costumbre de hablar de la muerte como si fuera un mero “hecho”, no deviene solo de la incapacidad humana de concebir un fenómeno masivo, sino en primer lugar de la resistencia general del hombre a pensar lo que puede significar la muerte *para él mismo*” (Rabé, 2003, 117).

morir de los otros nunca podrá ser entonces un sustituto de la muerte propia¹⁵; por tanto, el *Dasein* solo podrá alcanzar su integridad cuando muera él mismo. Por esto, para lograr una comprensión ontológica de la muerte, debemos tomar la muerte como un fenómeno existencial.

El *Dasein*, como ser-para-la-muerte, no puede más que resistirla como posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia. Lo que no quiere decir de ninguna manera meditar sobre ella, es decir, reducirla a la medida del pensamiento, ni incluso simplemente esperarla, en una tensión no violenta. Pues una espera semejante la dotaría de una efectividad por venir. Se trata más bien de sostenerse en la inminencia de la muerte, es decir, conservarle en su carácter de pura posibilidad. Esto sólo es posible en lo que Heidegger llama el *precursar* de la muerte, por el cual el *Dasein* se precipita por adelantado en la posibilidad que ella es, y la descubre así como posibilidad de clausura del ser (Dastur, 2006, 66).

La muerte pone de manifiesto el fundamento ontológico existencial de *Dasein*; este fundamento es la *temporeidad*. Por esto, el *Dasein* puede “tener” tiempo, “contar” con el tiempo y “perder” el tiempo. Si queremos indagar en la integridad del *Dasein* debemos entonces llenar un poco más de contenido este ser-volcado-hacia-la-muerte y poner al descubierto el sentido temporeo del *Dasein*. Ello nos permitirá una mirada dilucidadora de la disposición afectiva fundamental, la angustia.

Recordemos. El todo estructural y la constitución fundamental del *Dasein* se hicieron visibles en el cuidado, que se definió como el anticiparse-a-sí-estando-ya-en el mundo en medio de los entes que comparecen en el mundo. “Quedan así expresados los caracteres fundamentales de ser del *Dasein*: en el anticiparse-a-sí, la existencia; en el estar-ya-en..., la facticidad; en el estar-en-medio-de..., la caída. La muerte (o el estar vuelto hacia el fin) deberá dejarse determinar a partir de estos caracteres, si es verdad que ella pertenece al ser del *Dasein* en sentido eminente” (ST § 50, 250). Esta será

¹⁵ En este punto, vale la pena traer a colación la crítica que realiza Lévinas a Heidegger; pues, como hemos visto, la muerte es para Heidegger un fenómeno propio e intransferible, pues la muerte es del *Dasein*, del ser que soy cada vez yo mismo. En cambio, para Lévinas, la muerte más importante es la muerte del otro, pues amerita una responsabilidad fundamental. En este sentido, “la muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte” (Lévinas 1994, 56).

entonces la tarea de repetir en un nivel más profundo los resultados de la analítica existencial del *Dasein* (etapa preparatoria); esta repetición buscará ahora determinar el modo de ser más propio del *Dasein* a la luz de la temporalidad (*Dasein* y temporalidad). Esta mirada complementa la analítica existencial, al llevarla a su interpretación tempórea. Así pues, vamos a ahondar en la muerte para darle un lugar apropiado a la angustia en la *integridad* del *Dasein*.

Cuando hablamos de la muerte nos referimos cotidianamente a ella como algo que todavía no ha pasado, que aún no ha llegado, pero que ciertamente va a llegar en algún momento, aunque no sepamos con certeza cuándo, cómo y dónde. Sin embargo, esta visión de la muerte como un momento que sucederá, no nos permite entrever cómo la muerte determina la existencia. La muerte no es algo que llegará en un futuro, sino que el *Dasein* está *vuelto hacia ella*; es decir, la muerte tiene el carácter de algo frente a lo cual el *Dasein* se comporta. Así pues, la muerte amenaza al *Dasein*, se acerca en cada momento; es inminente.

Plantear la cuestión del poder-ser un todo del *Dasein*, es afrontar una dificultad temible que ha sido ya entrevista: en tanto que el *Dasein* existe, es en el modo de la incompletud, en el sentido de que algo siempre queda constantemente en espera; y cuando no hay nada en espera ya no queda nada de *Dasein*; es la muerte (Dastur, 2006, 64).

La muerte es una posibilidad del *Dasein*, de la cual se tiene que hacer cargo en cada momento él mismo. Pero es una posibilidad muy particular, porque como posibilidad proyecta al *Dasein*, pero lo proyecta a ninguna parte; el *Dasein* se ve lanzado hacia su fin. La muerte es pues la posibilidad de no tener ya más posibilidades, es decir, es la posibilidad de no-existir-más. Una imposibilidad posible y una posibilidad imposible. Cuando hicimos referencia al cuidado como el ser del *Dasein*, afirmamos que él pone de manifiesto ese anticiparse-a-sí que caracteriza toda la existencia, ese estar abierto ante sí mismo propio del existir; es decir, el *Dasein* es su poder-ser es ya sus posibilidades de ser. La muerte es, por tanto, la posibilidad más fundamental, la más radical e insuperable, la que pone en juego la existencia en su totalidad. Aquí se hace manifiesto la estrecha relación de la muerte y la existencia.

La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está a la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción (ST §50, 251).

Esta posibilidad insuperable y última tiene además otra característica. Si el *Dasein* está arrojado al mundo y a sus posibilidades, está también arrojado a la muerte¹⁶. Esta condición de arrojado a la muerte se hace patente en la disposición afectiva fundamental que es la angustia (ST §50, 251). La angustia ante la muerte es lo más propio del *Dasein*. Si el “ante-qué” de la angustia es el estar-en-el-mundo mismo y el “por qué” de la angustia es el puro poder-ser del *Dasein*, en la muerte como posibilidad última, insuperable e inminente, la angustia hace patente esta posibilidad. No es el miedo a dejar de vivir o una vivencia psicológica al saber que en algún momento hemos de dejar de existir. Más bien, en la angustia se hace patente que el *Dasein* es su pura aperturidad, es el estar arrojado al mundo y a la inminencia del estar *vuelto* al fin. Esta relación tan estrecha de la muerte con el estar-arrojado-al-mundo es como se determina la muerte desde la pura facticidad.

Obviamente, en nuestro decurso cotidiano de la muerte no queremos hablar. Podemos imaginar nuestro mundo sin el carro que tenemos o sin nuestra mascota, hasta podemos, con un poco de miedo, imaginar nuestro estar en el mundo sin las personas que más amamos. Pero no podemos imaginar el mundo sin nosotros en él. Así, el *Dasein* regularmente se oculta de su más propio estar vuelto hacia la muerte, está siempre

¹⁶ “[A]sí como el *Dasein*, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar al que se refiere la muerte no significa un no-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. “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (ST §48, 246). En este punto, podemos mostrar el contraste entre la traducción de Rivera de este pasaje y la de José Gaos que dice: “Así como, antes bien, el “ser ahí” *es* constantemente, mientras es, ya su “aún no”, así *es* también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un “haber llegado a fin” el “ser ahí”, sino un “ser relativamente al fin” de este ente. La muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es. “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir” (STG 268).

huyendo de ella, absorto en el mundo de la ocupación. En este sentido, el *Dasein* muere fácticamente en cada momento, pero en la forma de la *caída*.

Cotidianamente vemos, oímos, sabemos de la muerte de personas cercanas o lejanas. Sabemos de personas que mueren en circunstancias deplorables, tras grandes sufrimientos o en eventos catastróficos; y, pese a lo terrible que nos parezca, buscamos siempre tranquilidad y consuelo. En la cotidianidad, ya hemos legislado acerca de qué debemos sentir frente a la muerte y cómo debemos comportarnos frente a ella. En nuestro estar absortos en el uno, la angustia que sentimos frente a la inminencia de la muerte la convertimos en un miedo ambiguo frente a la llegada de esta posibilidad última. Además, tomamos como muestra de fortaleza una sutil indiferencia frente a la muerte, diciendo simplemente que al fin y al cabo “uno se muere” también. Lo cotidiano del *estar vuelto hacia el fin* es encubrir ese fin, comprendiéndolo impropriamente y huyendo de él pese a su inminencia. “*También en la cotidianidad media, el Dasein se mueve constantemente en este poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable, aunque sólo sea en la modalidad que consiste en procurarse una impasible indiferencia frente a la más extrema posibilidad de su existencia*” (ST §51, 255)¹⁷. La comprensión impropia de la muerte y los intentos de encubrirla se fundan en la posible propiedad del *Dasein* frente a sí mismo.

Así pues, en la comprensión media de la cotidianidad caída frente a la muerte se soporta la idea de la muerte con una aparente impasibilidad frente a la más extrema imposibilidad, intentando alejarse de la angustia apremiante que invade y corta el aliento. Sin embargo, esta comprensión cotidiana de la muerte nos permite llegar a dos conclusiones. La primera señala que la muerte en tanto un estar-vuelto hacia su poder ser más propio, pese a las comprensiones impropias, se muestra en su concreción. La segunda indica igualmente que frente a la muerte tenemos siempre una *certeza*, que se expresa en la formulación “uno se muere”. Pese a ello, en la cotidianidad se mantiene un ambiguo reconocimiento de su certeza, que nos conduce a comprender la muerte de un

¹⁷ Las cursivas son del autor.

modo inapropiado. Claro está que con ello no queremos señalar una valoración de dicha comprensión.

En efecto, cotidianamente “sabemos” que nos vamos a morir. El tener que morir es una certeza de la cual nadie puede dudar, pero parte de esta certeza es que *aún* no estamos muertos. La muerte tiene entre sus particularidades la certeza que va a llegar en algún momento, pero no sabemos el cuándo, ni cómo vamos a morir. El momento de la muerte permanece indeterminado y es posible en *cualquier momento*, pues “la muerte, como el fin del *Dasein*, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del *Dasein*” (ST §52, 259). Con esto nos topamos con la primera caracterización ontológico-existencial del fenómeno de la muerte.

A pesar de haber llegado a esta primera determinación ontológico-existencial del fenómeno de la muerte, todavía no hemos aún caracterizado la forma propia del estar-vuelto-hacia-la-muerte. Para estar vuelto apropiadamente hacia la muerte, ésta no debe encubrirse bajo ningún velo, ni debemos tampoco huirle con maneras inapropiadas de comprenderle. La manera como comprendemos la muerte en la cotidianidad nos aleja de su apropiación. En primer lugar, el estar vuelto hacia la muerte es estar vuelto hacia *una posibilidad*. Es decir, la muerte es una posibilidad eminente del *Dasein* (ST §53, 261). Pero no es una posibilidad entre otras; es, más bien, la posibilidad más propia. Cuando nos referimos a las posibilidades, lo hacemos teniendo presente algo que podemos hacer, que tenemos por hacer, pero que aún no hemos hecho. En las ocupaciones cotidianas, tener posibilidades es tener posibilidades de hacer algo, querer algo o tener algo. Frente a estas posibilidades tendemos a realizarlas, a ocuparnos de ellas. Si queremos algo, buscamos, por ejemplo, la manera de obtenerlo; si tenemos que hacer algo, buscamos, igualmente, la manera de realizarlo y concluirlo. Sin embargo, la muerte no es una posibilidad como éstas. La muerte no es una cuestión que debemos realizar. Si buscamos realizar la muerte como una posibilidad entre otras, estaríamos abocados a la muerte propia o haciendo una apología al suicidio. Esto no es lo que pretende Heidegger; ésta sería una comprensión trivial del estar-vuelto-hacia-la-muerte.

Por lo anterior, debemos entonces resaltar que el estar vuelto ante la muerte no es una posibilidad que deba ser realizada en algún momento¹⁸. Tampoco es una posibilidad que simplemente debamos esperar. Pues aunque esperar que la posibilidad llegue no altera que la posibilidad siga siendo posibilidad, en la espera no se fija la vista en la posibilidad en cuanto tal, sino que se fija la vista en la espera de que ella se realice. “Por el contrario, en el estar vuelto hacia la muerte, [...] ésta debe ser comprendida en toda su fuerza como *posibilidad, interpretada como posibilidad* y, en el comportamiento hacia ella, *sobrellevada como posibilidad*” (ST §53, 262). Así, el estar vuelto hacia la muerte debe ser un “comportarse”¹⁹ frente a ésta que permita que se revele como una pura posibilidad. Heidegger llama a este estar vuelto hacia la posibilidad “*adelantarse hasta la posibilidad*” (ST §53, 262). Al adelantarse hasta la posibilidad buscamos la mayor cercanía con el estar vuelto hacia la muerte en tanto posibilidad, alejándonos de lo real; es decir, la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo existir; por ello, el adelantarnos a ella no implica un comportamiento que la realice o nos permita comprenderla.

Por su misma esencia, esta posibilidad no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para “imaginarse en vivos colores” lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad. El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal” (ST §53, 263).

La muerte es pues la posibilidad más *propia* del *Dasein*. Por tanto, el estar vuelto hacia la posibilidad de la muerte abre al *Dasein* a su más propio poder ser, pues en ella se pone en juego la existencia en su totalidad y todas las posibilidades de ser. Como

¹⁸ Ana María Rabe sostiene que Heidegger y Tolstoi tienen algo en común, la perspectiva desde la cual ven la vida. Tolstoi empieza su relato *La muerte de Iván Ilich* con la muerte de su protagonista, Iván Ilich. Por su parte, Heidegger pretende iluminar la vida a partir de la muerte. Como se puede ver, ambos tienen una perspectiva de muerte no como un fin sino como el ojo desde el cual debe entenderse la vida y debe comprenderse la existencia; tal vez, pensar la muerte como opuesto a la vida, y no como constitutiva de ella, despoja a la vida de detalles maravillosos (2003, 114).

¹⁹ Recordemos que para Heidegger ‘comportarse’ no implica una acción. Comportarse es un modo de ser en el que nos encontramos todo el tiempo. Es una situación que se encuentra determinada por la manera cómo nos encontramos en el mundo y de cómo nos “comportamos” con los entes circundantes (ST §12 ss.)

posibilidad más propia, la muerte es también *irrespectiva*. El adelantarse a la posibilidad última pone al *Dasein* frente a su más propio poder-ser, aislándolo en su más pura singularidad; es decir, frente a la muerte el *Dasein* tiene que vérselas a solas con sigo mismo, pues debe abrirse a su más propio poder-ser y hacerse cargo de sí. Por esta razón, el estar vuelto hacia la posibilidad última le permite comprender al *Dasein* que solo él puede hacerse cargo de sí mismo. Aunque se evada en ocupaciones y problemas cotidianos, solo él puede hacerse cargo de su ser más propio, en la medida en que tiene ante sí únicamente la muerte. El ente que somos, tan particular y extraño, es el único que puede estar de frente a su propia muerte, sin rodeos. Darle la cara a la muerte es ser testigos de nuestra propia existencia en lo más esencial y *verla*, aunque ello nos deje ciegos. Ese es el destino al que nos vemos evocados en cada momento que soy yo mismo. Rilke (2010) en su *Octava Elegía de Duino* señala que sólo nosotros podemos ser testigos de la muerte; pues solo en ese ente que en cada momento soy yo mismo ocurre la muerte como fenómeno esencial del cual debemos hacernos cargo, a diferencia de lo que sucede con el animal:

Con todos sus ojos ve la criatura
lo abierto. Sólo nuestros ojos están
como invertidos y colocados a su alrededor
a manera de trampas, al acecho de su salida libre.
Lo que *está* fuera lo percibimos tan sólo
por el rostro del animal; pues ya al niño en tierna edad
lo ponemos de espaldas y le forzamos a mirar retrospectivamente
el mundo de las formas, no a lo abierto, que
en la faz del animal es tan profundo. Libre de la muerte.
Sólo nosotros *la* vemos, el animal libre
tiene su ocaso siempre detrás de sí
y delante, a Dios, y cuando avanza, avanza
en la eternidad, como el correr de las fuentes.
Pero nosotros no tenemos nunca delante, ni un solo día,
el espacio puro, en donde las flores
se abren infinitamente. Es siempre mundo,
y nunca ese ningún sitio que nada limita: lo puro,
lo irretenible, aquello que se respira y
se *sabe* infinito y no se ansía. Cuando se es niño
alguien se pierde allí, arrobado, y se le despierta bruscamente (76).

Como lo muestra Rilke, el animal tiene frente a sí el mundo y sigue hacia adelante sin percatarse de lo que dejó tras de sí. Nosotros, en cambio, no podemos seguir hacia adelante sin más, necesitamos trazar un camino que nos guíe, que nos conduzca a algún lugar. No podemos, aunque queramos, dirigirnos hacia el infinito y perdernos en el horizonte; siempre, y tal vez sea esta nuestra desdicha, tenemos que dirigirnos a un lugar. Cuando Rilke nos dice: “Pero nosotros no tenemos nunca delante, ni un solo día, /el espacio puro, en donde las flores /se abren infinitamente. Es siempre mundo, /y nunca ese ningún sitio que nada limita: lo puro, /lo irretenible, aquello que se respira y/se *sabe* infinito y no se ansía”, se muestra con ello poéticamente el carácter fundamental del ente que somos, pues sólo nosotros podemos ser testigos de nuestra muerte y cargar con ella.

Pero, ante todo, la muerte es una posibilidad *insuperable*. Con ello, el adelantarse hacia la posibilidad le permite al *Dasein* comprender la muerte como la posibilidad más extrema, pues implica una renuncia a sí mismo. Sin embargo, el comprender no hace que podamos esquivar el peso de llevar a costas dicha posibilidad; por el contrario, pone de manifiesto que tenemos que cargar con ella, con ese peso que nos permite ir a alguna parte. Cuando el *Dasein* asume la radicalidad de ésta posibilidad última, asume también su poder-estar-entero, dejando empero a la muerte ser la posibilidad más radical y extrema libremente. Al ser la muerte la posibilidad más *cierta*, el *Dasein* tiene por verdadero que la muerte no es otra que la suya propia. El adelantarse hacia la posibilidad de la muerte le permite comprender al *Dasein* que *soy yo mismo*, que la muerte es solo mía y que sólo yo puedo apropiarme de ella y de *mi* más propio poder ser, y con ello abrirme a la comunidad. Pero la muerte antes de aislar al *Dasein* en su permanente finitud, lo abre a la auténtica camaradería, pues “la muerte y el afrontarse a su sacrificio crea, antes que nada, el espacio de la comunidad desde la cual surge la camaradería” (HH 74).

En tanto posibilidad más propia, irrepectiva, insuperable y cierta, la muerte es también *indeterminada*. El adelantarse ante la posibilidad indeterminada le permite al *Dasein* comprender que la muerte, aunque cierta, es empero una amenaza constante que perturba al *Dasein*. Todo comprender está cooriginariamente determinado por un temple

de ánimo fundamental que le permite una auténtica apertura al *Dasein*. Para comprender adecuadamente la indeterminación de la certeza de la muerte, necesitamos una disposición afectiva capaz de mantener abierto al *Dasein* para sí mismo y mantener abierta también la radical amenaza de su ser más propio. Esta disposición afectiva es la angustia, esa “cercanía manifiesta a lo incondicionado” (HH 74), pues ella no sola abre la totalidad de lo ente, sino que enfrenta al *Dasein* con su más propio poder ser *sí mismo*. Por esta razón:

Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *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, 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* (ST §53, 266)²⁰.

En conclusión, la angustia está estrechamente relacionada con la integridad del *Dasein*. El poder-ser en cuanto tal del *Dasein*, que es el asumir con toda su radicalidad la posibilidad de la imposibilidad última, se pone de manifiesto entonces en la angustia. Así pues, recogiendo lo que hemos dicho en el presente capítulo, la angustia hace parte fundamental del *Dasein* en tanto fenómeno unitario, pues unifica los modos de ser propios de la aperturidad esencial del mismo. Hace parte fundamental del *Dasein* en la totalidad de su ser, pues concretiza el ser del *Dasein*, a saber, el cuidado. Y, por último, la angustia hace parte fundamental también de la integridad del *Dasein*, pues lo abre frente a su más propio y radical poder-ser, esto es, frente a la posibilidad más extrema de su existir como tal, el estar vuelto hacia la muerte, es decir, a la posibilidad de su más radical imposibilidad de ser.

Ahora bien, el ser-para-la-muerte ha descubierto al *Dasein* en tanto ser temporal; en él hay una trascurrir, su vida pasa entre el nacer y el morir. Gracias a esta nueva determinación, el cuidado se presenta como la integridad y la totalidad de ser del *Dasein*, de este ser que “está siendo” desde que nace hasta que muere, de éste que se angustia frente a la posibilidad última que adviene. Esta nueva determinación del *Dasein*

²⁰ Las cursivas son del autor.

no destruye o acaba las estructuras cooriginarias del “Ahí”, sino que exigen que sean determinadas nuevamente a la luz de la temporalidad, que se pongan nuevamente bajo la mirada fenomenológica.

Esta repetición nos puede dar luces acerca de las preguntas con las que finalizamos el capítulo anterior e indagar nuevamente si el círculo de la comprensión es tal o si se rompe su circularidad al partir de un punto y no retornar al mismo, sino terminar en otro. Para ello, vamos a exponer a continuación la nueva determinación que Heidegger le da a la aperturidad del *Dasein*, bajo el lente de la temporalidad.

Las estructuras cooriginarias del *Dasein* permitieron mostrar que el *Dasein* es la posibilidad de estar arrojado al mundo de los entes, al mundo de lo que se encuentra a-la-mano. Pero fundamentalmente, permitieron concluir que el *Dasein* es un ser resuelto, que toma decisiones y que está abierto y arrojado a sus posibilidades de ser. En conclusión, el *Dasein* es un ser posible, él es en sí mismo pura posibilidad.

Recordemos que, para este punto del análisis, cuando hablamos de comprensión no se refiere a una especie determinada de conocimiento diferente, por ejemplo, del explicar o del concebir. Por el contrario, *el comprender constituye el ser del ahí* (ST §68, 336), de tal manera que el *Dasein* existiendo se comporta comprensoramente con los entes a su alrededor, puede mirar a su alrededor y contemplar el mundo. Toda comprensión, entendimiento, explicación se arraiga en esa estructura primaria de la comprensión. El comprender nos muestra al *Dasein* en su carácter de proyecto, de estar vuelto hacia su poder-ser. En palabras de Heidegger: “el comprender *es el proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual existe cada vez*. El comprender abre el poder ser de cada *Dasein*, de tal manera, que, comprendiendo, el *Dasein* sabe cada vez, de algún modo, qué pasa con él” (ST §68, 336)²¹. Este “saber” no consiste en haber descubierto una naturaleza particular, o en saber un hecho; consiste, más bien, en estar en una posibilidad de existir de alguna determinada manera. Cuando, por ejemplo, uno

²¹ Las cursivas son del autor.

“no sabe qué hacer”, no significa que haya una falta de comprensión sino que es una prueba manifiesta del carácter proyectante del *Dasein* aunque sea en su forma deficiente.

La existencia puede ser problemática, y este hecho es bien conocido por Heidegger. Muchas veces no sabemos qué hacer, ni qué esperar. Muchas de las grandes cuestiones que se forjan en la filosofía corresponden a que la existencia a veces es problemática, hay preguntas que nos es difícil responder. Sin embargo, esta problematicidad es posible gracias a la aperturidad del *Dasein* y a su carácter proyectante. En la posibilidad de autocomprenderse se encuentra el futuro, como algo que viene hacia mí sin claridad alguna, sin respuestas a las preguntas que tengamos para hacerle; sino siendo una pura posibilidad de ser y de existir. “Comprendiendo el *Dasein* es cada vez como puede ser” (ST §68, 336).

“Ser cada vez como puede ser” implica que el *Dasein* tome decisiones, se resuelva frente a las posibilidades con las que se topa, este es el carácter más propio de ser del *Dasein*. Sin embargo, éste regularmente se encuentra irresoluto, cerrado a su ser más propio. Pero, esto no significa que el *Dasein* se encuentre sin tiempo o sin futuro, sino que el futuro de éste es modificable cada vez. Dicho esto, Heidegger realiza una caracterización del futuro propio y el futuro impropio: el futuro propio es aquel que se deja venir hacia sí mismo como el ser más propio, tiene el mismo carácter del anticiparse-a-sí-mismo del cuidado. El futuro impropio es aquel que se desvela desde la cotidianidad del *Dasein*, desde el estar ocupado y absorto en la ocupación cotidiana. Pero, esta distinción de propio e impropio nos distinciones peyorativas. El *Dasein* se encuentra cotidianamente proyectado a los objetos de su ocupación, se toma su tiempo para hacer las actividades que son urgentes, los trabajos que tienen tiempos de entrega, etc., y en este estar ocupado se olvida momentáneamente de sí mismo. Pero, este olvidarse se funda originariamente en la posibilidad de vérselas consigo mismo, esto es, estar arrojado inevitablemente a su propio ser. En la ocupación el *Dasein* está a la espera de sí mismo, se da tiempo. El futuro impropio tiene el carácter de un estar a la espera. Este esperar algo es posible solo porque el *Dasein* es fácticamente puro poder-ser. Esta

posibilidad se manifiesta también cuando el *Dasein* se hace esperar al mismo en el objeto de la ocupación. Este es el carácter fundamental de la ocupación: estar a la espera.

Y solo 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 ya puede ser esperado. Esperar algo es el modo del futuro fundado en el estar a la espera, futuro que se temporiza en forma propia en precursar. Por eso, el precursar es un modo más originario de estar vuelto hacia la muerte que la preocupada espera de ella. (ST §68, 337)²².

De la cita anterior se puede concluir, que gracias a esta revisión de la estructura de la comprensión desde el lente de la temporeidad, es posible entender la muerte no como algo que debemos esperar preocupadamente, sino que llegará como una posibilidad en el futuro. El futuro se funda en la espera misma que se da el *Dasein* mismo en sus momentos de ocupación y que hace posible que las posibilidades propias vengan hacia él. Así pues, el comprender es primariamente algo que viene hacia el *Dasein*, no algo hacia lo que el *Dasein* va. Pero solo puede tener este carácter si no estuviera determinado originalmente por el presente y el haber-sido. Para explicar la afirmación anterior se necesario recordar que el *Dasein* se mueve cotidianamente con las cosas en el presente, este presente solo es posible gracias al poder-ser del *Dasein*. Sin embargo, el presente también tiene una forma propia e impropia; la forma impropia es el estar absorto en la ocupación lejos de la resolución, por su parte, la forma propia del presente es el éxtasis que ocurre en el momento mismo de la resolución. El acto resolutorio que se da en el momento presente abre nuevas posibilidades de ser, moviliza hacia el futuro al *Dasein* y lo proyecta hacia lo que está por venir. Heidegger llama al presente propio, *instante* (ST §68, 338)

El *instante* solo es posible porque existe un presente impropio, de nuevo no es una distinción peyorativa. El *instante* debe ser entendido no como algo quieto, sino en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, la proyección de la resolución; por la que el *Dasein* sale de sí mismo y se proyecta al universo de las

²² Las cursivas son del autor.

posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse. El *instante* es diferente al “ahora”, pues cuando decimos ahora nos referimos a un tiempo presente quieto, que no tienen el carácter de resolución y que no proyecta al *Dasein* a nuevas posibilidades. Es decir, el ahora es el instante caído en el mundo de la ocupación. En el *instante*, el *Dasein* puede asumir como una resolución el ser que él mismo es.

En el *instante* radica la posibilidad del que el *Dasein* asuma su propio ser, su ser en el mundo como horizonte de sus posibilidades y su ser volcado al fin como la totalidad de sus posibilidades. El *instante* permite al *Dasein* ir “hacia alguna parte”. En este punto cabe preguntar: teniendo en cuenta la relación con el futuro, el pasado y el presente, ¿qué es entonces el *Dasein*? El *Dasein* es aquello que transcurre entre el nacimiento y la muerte. En palabra de Heidegger:

El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” nacimiento y muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero existente, y a la genuina explicación del modo propio e impropio de estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta el momento “unilateral”. El *Dasein* fue tematizado tan solo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia adelante” y deja “tras de sí” todo lo sido. No solo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el *extenderse* del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la “trama de la vida”, esa trama en la que sin embargo el *Dasein* está envuelto constantemente (ST §72, 373)²³.

Entre el nacimiento y la muerte ocurre la trama de la vida del *Dasein*. Al volver a hacer el recorrido con los lentes del tiempo nos damos cuenta que tal vez hemos olvidado una parte importante para el análisis: el nacimiento. El *instante* mueve al *Dasein* hacia adelante, pero ¿dónde deja su haber-sido? ¿Dónde queda aquello que ya pasó? En el poder volver atrás está la posibilidad más propia de tener y de hacer historia. Aquello que somos y que nos proyecta a un futuro son todas las experiencias y las vivencias que hemos tenido a lo largo de nuestras vidas, que han ocurrido desde el momento del nacimiento y que acabarán con la muerte. Así pues, la “trama de la vida” es la historia del *Dasein*, esa que hace parte de lo más íntimo de su ser y que hace posible que el *Dasein* tenga esas posibilidades de ser y no otras.

²³ Las cursivas son del autor.

2.2. El *Dasein* como ser histórico.

Teniendo en cuenta la reflexión anterior, podemos afirmar que el *Dasein* tiene y puede hacer historia gracias a que es esencialmente un ser temporeo, es decir, que su existencia transcurre entre el nacimiento y la muerte. Ahora bien, el *Dasein* no es temporeo porque tenga una historia, sino que puede tener una historia gracias a que es esencialmente temporeo, en la medida en que el *Dasein* es tiempo en el fondo de su ser (ST §72, 376). Fácticamente, el *Dasein* tiene historia, y lo es porque está constituido por la temporeidad y de ella se constituye la historicidad. Esto lo podemos evidenciar en el hecho de que podemos contar la historia de nuestra vida, podemos tener un relato de aquellos acontecimientos que formaron nuestro carácter o dieron lugar a relaciones, amistades, disgustos, apegos, etcétera. Es evidente entonces que el *Dasein* tiene historia; sin embargo, es menester preguntar aún: ¿Cómo es ahora, con esta nueva determinación, ese ser particularísimo que es objeto de nuestro análisis? Con la respuesta a esta pregunta podremos dar respuesta de manera concreta a las preguntas con las que dimos inicio al presente capítulo acerca de la circularidad de la comprensión, pues dicha circularidad es un acontecimiento de la temporalidad constitutiva que atraviesa al *Dasein* en su estar-en-el-mundo.

El ser del *Dasein* ha sido definido antes como cuidado y el cuidado se funda en la temporeidad. La trama de la vida del *Dasein*, que transcurre entre la vida y la muerte, nos permitió afirmar que el *Dasein* es histórico y que lo es fácticamente. La historicidad del *Dasein* tiene como fundamento su acontecer propio, es decir, el carácter resolutorio que implica estar arrojado en cada momento a sus posibilidades más propias. El carácter resolutorio del *Dasein* se expuso con mayor detalle en el *instante*, pues el *instante* es el presente más puro que arroja al *Dasein* al futuro, a partir de la resolución. Cotidianamente, asumimos que tomar una decisión es un acto consciente en el que se proyecta una serie de posibilidades y que así se opta por la mejor de ellas. Pero, para Heidegger, la resolución de entregarse a las posibilidades no tienen el carácter

anteriormente mencionado, es decir, un acto consciente; por el contrario, entregarse al más propio ser sí mismo es una posibilidad que adviene, esto es, que llega sin que se le busque, que “me atropella”, que toca a la puerta sin ser esperada. En palabras de Heidegger:

En la resolución precursora el *Dasein* se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo (ST §74, 382).

El estar arrojado ante el más propio ser sí mismo es estar abierto a las posibilidades que advienen, libre ante la inminencia de la muerte y a su poder-ser. No debemos olvidar que el *Dasein*, por estar arrojado, está entregado a sí mismo pero en cuenta estar-en-el-mundo. Es decir, el *Dasein* no ha dejado de estar inmerso en el mundo de los objetos y de los otros, que lo oprimen deteniéndolo en lo público. Inmediata y regularmente el *Dasein* convive con otros, está sujeto al mundo que comparte con otros, haciendo que el sí mismo esté perdido en el Uno. Pero no olvidemos que este estar perdido mienta un modo de ser positivo del *Dasein* y no una valoración de su estado. Este hecho determina a su vez las posibilidades que rondan al *Dasein*, pues ordinariamente esas posibilidades no son de un ente individual, sino de una comunidad de entes, en la medida en que el *Dasein* es también inmediatamente un convivir – *Mitdasein*.

En la resolución el *Dasein* es arrojado a su más propio ser sí mismo; es decir, retorna a sí. El retorno a sí mismo abre las posibilidades fácticas del existente a partir del legado que comparte con otros originariamente. En el acto resolutorio el *Dasein* se abre a partir de su propio legado; es decir, en el estar arrojado hay una entrega a las posibilidades recibidas por la tradición. Gracias a ello es posible entonces la trasmisión de un patrimonio como posibilidad inmediata del *Dasein* y no como un cierto acto consciente. En este punto se conjugan dos aspectos: la elección y la tradición. Las posibilidades a las que el *Dasein* está arrojado están determinadas por el legado, por la tradición; pero es él mismo el que debe elegir y actualizarlas en cada momento de su existir fáctico. Dicho esto, cuando el *Dasein* se encuentra sujeto a las posibilidades

propias de su legado, arrojado a su finitud, afirmándola como la posibilidad más propia de su ser y, con ello, se encuentra libre para la muerte que adviene; se encuentra entonces ante la simplicidad de su *destino*. Con la palabra *destino* se designa el acontecer del *Dasein*, esto es, la entrega a sí mismo a partir de lo que él ha heredado de la *tradición*. Según Heidegger:

Con esta palabra [destino] designamos el acontecer originario del *Dasein* que tienen 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 (ST §74, 384).

Así pues, el *Dasein* es en el fondo *destino*, existiendo de tal manera que se entrega a sí mismo de modo fáctico. En este estar arrojado el *Dasein* se abre a la libertad de su posibilidad más propia y puede asumirse con claridad. Sin embargo, el *Dasein* existe con otros y por ello su acontecer es también con otros. Dicho esto, podemos inferir que el *destino* del *Dasein* es también el *destino* de los otros, es decir, co-estando con otros el *Dasein* tiene una *destino común*, un destino en comunidad. Para Heidegger, cuando hablamos de destino común designamos también el acontecer de una comunidad, del pueblo. En este sentido, el destino común no es el resultado de la sumatoria de todos los destinos individuales; sino que en el convivir en el mismo mundo los destinos individuales ya están, de suyo, guiados de antemano. El destino no es solo para el *Dasein* sino que es común para toda su generación; en esto se constituye el acontecer propio y pleno del *Dasein* (ST §74, 385):

Sólo el ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su "Ahi" fáctico, es decir, solo un ente que como venidero sea originalmente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para "su tiempo". Tan solo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia (ST §74, 385)²⁴.

La resolución obtiene ahora un carácter destinal, es decir, está determinada por el destino de un pueblo. La resolución amerita entonces estar arrojado a sí mismo y

²⁴ Las cursivas son del autor.

entregarse a sí, es decir, una *repetición*. Esta repetición se puede entender en otro sentido al simple repetir lo anteriormente dado: las posibilidades propias del *Dasein*, a las que él se proyecta y en las que él se asume a sí mismo, son posibilidades que provienen de una tradición; al actualizarlas en cada acción particular éstas se están repitiendo. Pero es necesario hacer una aclaración en este punto. La repetición no se trata de restaurar el pasado, ni de amarrar el presente a lo que ya fue. En la repetición ya hay un acto resolutorio, una decisión de asumirse a sí mismo en su propio ser, y el *Dasein* es el legado de la tradición que se actualiza en cada *instante*. Del mismo modo que en el *instante* el pasado y el futuro pierden relevancia, en la repetición hay un abandono del pasado y de la presunción de progreso. En palabras de Heidegger, “definiremos la repetición como el modo de resolución que se entrega a sí misma [una posibilidad heredada] y mediante el cual el *Dasein* existe explícitamente como destino” (ST §74, 386). Dicho esto, podemos concluir ahora que el *Dasein* es ahora destino, en tanto histórico, pues en su ser y en su existencia se actualiza el legado de un pueblo.

En conclusión, en este capítulo nos adentramos en el cuidado como ser del *Dasein*. Con ello, pudimos tener una visión del ser del *Dasein* en su totalidad y en su integridad. La totalidad y la integridad del ser del *Dasein* se encuentran entretrejidas por el tiempo. Gracias a la comprensión del *Dasein* como un ser esencialmente temporal pudimos afirmar que la posibilidad más propia del *Dasein* es la muerte y que cómo tan es necesario comprender al *Dasein* a partir de ella. La muerte es la posibilidad última, esto es, la posibilidad que angustia al *Dasein*, pues es la única que no es posible evadir o huir. Gracias a la muerte el *Dasein* se reconoce como un ser finito y a la vez temporal. La temporalidad pone de manifiesto otro aspecto del *Dasein*: la existencia del *Dasein* transcurre entre su nacimiento y su muerte, pues es ésta la “trama de la vida”. La trama de la vida es siempre la trama del acontecer propio del *Dasein*; así este indicio nos muestra que el *Dasein* es histórico, tiene historia y como tal un final. El *Dasein* es historia, pero no es solamente su historia, sino que es el resultado de la tradición, del legado y del destino de su pueblo. Ya no es un ser individual únicamente, sino que en él se encarna la tradición que dio lugar a una generación. En este sentido, el círculo de la

comprensión no es tal si vemos que el ser que se comprende a sí mismo lo hace desde las determinaciones de la tradición y de su historia, es decir, si entiende que ahora no es un individuo, sino el destino de un pueblo. Claro está que se trata de un destino siempre finito.

Luego de nuestra reflexión, el *Dasein* es ahora historia. Pero no es una historia individual, sino que es fruto del legado y de la tradición. Él es el destino de un pueblo. Hijo de los héroes que tomo como guía, fruto de las batallas que libraron sus antepasados, heredero de Homero y de las tragedias griegas. El *Dasein* es el héroe que tendrá que pagar con su muerte el destino que le ha sido legado. Y esa batalla, la que librará durante toda su vida hasta que llegue la muerte, la deberá librar sólo. Pero cuándo el *Dasein* muera, ¿quién nos contará la historia?

3. LA RADICALIZACIÓN DE LA CONTINGENCIA

Volviendo a la alegre historia de la bonita muerte de Heidegger, se ve fácilmente que toda la “historia del ser” sólo es posible en la ausencia del sujeto. Su carácter anónimo puede ser cubierto con vagas connotaciones dejando indeterminados todos los predicados con la forma del impersonal gramático o lógico, sea como fuere no poniéndoles un interdicto.

(Blumenberg)

Todo comienza obviamente desde un punto. No hay nada que no tenga entonces un origen. Esto se aplica también al *Dasein*, pues la trama de su vida comienza justamente con su nacimiento. De este origen damos cuenta cuando queremos comprender lo que ha sido la trama de una vida vivida. Para Blumenberg, nos posamos toda la vida narrando nuestra historia, es decir, narrándonos. Es más, somos seres que se comprenden a sí mismos sólo en estas narraciones. Estas narraciones hablan, sin duda, de nuestros deseos, nuestras herencias y procedencias y, sobre todo, de nuestros más profundos temores²⁵. Comprender lo que somos sólo es posible entonces desde la historia que narramos sobre nosotros mismos.

²⁵ Para explicar en qué consiste el miedo Blumenberg afirma: “Historias que son contadas para ahuyentar algo. En el caso más inocuo, pero no el menos importante: el tiempo. Si no, algo ya de más peso: el miedo. En éste se encierra tanto la incertidumbre como, a un nivel más elemental, la desconfianza. Respecto a la incertidumbre, no se funda en el hecho de que no estuviera todavía al alcance de la gente un saber mejor - que creyó tener, retrospectivamente, la posteridad-. No es verdad que un magnífico saber de lo invisible - por ejemplo, de las radiaciones, de los átomos, de los virus o los genes- acabe con el miedo. El miedo es de índole arcaica, no tanto ante aquello que aún no es conocido, sino ante lo desconocido. En cuanto desconocido, no tiene nombre; y, como algo sin nombre, no puede ser conjurado ni invocado ni abordado mágicamente” (TM 41).

Nosotros mismos somos una historia que hemos ido viviendo y narrando día a día. Muchos de los eventos que han marcado nuestra niñez constituyen nuestras creencias o son los precursores de las preguntas que nos acompañan el resto de la vida. Blumenberg narra en el prefacio de *Conceptos en historias* cómo una pasión de su padre le permitió entender de alguna manera cómo se genera un concepto y esto se convirtió en la pregunta que demarcó buena parte de su vida. Su padre era un fotógrafo muy apasionado, pero cuyo trabajo no había tenido el éxito esperado. Blumenberg recuerda la enorme dificultad que implicaba irse de expedición a encontrar las mejores tomas; pero esta dificultad tenía una gran recompensa, el fascinante momento del revelado. Entre frascos de líquidos, bandejas y luces rojas, empezaban a surgir de la nada colores, trazos o rostros. Parecía que por un proceso de alquimia de la nada surgía algo; pero esta aparición solo es posible gracias a la luz. Blumenberg considera que esta “transformación” se parece a la creación del universo según La Biblia, pues de la nada se crea el mundo a partir de la luz, como si la luz fuera la condición esencial de todo lo demás. Todo esto, le dio a Blumenberg una idea plástica de cómo nacen los conceptos (CH 28). Se puede decir que la filosofía de Blumenberg busca ser un proceso de revelado, pero en el cual sólo se puede mostrar aquello que ya está en el “mundo”.

A su vez, las narraciones fueron parte constitutiva de las relaciones que tuvieron los hombres primitivos con la naturaleza, la realidad y lo desconocido. Cuando los humanos primitivos se asentaron en comunidades, donde algunos eran cazadores, recolectores y madres, fue necesario darle alguna explicación a la realidad, a aquello que somos y a nuestro lugar en este mundo inhóspito. ¿Por qué narrar mitos? Porque el mundo es un lugar angustioso que nos atemoriza. Para los humanos primitivos el mundo era un lugar aterrador, lleno de peligros de toda índole; por ejemplo, peligros provenientes de poderes más altos capaces de atentar contra la vida de los individuos o de las comunidades. Frente a ellos, las narraciones se convirtieron en el arma más eficiente para sobreponerse a los peligros de lo desconocido. Para superar de cierta manera, no del todo, esta tensión; la angustia y el miedo tuvieron que ser racionalizados,

las cosas que les atemorizaban tuvieron que hacerse forzosamente familiares y lo inexplicable tuvo que explicarse así fuera con velos o fantasías.

Para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando así un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter de inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias el significado que encierra (TM 13-14).

En este sentido, las metáforas permitieron a los humanos primitivos disolver aquello que les generaba pánico o angustia; pues lo convirtieron en magnitudes que se pueden controlar, calcular y hasta regular. Los dioses y las representaciones de las divinidades fueron una forma de tratar con lo inexplicable, de poder tener alguna agencia frente a lo incontrolable y hasta poder pedirles favores a cambio de sacrificios, sangre de hermosas mujeres o masacres rituales que nos libraban de profecías que amenacen la supervivencia del pueblo. Es decir, esto permito alcanzar una respiración más humana. ¿Las narraciones y las metáforas podrán, entonces, mostrarnos más originariamente la comprensión humana del mundo que la analítica existencial?

En el presente capítulo queremos mostrar por qué la analítica existencial de Heidegger no cumple, para Blumenberg, las expectativas de una comprensión originaria de la existencia. Para ello, indagaremos en la postura de Hans Blumenberg, acerca de la reivindicación de una antropología filosófica de las metáforas frente a una ontología fundamental, desplegando así una crítica a la obra de Martin Heidegger. Esto lo haremos atendiendo la pregunta que formulamos en el párrafo anterior de guía, a saber: ¿las metáforas podrá mostrarnos más originariamente la comprensión humana del mundo que la analítica existencial? Para lograr este fin, este capítulo se desarrollará en dos apartados: primero, frente a la analítica existencial, la radicalización de la contingencia del ser humano y, segundo, las metáforas absolutas y el fenómeno de la delegación.

3.1. Frente a la analítica existencial la radicalización de la contingencia del ser humano

Siguiendo a César Cantón, en su artículo “Blumenberg *versus* Heidegger: la metaforología como destino del análisis existencial”, queremos señalar por qué Blumenberg hace uso del término “gnosticismo” para designar a cualquier doctrina que haga depender el sentido de la existencia humana de algo externo a ella (Cantón, 2005, 725). No olvidemos que uno de los grandes pilares de trabajo de la filosofía de Blumenberg es su intento de desbancar el gnosticismo del ámbito de la comprensión humana e histórica. Blumenberg, de la misma manera que Heidegger, detecta y enfrenta una gran dificultad que surge de la fenomenología husserliana: la pretensión de hacer de la filosofía una ciencia estricta pasa por una objetivación que nos distancia de la realidad. Para Husserl, el camino para que la filosofía pueda tener pretensiones de objetividad es desligándola de las contingencias del sujeto, haciendo una reducción que elimina dichas contingencias y permite una experiencia concreta de las esencias.

Ni para Heidegger ni para Blumenberg esta reducción del mundo y del sujeto revelan originariamente los fenómenos; puesto que para ambos lo originario está en la historicidad de la existencia concreta (Cantón, 2005, 726). Para Blumenberg, la historicidad, en un sentido amplio, puede entenderse como cambio, es decir, como esas transformaciones que se dan tanto en la realidad como en los sujetos, cuando estos llegan a ser y dejan de ser. Así pues, la búsqueda por hacer de la filosofía una ciencia estricta yerra fundamentalmente al arrebatarle al sujeto fenomenológico la contingencia propia de su existencia, pues el sujeto que hace fenomenología no puede estar presa de las contingencias ni del cambio, no puede estar atravesado por el tiempo. En esto están de acuerdo Heidegger y Blumenberg. Para Heidegger, la fenomenología de Husserl busca huir de las contingencias, busca un saber constante. Pero, como se hizo patente para la Europa de inicios de Siglo XX, el mundo estaba cambiando, lo que tenía sentido ya no es tal y el horizonte de la vida y del mundo empezaron a ser diferentes. En este contexto, la filosofía heideggeriana fue un intento de romper con el paradigma de una filosofía a la manera de la ciencia, haciendo justicia a la temporalidad. Como vimos en las líneas del primer capítulo del presente trabajo, lo más originario para Heidegger es justamente la existencia concreta, aquí y ahora. Se trata de algo que excede la reducción

fenomenológica, se escapa de ella; y que sólo podemos verla a partir de la experiencia cotidiana que se tiene de sí misma. Para verla de manera originaria tenemos que establecer un estadio previo a la teoría, una “actitud natural” que pueda contemplar las contingencias de la existencia. En este sentido, la comprensión de la existencia solo puede darse a partir de sí misma, siguiendo a Heidegger de la comprensión que el *Dasein* tiene de su propio ser; y esta comprensión es contingente e histórica.

El giro de la pregunta por el ser a la pregunta por *el sentido del ser* establece una distinción entre tratar el ser como un objeto por el cual se pregunta, como los objetos de la ciencia natural, y ver el ser en la manera como éste le incumbe al *Dasein*, le afecta, se entrelaza con él (Cantón, 2005, 729). Así pues, retomando someramente lo trabajado en los dos capítulos iniciales, podemos recordar ahora que el *Dasein* es en su relación con el mundo y esto denota una aperturidad esencial. El *Dasein* está abierto al mundo y los objetos le comparecen en su cotidianidad. Pero el *Dasein* no solo trata con objetos, trata con otros y se enfrenta así ante su propio ser. Al vérselas con su propio ser se percata también que su existencia es temporal; es decir, que hay una posibilidad ineludible que adviene y que determina todas las demás posibilidades, la muerte. La muerte angustia al *Dasein*, y la angustia abre al *Dasein* en la total indeterminación, en la pura contingencia de la vida. Así la existencia tiene que enfrentarse ante sí misma en su más craza temporalidad. Al estar la existencia arrojada a sí misma, se gesta una experiencia de la historicidad, pues el *Dasein* es esencialmente histórico, que muestra la absoluta falta de control sobre las condiciones propias de la existencia. En concreto, esto ahí (Heidegger) y no sé qué va a pasar conmigo (Blumenberg). Todo lo anterior, nos permite entender en concreto el concepto de *cosmos* en el sentido usado por Blumenberg, pues de esta manera podemos acceder a la crítica que Blumenberg realiza a la analítica existencia heideggeriana.

El ser humano a lo largo de su historia ha intentado explicar la totalidad del universo. Lo ha hecho a través de mitos, explicándolo a partir de dioses que buscan en bien de los hombres o de otros que quieran destruirlos; a partir de un demiurgo del cual se geste toda la creación, o de una sustancia infinita que en sus distintos modos de forma

a cada uno de los objetos del mundo. El cosmos condensa esas explicaciones que han buscado dar estabilidad a la realidad del mundo humano, el cosmos tiene pues un orden gracias a un legislador o a que se comporta de manera contante gracias a una estabilidad en sí mismo. Formas de explicar el cosmos hay cientos, desde perspectivas míticas hasta perspectivas científicas; pero todas ellas siguen un mismo proceder, a saber, narraciones que buscan controlar y hacer accesible la realidad para seres irremediabilmente finitos. Según Blumenberg, la noción de cosmos condensa para Heidegger todas las posturas acerca del mundo que no tienen en cuenta la historicidad del mismo (Cantón, 2005, 732), Es decir, todas las posturas de la metafísica tradicional que explican la realidad de manera atemporal, que buscan explicar el ser con categorías como eterno y necesario. Husserl no es más que un actor de esta historia del olvido del ser.

La existencia del *Dasein* se entiende también a partir de la eternidad atribuida al cosmos. A pesar de que el *Dasein* sea contingente y de que su muerte sea determinante de la totalidad de sus posibilidades, hay en *Ser y Tiempo* una pretensión de eternidad del ser del *Dasein* encarnada en la búsqueda de su autenticidad. Según Blumenberg, Heidegger busca una congruencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Heidegger entrelaza de tal manera la temporalidad del *Dasein* a la temporalidad del mundo, de modo tal que las posibilidades del *Dasein* son las posibilidades heredadas de un mundo antes de su nacimiento y que permanecerá luego de su muerte, esto es, como historia del pueblo. Es decir, el *Dasein* se hace eterno en su relación con el mundo; ésta es la posibilidad de acceso a la totalidad. Pero, en este punto cabe pregunta, ¿para qué la eternidad? La posibilidad de la plenitud total es también la posibilidad de una existencia feliz (PC 64). En la comprensión de la totalidad del ser del *Dasein* se juega de la mano, de la totalidad del mundo, la posibilidad de que el *Dasein* sea feliz. Dicho esto, tenemos que reconocer también que en el cosmos el *Dasein* dispone de las condiciones de su existencia, pero éstas no dependen de él mismo, sino del ser externo a él. En este punto, el sentido de la existencia descansa en un principio exterior a ella. La pura contingencia de la existencia descansa en un cosmos que la determina y dispone de sus condiciones. En esto consiste el gnosticismo denunciado por Blumenberg en Heidegger.

Blumenberg considera que el camino abierto por Heidegger es la única manera de seguir haciendo filosofía. Considera también empero que las comprensiones anteriores acerca de la existencia ocultan la experiencia originaria del ser; pero que, a pesar de su pretensión, la existencia arrojada a sí misma de Heidegger termina sufriendo del mismo mal que éste denuncia en aquellas otras. Blumenberg rescata de esta manera que la historia acontece en el ser y es necesario hacerse la pregunta por la existencia del hombre, de una manera rigurosa para que a partir de allí surja una comprensión adecuada del mismo. Lo que implica entonces recuperar la antropología filosofía que antes Heidegger había desterrado de la filosofía y, a la vez, aceptar la crítica heideggeriana a las pretensiones científicas de esta empresa antropológica, porque la existencia no puede ser descrita con el proceder científico.

Para esto, Blumenberg hace uso del método fenomenológico genético²⁶ para pensar ontológicamente la historia y, siguiendo esta línea, pensar la historia de la mano de la ontología y basar la ontología en la existencia humana. ¿Por qué en la existencia humana? Porque no tenemos otra posibilidad de hablar. Blumenberg, como Heidegger, considera que todas las comprensiones de la existencia anteriores no permiten ver la experiencia originaria del ser. Sin embargo, Blumenberg acepta que al mismo Heidegger se le escapó parte de la comprensión de la existencia, al pensar al *Dasein* como un ente proyectado al mundo y a sus posibilidades, y no como un ser radicalmente contingente.

Más que una destrucción de la idea de cosmos como la vimos anteriormente, Heidegger habría dado una nueva versión. La tesis de Blumenberg al respecto es la siguiente: “En la noción heideggeriana de “sentido del ser” está implicado que éste dé respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia” (Cantón, 2005, 736). Como vemos, Heidegger aún mantiene un proceder fenomenológico y le da primacía al darse del fenómeno desde sí mismo; sin embargo, no tienen la actitud ingenua de la fenomenología husserliana. Hay en Heidegger un cambio radical en la comprensión de

²⁶ La fenomenología genética es la marca diferencial de la fenomenología de Blumenberg. Que se caracteriza no por la búsqueda de una abstracción de esencia a partir de una experiencia de la conciencia, sino en partir de la experiencia para mostrar la génesis de un concepto o un objeto.

ser, una perspectiva más originaria a la actitud fenomenológica (Rodríguez, 1997, 86), y una visión más suspicaz de la fenomenología. Así pues, retomando lo dicho en los párrafos anteriores, pese a que Heidegger quiere alejar su filosofía de la metafísica tradicional y de las teorías del ser que han impedido que éste se muestre en cuanto tal, hay todavía un cierto dejo metafísico en su filosofía. Explico. Si el *Dasein* puede tener algún tipo conocimiento del ser, éste ha de darse en la angustia. En la segunda parte de *Ser y Tiempo*, cuando el *Dasein* experimenta la angustia, experimenta justamente la apertura total al mundo. Esto para Blumenberg refleja un dejo cosmológico en la filosofía heideggeriana en dos sentidos (Cantón, 2005, 738):

- i) Denota una pretensión de acceder al “ser en cuanto tal”, no de conocer un ente particular y concreto. Esto indica un deseo “cosmista” de abarcar la totalidad de lo que hay y de ir más allá de las contingencias de la vida.
- ii) Todo conocimiento implica una cierta objetivación para Blumenberg. Así pues, si la angustia es una pura apertura al mundo sin ningún tipo de significatividad, no había en ella sentido. Pero, Heidegger afirma que ésta ocurre en un horizonte de sentido, el mismo del mundo; esta afirmación nos permitiría inferir que hay entonces algún tipo de significatividad en la angustia. Dicho esto, ¿cómo puede entonces haber una total aperturidad en la angustia, sin una pretensión subyacente de objetivación de dicha totalidad?

Las dos objeciones anteriores a la filosofía heideggeriana en su pretensión de dejar de lado a la metafísica se ven claramente en la muerte como posibilidad última y fundamental. La muerte del *Dasein* es la posibilidad de una existencia íntegra, total y completa, que tiene a la base una búsqueda de una virtud, de una vida buena vivida en la plena autenticidad de la existencia. Para Blumenberg, ésta es la más clara evidencia de un intento de dominar la contingencia propia de la vida insertándola en un proyecto existencial, que le dé trascendencia en la historia atemporal del mundo. “El ser-para-la-muerte sería, así, la culminación solapada de la existencia que es dueña de sí misma” (Cantón, 2005, 738-9). En este sentido, la realización del proyecto heideggeriano es necesariamente imposible. Pese a búsqueda de reivindicar la contingencia, se aferra a

una eternidad del mundo y de su historia, a una integridad de la existencia que le permita sobrepasar su finitud esencial.

¿Es Heidegger culpable de caer en la trampa que él mismo construyó? Sí y no. Sí, en la medida en que no desligó su análisis de la metafísica, pues pese a su intento de alejarse de ella, cayó en la búsqueda de totalidad y eternidad. Pero a su vez, no es culpable en la medida en que tal vez sólo fue presa de las pretensiones de un proyecto imposible. *Ser y Tiempo* es una obra esencialmente inacabada, tal vez por sus enormes pretensiones o tal vez porque había en ella algo que no podía ser escrito, algo así como un MacGuffin. El MacGuffin es un recurso cinematográfico que genera suspenso en una historia, pero él mismo no es nada determinado. El MacGuffin hace que sus personajes avancen en la trama, pero no tiene mayor relevancia en sí. Esta expresión la acuña Alfred Hitchcock, y la denomina como una excusa argumental, algo que motiva a los personajes y mueve el desarrollo de una historia, pero que en realidad no es nada. Un ejemplo de un MacGuffin es el siguiente:

Hitchcock inventa una conversación entre dos hombres en el ferrocarril. Uno de ellos pregunta al otro por el paquete que había colocado en la rejilla del vagón. Éste responde: “¡Ah, eso!: es un MacGuffin”. A la nueva pregunta responde que es un aparato para capturar leones en las montañas de Adinorak. A lo que el primero replica: “pero si no hay leones en las montañas de Adinorak”. Y otra vez el otro: “ah, pues tampoco es un MacGuffin” (PC 125).

El MacGuffin parece ser un aparato sin importancia, es decir, una especie de artilugio que busca engañar incautos. Pero la relevancia del MacGuffin es que aunque sepamos que es un aparato y que tienen una utilidad específica, su identidad está vacía. Como resultado, se gesta una trama que mantiene al espectador presa del suspenso, pues permanece siempre a la espera de que le digan qué es propiamente un MacGuffin, para así poder reconocerlo cuando se está frente a uno de ellos. En las películas de ladrones se busca un collar que nadie conoce su valor, en las de espías se está al acecho de unos documentos que nadie sabe que contienen; y en ambos casos los espectadores son presas del MacGuffin. En verdad, el MacGuffin no es nada, pero es lo que mantiene entretenido al espectador y lo sumerge en la trama, de la película o de la vida.

¿Y si el ser es como un MacGuffin? Qué pasaría entonces, si el ser fuera un artilugio que mantiene viva la curiosidad del filósofo, que lo aleja del aburrimiento de la existencia; pero no olvidemos que es también inasible y vacío de contenido. *Ser y Tiempo* tuvo que ser una obra inacabada, porque si llegara a término se descubriría el artilugio de MacGuffin, y con ello estaría en juego toda significatividad de la existencia. Por ello, tuvo que: “someterse al destino del pensamiento” (PC 126). El destino del pensamiento apremia el quehacer filosófico. A lo largo de la historia de la filosofía, muchos han tenido que rendirse y derrocar sus pretensiones de comprensión del ser, de la realidad o del mundo. Muchos se refugiaron en la oscuridad de las palabras, encubriéndolas con un velo de profundidad insondable, como si lo más importante estuviera tras un manto de oscuridad. Aquí se hace patente que el deber de MacGuffin se ha cumplido, que ha tenido el efecto esperado. ¿Debemos empero dejar de cuestionarnos por el ser? Es decir, ¿debemos deshacernos entonces del MacGuffin, por considerarlo vacío, ridículo y nulo? No, pues el MacGuffin, al igual que la pregunta por el ser, son el motor de la curiosidad y de la indagación. El ser de *Ser y Tiempo* y su pregunta fundamental han quedado presas de la vacuidad del MacGuffin, pues la radicalidad de la contingencia de la existencia ha quedado encubierta por las pretensiones de totalidad y plenitud. ¿Qué debemos aquí rescatar entonces?

Blumenberg propone pensar con más radicalidad la contingencia de *Dasein*, es decir, propone una comprensión del ser no “cosmista”. Para esto, Blumenberg se sirve de la comprensión husserliana de la conciencia en contraposición al *a priori* de la finitud de la conciencia de Heidegger (Cantón, 2005, 742). Para Blumenberg, la angustia no nos pone al encuentro con el ser que nos es propio, sino que nos revela que el ser es algo radicalmente ajeno. La segunda parte de *Ser y Tiempo* quedó sin ser escrita porque *no podía* culminarse; esto nos debería permitir inferir que la experiencia originaria de la historicidad, la angustia, no es la apertura al ser, sino la contingencia de la propia existencia desprovista de sentido. Así pues, el nuevo punto de partida de la ontología tendrá que ser la experiencia que tiene la existencia de no ser dueña de sí misma (Cantón, 2005, 743). En este sentido, la idea de que debe haber una armonía originaria

entre el ser y el *Dasein* no debe acompañar necesariamente a la apertura, sino todo lo contrario. En realidad, el ser se manifiesta en su indiferencia frente al *Dasein*. Que el ser no responda, que nos sea indiferente, significa que el *Dasein* se encuentra a merced del tiempo, a merced de la pura contingencia. La muerte no es pues el horizonte temporal de la finitud del *Dasein*; sino que, al *Dasein* le acontece el fin, y eso no solo lo diferencia de la eternidad del mundo sino que lo excluye de una comprensión plena y total de este. El mundo y el *Dasein* son esencialmente distintos, y hay entre ellos una desproporción inconmensurable: es la “indiferencia de un mundo que ya estaba ahí y ahí seguirá después de mí” (Cantón, 2005, 743).

Esta crudeza de la oposición entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, puede derivar en una comprensión de la historicidad soportada en darle al tiempo del mundo un carácter de realidad fuerte, de modo tal que el *Dasein* sea entonces un cuerpo diferente que se le contrapone. Dicho esto, si el punto de partida de la ontología debe ser la existencia, no es ahora la existencia como la entendía Heidegger, sino una existencia desvalida, una existencia corporal, que hace justicia de la intersubjetividad; porque la corporalidad, y con ello el encuentro con otros cuerpos, es pues la señal suprema de la realidad del mundo y de su independencia de los sujetos. Todo esto significa dos cosas, que desembocan en la tesis fundamental de Blumenberg de que la ontología termina en una antropología:

- i) Lo propiamente antropológico de la ontología es que la existencia no conduce al ser y no se entiende desde el ser, sino desde la afirmación y la búsqueda de razón de la existencia desde sí misma.
- ii) La consideración antropológica del *Dasein*, es decir, comprenderlo como un ser vivo, corporal, contingente y finito, conlleva a afirmar su entorno y el mundo en el que vive. En este sentido es antropológica la ontología, porque se ocuparía de estudiar al *Dasein* como un ser que construye sus posibilidades en el mundo. Así las cosas, la filosofía de Blumenberg se revela como “anti-gnóstica” (Cantón, 2005, 744). Va de la mano con

Heidegger en la comprensión de la contingencia de la existencia, pero no busca una posibilidad más allá de la muerte en lo extra-mundano.

La antropología hermenéutica de Blumenberg apela a un recurso fundamental que es la “imagen del mundo”. Esta imagen tiene una estructura significativa más concreta, hermanada a la contingencia de la historia propia del cambio. Cada categorización global no es universal, sino que es en cada caso de una época y de un individuo. El objeto de la ontología ya no es el “ser” o la “realidad” que no podemos conocer; sino que pasa ahora al mundo de la vida del hombre, o mejor dicho a los mundos, que hacen parte de las interpretaciones que el *Dasein* hace de sí con respecto a su entorno cada vez, es decir, las historias. La clave interpretativa de la existencia y de la historia en Blumenberg es el proceso por el cual se descarga los absolutos. Esto Blumenberg lo llama “autoafirmación”.

¿Cómo es esta descarga de absolutos? Para explicar cómo entiende Blumenberg la descarga del ser humano, y en particular de los filósofos, de los absolutos que lo oprimen, tomemos como ejemplo la modernidad de la filosofía. Para Descartes, el objetivo de la filosofía consiste en encontrar esas verdades claras y distintas a partir de las cuales se podría construir el edificio del conocimiento de verdades universales. Lo que debía sostener todo conocimiento posible era la verdad clara e indubitable, lejos de equívocos y de dudas. Las metáforas no son consideradas en el terreno de la filosofía, pues estas hacen parte más bien de la retórica, como estrategias para hacer de un discurso algo más llamativo, o de la poesía para referirse a placeres, sentimientos o fantasías. En el terreno de la filosofía, según Descartes, nuestra guía debía de ser la razón. En el camino del *logos*, las metáforas son tan solo restos de ese paso del mito al *logos*. Sin embargo, algunas metáforas son elementos básicos del lenguaje filosófico por medio de los cuales se construyen transferencias o traslados en la reflexión que devienen absolutos.

Para mostrar un ejemplo de ello, expliquemos a grandes rasgos la metáfora de la verdad; la que tal vez es la metáfora más poderosa. Hay una definición de la verdad que no da lugar a modificaciones extensas en su uso o que no admite metáforas para su

comprensión. Esta acepción de la verdad es la usada en la Edad Media, la verdad como adecuación de los objetos al entendimiento (PM 50). Pero, la verdad también fue definida a partir de una metáfora, la metáfora de la luz. Una forma de comprender la verdad es como aquella luz que devela o que nos permite ver la realidad de los objetos o de los conceptos, aunque ella misma no pueda ser vista. Un ejemplo paradigmático de la metáfora de la luz es el mito de la caverna, pero como éste hay otras explicaciones de la verdad que beben de la misma metáfora. Al entender la verdad como la metáfora de la luz, Blumenberg nos muestra como los humanos necesitamos descargarnos de absolutos, en metáforas absolutas, para explicar la realidad de lo inexplicable.

3.2. Las metáforas absolutas y el fenómeno de la delegación

Una de las tesis más fuertes de la filosofía blumenbergiana consiste precisamente en que ser hombre es descargarse de absolutos. Para Blumenberg, estamos inmersos en el absolutismo de la realidad. Esto significa *grosso modo* que la realidad tiene un carácter omnipotente, soberano, que nos sobrecoge por completo; pero, al estar inmersos en la realidad ésta nos es indiferente. Si queremos autoafirmarnos en nuestra propia existencia, debemos entonces distanciarnos de esta indiferencia de la realidad, afirmarnos en la existencia y, en último término, sobrevivir. Ahora bien, de todos los mecanismos con los que cuentan los humanos para descargarse de absolutos, son las metáforas el mecanismo por antonomasia de este descargarse que nos distancia de la realidad más radicalmente.

La metáfora cuando es absoluta reviste de significado a un concepto que estaba privado de sentido para los humanos, como el caso de la metáfora de la luz. El ser humano descarga el absolutismo de la realidad a través de metáforas absolutas, que lo alejan del peligro que significa la realidad. Así pues, cada imagen del mundo que los humanos han realizado para darle sentido a la realidad, a fenómenos inexplicables o a su propia existencia desprovista de sentido está sostenida en metáforas absolutas. La función pragmática de las metáforas absolutas es pues la que mencionamos anteriormente, propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad (PM 150;

Durán, 2010, 108). Es importante aclarar que no hay una metáfora absoluta. Siempre habrá una pluralidad de metáforas absolutas; por esta razón, ella misma no podrá convertirse en una realidad absoluta, no existe el peligro de darle al ser humano un mecanismo que dependa de algo externo a él mismo para autoafirmarse. Podemos ejemplificar muchas metáforas: el giro copernicano como la metáfora del puesto del hombre en el cosmos, la navegación y el naufragio como metáforas de la existencia o la caída de Tales como la metáfora de lo risible que pueden ser las teorías. Cada una de estas metáforas muestra como aspectos no conceptualizables de la realidad son representados por medio de un lenguaje traslaticio. Lo relevante de estos ejemplos es que cada una de estas metáforas puede modificarse, puede ser sustituida por otra. Las metáforas abren entonces al hombre mundos posibles, le permiten vivir en más de un mundo.

Las metáforas son pues figuras literarias que intentan tener realidad. Esto no significa empero que quieran explicarnos en qué consiste la realidad, sino que a partir de imágenes procedentes de nuestro mundo de la vida nos hablan de cómo somos nosotros. Gracias a este descubrimiento, Blumenberg plantea nuevas fronteras para la metaforología en su conexión con la antropología. La metaforología en un comienzo estaba propuesta como una versión genealógica de los conceptos, una búsqueda de la raíz de esos conceptos que nos permiten comprender la realidad, tales como, el concepto de verdad, de existencia, de conocimiento o de mundo. Sin embargo, con el paso de los años, Blumenberg hizo un énfasis en la metaforología; de tal manera que se revelara en ella el culmen de la comprensión de sí mismo. Ya no se trata simplemente de la génesis de los conceptos, sino de los conceptos como algo inserto en el mundo de la vida de los hombres. Este giro muestra su búsqueda radicar de querer derrocar los absolutismos, incluso el absolutismo de la metáfora absoluta. Lo anterior se puede sintetizar en dos aspectos:

- i) Si se quiere profundizar en todo lo inconcebible que se encuentra a diario en la vida, la objetivación teórica no es una buena herramienta. Sin embargo, la metáfora tampoco es algo natural en el mundo de la vida, para que hayan

metáforas se necesitan de otras expresiones lingüísticas (anécdotas, fabulas, glosas, entre otras). Por ello, es necesario que no se limite a los usos metafóricos para la formación de conceptos, sino que se tomen las metáforas como hilo conductor hacia el mundo de la vida, insertándolas en el amplio horizonte de una teoría de lo inconcebible (NE 97). El giro hacia el campo de lo inconcebible puede interpretarse como una profundización en posiciones anti-absolutistas que va incluso en contra hasta del absolutismo de la metáfora. La historia narrada con la metaforología de la primera época deja paso a historias fragmentadas y a una multitud de historias individuales (Wetz, 1996, 12; Cantón, 2004, 318).

- ii) Es necesario un tratamiento más directo de las cuestiones antropológicas en cambio de una búsqueda de la historia de las ideas. En este contexto, es posible entonces afirmar que la elaboración de la comprensión de sí mismo es un hilo conductor muy importante de la filosofía de Blumenberg; pero en esta segunda etapa pasa a ser un primer plano. En esta etapa se depuran muchos conceptos y tesis antropológicas, que quizás antes no eran tan relevantes.

En consecuencia, hay una concepción de la metáfora como un caso especial de inconceptualidad (NE 97). Las metáforas no las debemos considerar entonces como un mero recurso lingüístico para dar belleza y riqueza a un texto; pero tampoco como un nuevo recurso para definir un concepto. Las metáforas no se dirigen ante todo a la constitución de lo conceptualizable, sino además tienen como hilo conductor las experiencias propias del mundo de la vida; de esta manera no están conducidas hacia una nueva forma de conceptualidad, sino hacia una teoría de la inconceptualidad (NE 104).

La metaforología es pues una elaboración de una comprensión de sí mismo a partir de los datos antropológicos que Blumenberg obtiene al examinar las comprensiones de sí. Las comprensiones que lo humanos tienen de sí mismos no son claras y transparentes, sino que están atravesadas por fenómenos incomprensibles e inconcebibles. Por ello, el

hombre puede preguntarse por sí mismo, porque no es transparente para sí, porque tiene una corporalidad que es el fundamento de toda actividad simbólica y lingüística. Gracias a ello, la fenomenología se transforma en antropología, cuando asumimos ese fundamento corporal y humano de nuestra realidad, es decir, cuando se reconduce la racionalidad a la corporalidad finita del hombre. Ya no habría entonces idea de incondicionado. Ya el punto de partida es la contingencia humana, finita e imperfecta. Las mencionadas anteriormente como formas de lo inconcebible nos dicen cómo somos en tanto humanos, porque los productos humanos son proyecciones de la experiencia vital, proceden del mundo de la vida en tanto experiencia. Así, las metáforas son la mejor ejemplificación de las formas de lo inconcebible. Pero además, la metáfora es un modo de comprensión de conexiones entre cosas alejadas entre sí, mostrando de forma inesperada, la riqueza de referencias polisémicas que están intrínsecas en el mundo de la vida (Cantón, 2004, 320).

Así pues, la metaforología es un laboratorio antropológico. El carácter polisémico del mundo de la vida convierte a la metaforología en un principio de razón de sí mismo, pero en todo caso de razón insuficiente (Cantón, 2004, 320). La metaforología expone referencias polisémicas que se usan en el mundo de la vida, las tantas posibilidades que se presentan entre los humanos, esta es la función pragmática de las metáforas. Cotidianamente nos contamos anécdotas y cosas que nos pasan a cada uno. Cada uno le cuenta al otro una imagen de sí mismo en un instante particular, y así se gana el derecho de que el otro, si lo desea, lo recuerde. Porque para nosotros solo es digno de conocer de otro aquello que lo hace particular. Las anécdotas son posibilidades de realizar y, por ello, es solo verdadera para la vida y posee significatividad en tanto que es posible. La definición objetiva del hombre y de su esencia es verdadera en sí misma, es necesaria. Pero lo necesario, en lo humanos, se hace irrelevante y lo realmente importante es aquello tan solo posible.

Las anécdotas se convierten ahora en experimentos antropológicos, que constituyen un momento filosófico auténtico. La metaforología es la filosofía viéndoselas con lo inconcebible, con lo particular, con lo puramente posible. Los

experimentos de esta antropología experimental se tratan de temas vitales para los humanos que no caben en los conceptos absolutos. Al narrar, el hombre ilumina zonas de su vida que hasta entonces no habían sido exploradas. Al ponerlas en historias, en anécdotas, los humanos ganan en vida y la apropiación de esas historias es un nivel de apropiación superior. La comprensión de lo humano de la metaforología tiene la forma del “ver” (Cantón, 2004, 324). En este aspecto se ve a un Blumenberg profundamente fenomenológico pero lejos de los absolutos. Sigue en la búsqueda de tener una intuición fenomenológica, de ver el objeto o una perspectiva de éste, pero sabe también que no es posible tenerlo en su totalidad como una experiencia única. Por ello, la fenomenología en Blumenberg es ahora antropológica, y consigue el propósito de visualizar el objeto de la única manera posible, con metáforas, que son la imagen frente a la abstracción del concepto, y no pueden ser más si se quiere mantener el carácter de posible del objeto. Las metáforas muestran, no dicen (PM 61-2).

¿Qué nos muestran entonces las metáforas? La fragilidad y vacuidad de la existencia humana, que se explica afirmando que ninguno de nosotros somos irremplazables, que llegamos a este mundo sin razón aparente y de la misma manera nos vamos, que “hoy estoy yo, mañana estará otro”. Para Blumenberg, la antropología parece ser anterior a la teoría del conocimiento o a la problemática acerca de cómo se adjudica la razón a los seres vivos. Pues narrar acerca de nuestro lugar en el mundo, en el universo y acerca de cuál es su particularidad es algo previo. Sin embargo, el ser humano tiene un aspecto extremadamente episódico en el tiempo del mundo (DSH 366), pues la historia del ser humano es insignificante en comparación con el tiempo del mundo y más aún con el tiempo del universo. Lo único que hace particular al ser humano es la extrema improbabilidad de su existencia, de la cual sólo podemos inferir que somos fruto del azar y dejaremos de existir en algún momento. Esta idea es solo un ejemplo de cuán azarosa es nuestra existencia. En efecto, nadie es indispensable en el orden del mundo, y el paso de unos y otros es parte de la realidad de la vida.

Que todos somos sustituibles se sigue, es cierto, de la idea de igualdad; pero es también una consecuencia escandalosa de este principio para quién está

obsesionado por llegar a ser insustituible. Para lograr esto, hay que cumplir una condición paradójica: solo se puede ser insustituible al precio de ser superfluo (PC 137).

Sustituibles somos todos, y tenemos experiencia de ello en cada segundo. Sin embargo, cada uno de nosotros queremos ser insustituible; queremos ser único y singulares. De esta fractura en la existencia, del ser sustituible y buscar no serlo, surge la idea de representabilidad (PC 137). Aquel que quiere ser insustituible no tiene que hacer él mismo aquello para lo que está dispuesto, sino que puede traspasar el mando. Es decir, delegar para que otros hagan lo que él mismo ha hecho durante su vida, pero como algo que toca a otros. Veamos un ejemplo:

Entre las anécdotas de Wrangel, las que más le gustan a Fontane, como es comprensible, son las acontecidas en Ruppín (aunque su responsabilidad como historiador le obliga a decir: “también se nombran otras ciudades”). Y la oportunidad para contarlas ha de tenerla uno de sus “héroes”, por ejemplo, uno del linaje de los últimos dueños de castillos en “Los cinco castillos” de Liebenberg: El conde Philipp de Eulenburg-Hertefeld, que, como oficial ayudante de Wrangel, ya había tenido que representarle cuando éste le envió a la batalla como si se tratara de morir en lugar suyo. Es en ese momento cuando el principio de la delegación se convierte en algo serio. Al margen de la *campana danesa*, su cara más risueña la mostró precisamente en Ruppín, en una inspección de las tropas en guarnición. Los rupineses habían “colocado a la flor de sus muchachas en tres filas: las más bellas, naturalmente, delante. Wrangel besó a toda la primera fila y dijo después señalando al resto: “Eulé, sigue besando” (PC 137).

Wrangel, aquel que era considerado como el insustituible, pudo dejarse representar. A pesar, de que Wrangel y Philipp son en definitiva personas diferentes, en este caso ninguna de las muchachas rupineses de la segunda y la tercera fila escatimó o se enfadó por el cambio. Porque Philipp fue a quién se le delegó continuar con el camino de Wrangel, quién continuó besando. El fenómeno de la delegación es constitutivo del ser humano. Esto se traduce en que la vida del ser humano se transforma en invivible en absoluta soledad. Las personas necesitamos de otros para poder vivir. Esto se ve claramente en ejemplos de la vida cotidiana: cuando los padres les cuentan historias a sus hijos como forma de delegar una tradición; cuando los miembros del ejército representan la autoridad que les ha sido delegada por un estado o cuando compartimos con un ser querido nuestras tristezas y angustias como forma de delegar en

otro de alguna manera el peso de la vida y los momentos de dolor, pues como dice el adagio nórdico: una alegría compartida con otro se duplica, y una tristeza compartida vale por la mitad.

El fenómeno de la delegación se ve más patentemente en el consuelo. Cuando una persona sufre la pérdida de un ser querido u ocurre un evento en su vida que le genera profundo dolor, surge en él una profunda necesidad de consuelo, que se traduce en la búsqueda de refugio en otras personas, en la búsqueda de hacer, de alguna manera, público el dolor para que otros nos acompañen. La búsqueda de consuelo es algo muy propio de los seres humanos, es análoga a una petición de ayuda. Pero éste fenómeno es muy particular. Cuando pedimos consuelo no buscamos que el dolor se vaya, pues el dolor de la pérdida sigue presente, no se elimina el sufrimiento; pero de alguna manera los otros toman parte de ese dolor, del que en términos reales no pueden participar (DSH 467). En este momento ocurre un acto de delegación, parece que se delega el sufrimiento. Esta delegación permite que el dolor sea *más vivible*.

El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y de estar a cargo de él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca. Es que no solo la función pública en sentido estricto, sino las funciones en general, también las más íntimas, pueden delegarse (DSH 467).

En este sentido, la delegación no es simplemente del orden político, sino también del existencial. El fenómeno de la delegación y del consuelo tiene a su vez una cara antropológica. El consuelo y la delegación no son sólo una renuncia a vivir cosas que no queremos o una entrega a otras manos de aquello que queremos cambiar o dejar de hacer. La delegación muestra radicalmente que el ser humano “no tiene ningún remedio” (DSH 467). Es decir, el ser humano no sólo un ser al que le acontece el sentir dolor, sino que está predispuesto a sentir dolor más allá de lo explicable por los fenómenos naturales. Explico. Los humanos, como los animales, son capaces de sentir dolor. El dolor es algo necesario que ocurra en el desarrollo normal de los procesos orgánicos. Sin embargo, aquel ser humano que necesita de consuelo, que necesita de otros para sobrellevar su dolor, no puede huir de su propio dolor aunque lo desee. Que el ser

humano no tenga remedio significa que en todo lo esencial a su vida no se le puede proporcionar nada desde afuera (DSH 468). No es posible que alguien le diga a otro cómo ser feliz o cómo librarse de un dolor, pues estos corresponden a procesos puramente singulares que ocurren en cada uno de nosotros, en la medida en que son esencialmente individuales. El dolor es siempre mi dolor, aunque tengo con correlato inmediato en dolor de otro. En esto consiste la posibilidad singular, sin la cual se podría vivir. Por esto el consuelo permite que alguien sobrelleve su infelicidad, pero no la acaba o la soluciona.

El consuelo no resuelve nada, pero permite a las personas distanciarse de aquello que los conmueve. En efecto, cuando se consuela no se modifica nada, tan solo se aleja de la realidad que lo aqueja o de aquello que no quiere enfrentar de una vez. Igualmente, hacer promesas apelando a un futuro desconocido es una forma de consuelo, pues se aplaza el tener que afrontar uno u otra realidad. Sin embargo, el fenómeno del consuelo puede entenderse en términos positivos. Cuando alguien busca ser consolado, busca un camino para alejarse de la realidad que lo aqueja. Dicho esto, podemos entonces inferir que el ser humano tiene entre sus posibilidades la posibilidad de alejarse de la realidad, de distanciarse del mundo y de los padecimientos de la vida para tomar un respiro y poder así continuar. Esta es la función que tiene, para Blumenberg, la teoría.

El dolor no es algo comunicable por naturaleza. Cuando se comunica un estado de dolor, se dice algo tan particular que no se puede garantizar que el otro entienda lo que le están diciendo. Pero esta imposibilidad de objetivación no significa que no debemos hablar de ello; sino que frente a las expresiones de dolor, las expresiones de consuelo no deben tomarse en sentido literal. Por ejemplo, cuando alguien afirma: “entiendo por lo que estás pasando” o “yo sé lo que se siente”, son afirmaciones aproximadas, que manifiestan más que su sentido literal una aproximación, gracias a la imaginación, al sentimiento de la otra persona, manifestando un profundo respeto por la individualidad del dolor de cada uno.

Pero, ¿por qué hablamos de dolor y de consuelo? Porque en del fenómeno del consuelo, el ser humano se muestra como un ser vulnerable. Vulnerable al necesitar de la protección de otros. Vulnerable a las dolencias, las pérdidas y las despedidas. Somos seres que su existencia es la más desprovista de protección y que en cuanto tales necesitan de la ayuda de otros y de la protección de otros. En este punto, podemos ahora plantear una crítica profunda a los presupuestos de la fenomenología husserliana y a la vez a la analítica existencial heideggeriana.

La conciencia fenomenológica, la base de todo proceder fenomenológico, debe aferrarse completamente a la realidad hasta el punto de poder aprehender los fenómenos tal cual son, teniendo vivencias esenciales de los objetos. Es decir, en la conciencia no hay posibilidad alguna de alejarse de la realidad, de esquivarse, pues esto se traduce en una mera ilusión. En este sentido, la conciencia fenomenológica es puramente realista, pues quiere obtener los fenómenos tal cuáles son, sin vérselas con la vulnerabilidad propia del ser humano. Con respecto a la analítica existencial, pensemos en el caso paradigmático que muestra, según Heidegger, la constitución del ser del *Dasein*: la muerte. La muerte es para Heidegger la posibilidad última que muestra al *Dasein* como un ser finito y, por lo tanto, temporal. La muerte determina todas las demás posibilidades del *Dasein*, pues todas se gestan entre su nacimiento y su muerte. Al entender al *Dasein* como un ser determinado por la muerte, podríamos afirmar que el *Dasein* es vulnerable, que la existencia puede ser destruida en cualquier momento y que, por tanto, el consuelo y la delegación serían determinantes para él. Pero para Heidegger la muerte no nos revela al *Dasein* de esta manera. El *Dasein* debe asumir su existencia de una forma íntegra y total, es decir, debe ser auténtico.

Para Heidegger, la autenticidad está hermanada con la historicidad, en particular con la historicidad que se revela en el destino de un pueblo. La muerte del *Dasein* no es un acontecimiento individual; es también la posibilidad de la historia del pueblo alemán. Por lo tanto, el *Dasein* no es un ser vulnerable, no necesita de otros para sobrellevar los pesares de su vida. Así, no hay lugar al consuelo, pues éste es un fenómeno que se da entre humanos particulares, individuales, entre personas comunes, que hacen público sus

dolores, dolores puramente humanos como la pérdida de un ser querido. La muerte de un ser querido, aunque no es mi propia muerte²⁷, no es tan solo una manifestación de la realidad del ser del *Dasein*; es una pérdida real, profunda y dolorosa, que violenta la propia existencia y que, por tanto, necesita de consuelo. La muerte de un ser querido me muestra que soy vulnerable y, con ello, que necesito de otros para poder sobrellevar mi pena. La muerte no es un fenómeno que deba ser apropiado en cuanto tal; es, por el contrario, en acontecimiento de la vida humana, que necesita ser delegado para poder continuar viviendo.

Los fenómenos del consuelo y de la delegación pueden ser formas de acceso a la realidad humana desde la posibilidad primitiva de convertir en metáforas la realidad. Al acercarme a otro para darle consuelo y compartir de cierta manera su dolor, me valgo de metáforas para reconocer su dolor en mí, para acercarlo a mi historia y, con ello, que sea posible dejar descansar la vulnerabilidad que al otro aqueja, es decir, tejo un puente entre el sentimiento del otro, su dolor, y el mío, la representación que tengo del dolor del otro. Dicho esto, podemos concluir que la analítica existencial no es posible en el terreno contingente de lo puramente humano. La comprensión de la existencia, y por lo tanto del mundo, propuesta por Heidegger, omite un análisis detenido los miedos que constituyeron las narraciones acerca de los fenómenos del mundo, es decir, la descripción de la contingencia humana que nos hace sustituibles y, además, pasa por alto los dolores de la vida, de la pérdida de las personas que amamos y, con ello, de la capacidad que tendríamos de acompañar a otros en sus dolores y en sus alegrías. Por lo tanto, si queremos tomar como punto de Arquímedes de la filosofía al ser humano, debemos comprender a ciencia cierta cómo es posible que aún siga sobreviviendo el ser humano. El ser humano es vulnerable, temeroso de aquello que no conoce; por ello,

²⁷ Heidegger en el §47 de *Ser y Tiempo* afirma que la muerte de otro es un acontecimiento en la vida del *Dasein*; precisamente por eso, la muerte de otro no puede ser análoga a mi propia muerte, pues mientras el otro ha dejado su existencia, el *Dasein* continúa viviendo. El difunto comparece ante el *Dasein* como un no-viviente. “En semejante coestar con el muerto, el difunto *mismo* no ex-siste fácticamente más. Sin embargo, coestar quiere decir estar los unos con los otros en el mismo mundo. El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro “*mundo*”. Desde este, los que quedan pueden *estar* todavía *con él*” (ST §47, 260). La cursivas son del autor.

todas las explicaciones del mundo parten y partirán de la contingencia de sus narraciones y de la necesidad de metáforas para explicar el mundo a su alrededor, para contar historias de vida y para acercarnos y vivir con otros y no perecer en lo puramente inmediato.

Los humanos en su humanidad delegan. Delegan los más profundos dolores, las angustias, los miedos, las alegrías y también las responsabilidades. La delegación constituye la estrategia puramente humana frente al hecho de ser necesariamente sustituibles, de ser un episodio más en el tiempo del mundo. La búsqueda de consuelo es, por tanto, la muestra más clara de que los humanos buscamos delegar hasta los más íntimos dolores para hacernos la vida más vivible. Así pues, tal cosa como la angustia, como la apropiación auténtica de mi ser en su integridad y en su totalidad, es imposible de ser vivida directamente, a no ser que sea delegada. Ésta es la historia de nuestras vidas. Somos herencia de nuestros padres, de nuestros abuelos y de los padres de estos. Somos aquel que rescató a una mujer de su tristeza porque otro le rompió el corazón, somos las historias de otros que contamos con nuestra boca, somos aquel que va sentado en tren o el que espera que aquel se baje para poder sentarse. Somos uno fácticamente, pero delegación de otro en nuestra historia. Somos la historia que alguien ya empezó a escribir y nosotros debemos escribir la parte que sigue, así como nuestros herederos continuaran esta tarea. Somos el dolor de otros, somos miedos de otros, y nuestros miedos los hemos dado en delegación a otros para que los vivan por nosotros. Cada día nos levantamos a seguir besando, como lo hace todavía Philipp.

CONCLUSIONES

Luego de este camino recorrido, debo confesar que Heidegger me ha provisto de momento filosóficamente maravillosos. La rigurosidad en el análisis de las estructuras de *Dasein*, la pertinencia de cada una de sus reflexiones y la capacidad de llevar la reflexión hasta sus últimas consecuencias es algo frente a lo cual espero haber hecho justicia en este trabajo. Por ello, pusimos como interlocutor a un filósofo, Blumenberg, con una rigurosidad casi igual de obsesiva a la de Heidegger en sus proyectos filosóficos, que nos permitió proponer preguntas críticas que motivaron la comprensión y la llevaron al terreno de lo metafórico.

Como vimos en el primer capítulo el *Dasein* es un ser particularísimo, que tiene una relación estrecha con su propio ser que ningún otro ente puede tener. Esta relación se evidencia en el preguntar como la posibilidad que le permite al *Dasein* indagar y vérselas con su propio ser. Esta relación tan estrecha con el ser lo conduce a que comprender aquello que es el ser implica comprenderse a sí mismo. Esto es análogo a la comprensión que el *Dasein* tiene del mundo, pues para comprender el mundo el *Dasein* debe comprender las estructuras que le posibilitan la comprensión de los objetos; sin embargo, no debemos olvidar que el *Dasein* es ya de suyo en el mundo, el mundo es su horizonte de posibilidad. Lo anterior nos conduce a una dificultad que trasciende lo puramente metodológico, a saber: si el *Dasein* debe comprender sus estructuras para comprender el mundo, pero él mismo es en su relación con el mundo; entonces, podemos inferir en este caso que hay una evidente circularidad en la comprensión.

Pero esta circularidad es una circularidad aparente, denuncia Heidegger. El camino hacia la comprensión del mundo y del *Dasein* es un camino que debe, al igual que la pregunta por el ser, repetirse y con ello re-iterarse en su sentido derridiano; debe

recorrerse de ida y vuelta. La estrategia para este doble recorrido es caminar en un primer momento por la aperturidad del *Dasein*, por la relación entre el *Dasein* y los objetos y las estructuras que hacen posible su relación. En un segundo momento, el recorrido es por el camino del cuidado, entendiendo al *Dasein* con una nueva determinación, a saber: el *Dasein* es un ser que además de estar arrojado al mundo, tiene al tiempo como horizonte de posibilidad, es un ser al que le acontece el tiempo y se enreda en él. Esta nueva determinación del *Dasein* nos muestra una posibilidad límite, la muerte. Así pues, como lo vimos en el segundo capítulo, el *Dasein* es en su integridad y en su totalidad cuidado, porque está arrojado a la muerte como su posibilidad última. Esta posibilidad determina todas las posibilidades del *Dasein*, pues su existencia ocurre entre su nacimiento y su muerte.

Nacimiento y muerte son el comienzo y el final de la trama de la vida del *Dasein*. El *Dasein* narra su vida en una historia, que no es otra cosa que los acontecimientos que tuvieron lugar en la trama de su vida. Esta última, nos revela que gracias a la temporalidad el *Dasein* es un ser histórico; pero que su ser histórico no es una casualidad; por el contrario, la historicidad es el destino del *Dasein*. En el *Dasein* se gesta la historicidad de la humanidad, del pueblo del que él hace parte. Ese es su destino, y como tal debe asumirlo de manera auténtica en la resolución de sí. Por lo tanto, la muerte del *Dasein* no es el fin sin más. Para el *Dasein*, hay una posibilidad de trascendencia al asumir auténticamente en su historicidad el destino de un pueblo.

De esta manera, el recorrido de ida y vuelta por el círculo de comprensión está hecho. Pero, al parecer, el *Dasein* que ha vuelto es uno muy diferente que el que inició el recorrido. Este *Dasein* es un ser que ha superado la contingencia, que ha superado su muerte y que ya no es tan humano. Este *Dasein* se parece muy poco a aquello que somos cada uno de nosotros. Por esto, al finalizar el segundo capítulo nos planteamos la pregunta: ¿qué pasará entonces cuando el *Dasein* muera?

La reflexión heideggeriana nos dejó un sin sabor, pues perder la contingencia es perder la característica de lo puramente humano. Al contrario, Blumenberg considera que si se pierde la contingencia de lo humano tendremos una teoría estéril y árida. Lo

puramente humano es la fragilidad, el miedo y la vulnerabilidad. Los seres humanos, se han enfrentado al peligro desde tiempos prehistórico. El mundo no ha sido particularmente un lugar tranquilo y seguro donde refugiarnos; por el contrario, ha sido hostil y amenazante. Por ello, los humanos han tenido que recurrir a estrategias plásticas para dominar su hostilidad de alguna manera, como por ejemplo hacer de lo desconocido una narración, un mito. Los mitos fueron para los seres humanos la manera de acercar lo desconocido y lo atemorizante por medio de una explicación fantástica. De aquí todas las mitologías de los dioses aztecas que pedían sacrificios a sus siervos para garantizar las cosechas o los designios de los dioses griegos que determinaban el destino de los humanos más allá de cualquier intento de evadirlos.

Los mitos están plagados de metáforas. Las metáforas son una forma de realidad que suple esa otra realidad a la que no tenemos acceso, pero son algo más que un mero recurso instrumental, pues expresan la función de la existencia para pasar, traspasar y reparar. Las metáforas nos permiten acceder de manera segura a aquello que es en el mundo atemorizante y peligro. Pero ésta no es su única función, las metáforas son también las formas que hemos podido hacer de lo incomprensible algo comprensible y de lo comprensible algo enigmático. Desde sus comienzos la filosofía se ha valido de metáforas para comprender realidades o supuestos inalcanzables en la experiencia e imposibles de verificar o validar. Para Blumenberg, los conceptos filosóficos como “verdad”, “ser”, entre otros, se basan en metáforas que pretenden explicar una realidad de la cual no tenemos evidencia. Estas metáforas Blumenberg las denomina *metáforas absolutas*.

Lo anterior, no pretende de ningún modo desmontar o acabar con toda la filosofía. Si se comprende la función esencial que cumplen las metáforas absolutas, esto es, las que no pueden ser reducibles a conceptos pues siempre permanecen abiertas, se asentarán las bases de una filosofía más cercana al ser del ser humano. Esta nueva perspectiva es nombrada por Blumenberg como *antropología ontológica u ontología antropológica*. La antropología ontológica busca centrar la reflexión en lo puramente

humano en su contingencia y en las necesidades que nos acontecen a diario, a saber, en el mundo de la vida del hombre.

Nos preguntamos nuevamente quién es el ser que comprende el mundo; y con esta nueva perspectiva contestamos que es el ser que puede referirse al mundo a través de metáforas que a su vez convocan y enmarca su existencia. Este ser es contingente, nace, envejece y muere, sin poder superar la radicalidad de su muerte. Es a su vez, vulnerable, no tiene garras ni dientes para defenderse de los peligros de la realidad; por eso, no puede estar solo, necesita de otros para poder sobrevivir, pues sólo así puede sobreponerse a su pasividad constitutiva. El ser humano necesita de otros para poder vivir y su empresa no es más que un gesto de sobrevivencia. La pregunta ahora no es qué es el hombre, sino más bien cómo puede ser posible aún el hombre. Unos ejemplos de la radicalidad de esta necesidad se encuentran en la delegación y en el consuelo.

Delegación y consuelo son formas puramente humanas que permiten la supervivencia del ser humano. Las personas no somos eternas; por eso tenemos que delegar. La radicalidad de la muerte del ser humano se ve en la necesidad de dar a otros aquello que no podemos hacer por nosotros mismos. Por ejemplo, delegamos la historia de nuestra familia y su futuro a nuestros hijos, delegamos las responsabilidades que no podremos asumir, delegamos incluso los dolores que nos aquejan. La delegación se da entre seres vulnerables y sustituibles, que pueden estar y no estar; y que cuando no están otro vendrá a ocupar su lugar.

Pero la delegación nos permite ver otro fenómeno de lo humano: la posibilidad de delegar a otros nuestros dolores. Frente a la pérdida de un ser querido o de una profunda tristeza, buscamos refugio en otro para que comparta de alguna manera nuestro dolor. En este sentido, delegar no implica que aquel que delega deja de sentir el dolor, sino que logra hacerlo más vivible al compartirlo con otro o por lo menos lo olvida por un momento. Esto es casi que la metáfora encarnada en las acciones humanas. Poder acompañar a otro en un dolor que no es el mío, solo es posible gracias a una forma traslaticia de lenguaje que le permite al otro reflejarse en mí y a mí reflejarme en él, es decir, pasarlo a otro descargándome de su peso. Cuando afirmo: “Entiendo por el dolor

que estás pasando”, afirmo que aunque no lo tenga estoy en disposición, no real sino metafórica, de compartir ese dolor.

En conclusión, si se busca una comprensión del mundo que parte de la radicalidad del ser que comprende, debe partir también de la contingencia propia de dicho ser. El ser humano, aquel que hace teoría, necesita de otros para poder vivir y para poder hacer de su existencia más vivible. También, se vale de metáforas para comprender aquello que no le está a la mano, pues parte de su ser radica en lo inconcebible, en aquellas cosas que se escapan de su comprensión pero que, no por ello, va a dejar de buscar y de explicar. Así pues, en círculo de comprensión es tan solo una excusa para explicar que el ser humano comprende el mundo a partir de lo que él mismo es porque no tiene otra opción, esa es la única comprensión posible del mundo, pues como lo decía el médico Alcmeón, “los hombres no son capaces de unir el comienzo con el final, por eso deben morir” (citado por Gadamer, 2011, 96).

El mundo es lo que nosotros, los humanos, hemos narrado para darle explicación. Hemos, y en particular los filósofos, vagado y divagado en teorías y metáforas para explicar aquellas cosas que creemos que deben existir en el mundo, aunque no existan. Nos pasamos la vida vagando en círculos, rodeando nuestras historias, buscando nuestras metáforas, para intentar darle sentido a la vida y, con ello, al mundo.

Este trabajo es tan solo un abrebocas de un desarrollo mucho más extenso acerca de las metáforas absolutas y de la vulnerabilidad del ser humano, que deberá ser objeto de otra investigación. Por ahora, pretendimos dar otra explicación al fenómeno de la comprensión del ser humano y esperamos que haya sido una explicación satisfactoria o, por lo menos, posible. En ella nos demoramos nueve meses; el tiempo oportuno para dar a luz. Como es de esperarse, lo que queda es seguir vagando y divagando entre narraciones e historias, pero nunca cerrando sus posibilidades, pues una posibilidad debe abrir a más. Y así como Phillipp, seguiremos besando y también dejándonos besar.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Blumenberg, H. (2003). *Conceptos en historias*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Blumenberg, H. (2010). *Descripción del ser humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, H. (2002). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia*. Valencia: Pre-textos.
- Blumenberg, H. (1995). *Nafragio con espectador*. Madrid: Visor.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Editorial Trotta.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). ¿Qué es metafísica? En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "el Rin"*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Heidegger, M. (1995). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bibliografía secundaria

- Blattner, W. (2007). Temporality. En Dreyfus, H. & Wrathall, M. (Eds). *A Companion to Heidegger*. (pp. 311-324) Oxford: The Blackwell Publishing.

- Cantón, C. (2005). Blumenberg *versus* Heidegger: La metaforología como destino del análisis existencial. *Anuario Filosófico*, 38(3), 725-746.
- Cantón, C. (2004). *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (Tesis doctoral). Universidad Complutense, Madrid.
- Cardona, F. (Ed.). (2006). *El testimonio del pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cardona, F. (2006). La formalización de la culpa y la ontología del a *privatio boni* en Ser y Tiempo. En Cardona, F. (Ed.). *El testimonio del pensar*. (pp. 125-146). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cardona, F. (2003). La analítica de los estados de ánimo como hermenéutica de la cotidianidad. *Universitas Philosophica*, (40-41), 89–115.
- Cardona, F. (2003). La muerte me mantiene despierto. De la analítica heideggeriana a la plástica beuysana. En Baró & Pinilla. (Eds.). *Pensar la vida*. (pp. 35-68). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Cardona, F. (2010). Angustia, responsabilidad y aporía: hacia una ontología de la hospitalidad. *Universitas Philosophica*, (24), 179 – 218.
- Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Signo.
- Dreyfus, H. (Ed.). (2002). *Heidegger reexamined*. Vol 1. Londres: Routledge Philosophy
- Dreyfus, H. & Wrathall, M. (Eds). (2007). *A companion to Heidegger*. Oxford: The Blackwell Publishing.
- Durán, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*, (35), 105-127.
- Escudero, J. (2007). Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler. *Thémata, Revista de Filosofía*, (39), 365-368.
- Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico*. Madrid: Editorial Herder.
- Ferraria, M. (2004). *La hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Gadamer, H. (2011). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2016). What is the hermeneutical circle? En Keane, N. & Lawn, C. (Eds.). *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Oxford: The Blackwell publishing.
- Herrmann, F. Von. (1997). *La “segunda mitad” de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta.
- Inwood, M. (2000). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: The Blackwell philosopher dictionaries.
- King, M. (2001). *A guide to Heidegger’s Being and Time*. Nueva York: University of New York Press.
- Másmela, C. (2002). *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mulhall, S. (2002). *Heidegger and Being and Time*. Londres: Routledge Philosophy Guidebooks.
- Rabe, A. (2003). “Muerte” y “morir” en Leo N. Tolstoi y Martin Heidegger. En Baró & Pinilla, (Eds.). *Pensar la vida*. (pp. 99-132). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Rivera, J. (2006). Un vacío en Ser y Tiempo. En Cardona, F. (Ed.). *El testimonio del pensar*. (pp. 73-88). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rilke, R. (2010). *Elegías de Duino*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Safranski, R. (1988). Filosofar no es más que saber principiar. Heidegger como principiante. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana de México*, 31, (92), 174-196.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2007). *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Ediciones Pensamiento.
- Volpi, F. (2006). Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética Nicomaquea. *Signos filosóficos*, 3, (16), 127-147.
- Volpi, F. (2010). *Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia Ediciones.

Wetz, J.F. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia:
Institución Alfonso el Magnánimo.