



UAEM | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

Los hablantes, el habla y su relación con el ser en Martin Heidegger

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Jesús Iván Hernández del Prado

Asesor de Tesis:
Dr. Rubén Mendoza Valdés

Toluca, Estado México, 2017.

Índice.

Introducción.....	1
Capítulo 1. Dasein, el ente que interroga por su ser.....	7
1.1. La pregunta que interroga por el ser / La pregunta que interroga por el ser del Dasein.....	8
1.2. Estar-en-el-mundo, la caída y la angustia.....	19
1.2.1. La disposición afectiva.....	24
1.2.2. La impropiedad y la caída.....	29
1.2.3. La angustia como apertura de la comprensión del Dasein.....	31
1.3. El cuidado: La analítica existencial del Dasein.....	35
1.4. Hermenéutica de la facticidad: El modo de acceso al habitar del Dasein.....	40
Capítulo 2. Ser y lenguaje.....	45
2.1. La escucha: Apertura del Dasein.....	46
2.2. El habla.....	54
2.3. Habla, ser y hombre.....	61
2.3.1. El camino al habla como experiencia.....	63
2.3.2. El diálogo.....	69
2.3.3. Ser-en-el-mundo y lenguaje.....	72
Conclusiones.....	78
Bibliografía básica.....	83
Bibliografía complementaria.....	84

Introducción.

En tanto conceptos, parece sobreentendida la implicación de hombre con el ser o con el habla. Las ciencias y disciplinas que se han encargado del estudio del hombre, del lenguaje o del ser, han podido establecer vínculos entre dichos elementos que serían muy poco cuestionables. Han sido los largos debates en torno a tales vínculos los únicos en tener repercusión como objeto de controversia y estudio. Así las preguntas por el ser del hombre, el habla y el ser o el habla como herramienta del hombre, han ocupado a una tradición filosófica que, no sin esfuerzo, las ha analizado a detalle, construyendo, una sobre otra, definiciones para ser usadas en el análisis o estudio de turno. De esta forma tales relaciones, así como sus factores constituyentes, han sido sobrepasadas por el halo de categorías y conceptos que las han rodeado.

Ante el panorama de una filosofía antropológica o una filosofía del lenguaje que han dado por sentado al ser como concepto, cabrá dudar de sus definiciones, pues éstas han sido construidas superpuestas en los cimientos de debates que han logrado ocultar en ellos mismos las preguntas fundamentales sobre los elementos que componen dichas relaciones. Si es cierto que la tradición filosófica ha logrado encubrir, sin quererlo y sin darse cuenta, algunos cuestionamientos primigenios de la Filosofía, la tarea que ocupará a cualquier investigación sobre las relaciones entre el hombre, el habla y el ser, ha de entenderse, primeramente, como un desmontaje de dicha tradición con el propósito de replantear las preguntas filosóficas fundamentales.

Esta forma de entender la Filosofía desde sus orígenes y el afán de mirar hacia ellos con la finalidad de replantear preponderantemente la pregunta por el ser, no puede ser concebida sin la primordial figura de Martin Heidegger.

El pensador que en 1927 publicara *Ser y Tiempo*, cimbraría la estructura de la tradición filosófica, derrumbando con ella las preconcepciones en torno al ser en tanto entidad o concepto, y su pensamiento será la línea guía de esta investigación que tendrá como cometido esclarecer las relaciones entre el

habla, los hablantes y el ser. De este modo se plantea la directriz que se seguirá al interrogar por la relación que guardan tales elementos.

Esta investigación tendrá como objetivo principal descubrir cómo es que se relacionan los hombres (en tanto hablantes), el habla y el ser, y la razón por la cual dicha relación es relevante para la estructura estar-en-el-mundo introducida por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

Para esta tarea, se usará una metodología concreta: la fenomenología hermenéutica. El análisis fenomenológico hermenéutico fue usado por Martin Heidegger a lo largo de su obra, atendiendo las acepciones originarias tanto de la fenomenología como de la hermenéutica, por lo que será el modo más adecuado de plantear el acercamiento a los temas que se abordarán en esta investigación.

Del mismo modo, este trabajo se centrará en los textos que abordan tanto los elementos a estudiar como la relación entre ellos, a saber: *Ser y Tiempo*, que será la base y guía de la analítica existencial del ente que pregunta por el ser, así como del primer acercamiento al lenguaje; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, en donde se develará la hermenéutica de la facticidad como forma de acceso a la vida en sentido ontológico; del mismo modo se estudiará *De camino al habla*, en el que se fundamentará el análisis que este trabajo hará sobre el habla. Así también se tomarán en cuenta los textos de algunos comentadores como Virginia Naughton, Sergio Albano, Ángel Xolocotzi, Arturo Leyte o Carlos Másmela, entre otros, que ayudarán a arrojar luz sobre la obra heideggeriana que no pocas veces se antoja críptica e impenetrable.

Así pues, la pregunta que será el hilo conductor de este trabajo debe plantearse del siguiente modo: ¿qué relación hay entre los hablantes, el habla y el ser?

Ya en su conferencia de 1959 titulada *De camino al habla*, Heidegger meditaría en torno a esta relación, aunque no sería el único texto en el que claramente se puede observar el estudio que hace sobre los elementos que constituyen a la misma. Es esta razón por la que, antes de aventurar a dar

respuesta a la pregunta guía de este trabajo, convendrá analizar los detalles de cada uno de los elementos que la conforman.

Entonces, para desentrañar desde sus elementos constitutivos la pregunta que ocupará a este trabajo en su primer capítulo se tendrá que acceder a la obra más importante de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, en la que se puede observar la visión general que pretendía para la totalidad de su obra escrita, esto es, un replanteamiento de la pregunta que interroga por el ser.

Por lo que se tratará de responder en esta investigación, ¿qué importancia tiene para esta investigación el análisis del replanteamiento de la pregunta que interroga por el ser?

Atendiendo a esta cuestión se abordará el primer elemento constitutivo de la pregunta por la relación entre ser, hablantes y habla. *Ser y Tiempo* muestra la pregunta por el ser como aquella que ha sido la pregunta fundamental de la Filosofía. Sin embargo el primer problema a abordar será que, en efecto, la tradición filosófica ancestral ha sepultado el sentido de la pregunta y al ser mismo en el olvido. Por tanto, para Heidegger, la tarea del pensamiento filosófico debe ser repetir la pregunta por el ser en tanto interrogación por el sentido del ser del ente que ahora replantea tal pregunta.

Antes de plantear en esta investigación al hombre como hablante, se tendrá que entenderlo como posibilidad, con el fin de hacer en ella una analítica que permita develar los caracteres constitutivos de su existencia; en *Ser y Tiempo* esta posibilidad del ente que interroga por el ser se denominará Dasein y éste es, por tanto, el ente que goza de la primacía en la pregunta que interroga por su ser.

Otro de los primeros objetivos de este trabajo es reflexionar acerca de la siguiente cuestión: ¿qué es lo que la analítica existencial muestra sobre el Dasein?

El Dasein tendrá como particularidad la existencia, misma que será abordada mediante un análisis que permita comprenderla en su constitución. Elementos tales como la caída y la angustia, deberán ser estudiados con el fin de explorar el modo propio e impropio del habitar del Dasein en el mundo, ya que mediante ellos se podrá comprender en él. Es así como se presenta su

estar-en-el-mundo, expresión que consta de los caracteres constitutivos del Dasein, y que será estudiada con el fin de mostrar en apertura al ente que pregunta por su ser. Estar-en-el-mundo entonces es la fórmula en la que se fundamenta la existencia del Dasein por lo que, desde sus elementos (*estar, en y el mundo*), se hará la analítica existencial que permitirá comprenderlo.

En tal estudio se traerán a presencia diversos elementos que conforman el estar-en-el-mundo del Dasein como existente, y a partir de ellos el cuidado, se mostrará como el aspecto determinante de su comparecer en el mundo, asimismo se establecerá cómo es que a través de éste se manifiesta el Dasein en su habitar siempre enclavado en la facticidad.

Cabrá cuestionar, llegado el momento, ¿por qué la interpretación de la facticidad es relevante al cuestionar sobre la relación de los hablantes, el habla y el ser?

Para encaminar esta cuestión se entenderá entonces al Dasein siempre y necesariamente circunscripto en la facticidad. Así que a partir de *las Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* se estudiará la facticidad de forma hermenéutica. Esto con la finalidad de mostrar que el comparecer del Dasein en el mundo es meramente interpretativo. Será a través de la hermenéutica de la facticidad como se puede tener un acercamiento directo al Dasein, esto a través de la interpretación de su situación en su habitar.

Para complementar esta investigación, en su segundo capítulo se abordará el lenguaje desde la perspectiva de un estudio ontológico que la habrá antecedido en su primera parte.

El lenguaje ocupó a Martin Heidegger de forma especial en una buena parte de sus textos, los estudios que hizo sobre éste han de ser útiles en la empresa de descubrir su estrecha relación con el hombre. Aunque si bien es cierto que muchos de esos trabajos fueron escritos luego de *Ser y Tiempo* o de *las Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, una lectura seria de su obra no apreciará diferencias en el fondo de su discurso. Así, se pondrá de manifiesto que el mal llamado “primer Heidegger” no se agota en *Ser y Tiempo* con la premisa de dar paso a una obra posterior, misma que ha sido malentendida por algunos estudiosos como esotérica y que rompe de tajo con

el primer momento de su pensamiento, sin embargo para cumplir cabalmente con la tarea de esta investigación será necesario plantear una lectura integral de los trabajos de Martin Heidegger que ya han sido mencionados en esta introducción, sin atender a separaciones en ellos.

Para esta parte de la investigación el objetivo será responder ¿por qué el lenguaje fundamenta la coexistencia de los hombres y cómo lo hace?

Si el Dasein y sus modos de ser han sido vislumbrados en la analítica existencial, tocará luego el turno al análisis del lenguaje con la finalidad de entrever la relación que guarda este elemento con el hombre. Por lo que la tematización del lenguaje no llegará de manera tardía sino precedida necesariamente de una analítica existencial de los modos de habitar del Dasein.

El análisis del lenguaje debe también comprender la escucha. El habla será entonces inaccesible sin la escucha, misma que se mostrará, en su diferencia con el oír, como la aperturidad del hombre. La escucha será atendida como un estado de apertura y no únicamente en un ámbito dialéctico, entendido como el diálogo con los otros, sino también en apertura al ser mismo.

En esa tarea del análisis del lenguaje será necesario nuevamente romper con la tradición, pues en ella han nacido disciplinas como la lingüística la lógica o la filosofía del lenguaje, que en su afán de estudiarlo, si bien han desarrollado una amplia variedad de conocimientos sobre éste, también lo han sometido a la relación de sujeto y objeto propia de toda disciplina que dentro de la tradición necesita de seguridad en sus definiciones, sin percatarse de que el lenguaje es, ante todo, constitutivo de la existencia del Dasein. Por tanto, la oposición de la definición conceptual del lenguaje como objeto, siendo estudiado desde el exterior por un sujeto, y la perspectiva de la relación del habla y el hombre serán llevadas a análisis desde el texto de Heidegger *De camino al habla*.

En el estudio de dicho texto, esta investigación se acercará al habla en tanto elemento articulante de la comprensión del hombre en el mundo. Y se buscará el sentido de aquello que ha sido llamado *experiencia del habla*. Por

tanto, es conveniente establecer que en este estudio, el análisis del habla se hará de manera particular distinguiéndola como la esencia del lenguaje. De tal modo, la diferencia puntual entre ambos elementos consistirá en que el habla o discurso, según las traducciones que atienden al alemán *Rede*, será la articulación de la comprensión del lenguaje que se manifiesta expresamente en el diálogo, es decir, en el coestar de los unos con los otros; asimismo, el lenguaje, que en alemán se denomina *Sprache*, atenderá a la generalidad del mismo y no se emplearán, ni lenguaje ni habla, indistintamente sino siempre bajo estos preceptos.

Por último, y luego de haber analizado el habla, habrá que plantearse como objetivo responder ¿cómo el lenguaje determina el estar-en-el-mundo en tanto existencia?

A partir de tal pregunta podrá vislumbrarse la relación entre los hablantes, el habla y el ser, dado que el habla, en tanto esencia del lenguaje, es capaz de articular los modos de ser propios de la existencia. Y cómo lo hace, será analizado puntualmente.

Cómo se coimplican los hablantes, el habla y el ser, deberá fundamentarse a lo largo de la presente investigación. Y esta es, por tanto, una relación sobre la que se tratará de meditar y reflexionar para entrever desde ella el habitáculo ontológico del hombre.

Capítulo 1.

Dasein, el ente que interroga por su ser.

La pregunta que interroga por el ser ocupa preponderantemente el pensamiento heideggeriano. No es para menos, la tradición metafísica ancestral ha encubierto el sentido fundamental de toda investigación filosófica incluso sin buscarlo.

El resultado: el ser ha caído en el olvido y, junto con éste, toda investigación que busque interrogar por él. Es esta razón por la que es imperioso repetir la pregunta por el ser, esta vez, en búsqueda del sentido del ser del ente que interroga. Dicho ente además goza de la primacía ante tal pregunta pues en ella busca su ser y para Heidegger será llamado Dasein.

Este ente tiene como peculiaridad la existencia que lo sitúa en su estar-en-el-mundo, esta estructura consta de elementos que constituyen al Dasein como el ente que puede preguntar por su ser. Tales elementos podrán ser desvelados mediante una analítica existencial de dicho ente, misma de la que se encarga Heidegger en *Ser y Tiempo* y que en esta investigación será revisada puntualmente. Al vislumbrar los caracteres que constituyen al Dasein, entre los que se encuentran los modos de ser o existenciales, será evidente el cuidado como aspecto determinante de su comparecer en el mundo propia o impropriamente, es decir, desde su comprensión ontológica o desde su ocupación en la cotidianidad óptica.

Para lograr dicho análisis la hermenéutica de la facticidad supondrá el modo mediante el cual será posible todo acercamiento al Dasein y su relación de copertenencia con su ser y con el mundo, esto a través de la interpretación de la situación del Dasein en su habitar.

La exposición de la necesidad de la repetición de la pregunta que interroga por el ser y los modos en los que el Dasein habita el mundo, serán el punto de partida para establecer cómo es que, en el habla, este ente puede develar el sentido del ser.

1.1. La pregunta que interroga por el ser / La pregunta que interroga por el ser del Dasein.

El inicio de todo trabajo que involucre al pensamiento parte desde una pregunta, misma que implica no sólo un cuestionamiento simple, sino también un profundo interrogar, una búsqueda de aquello por lo que se pregunta: “Todo preguntar consiste en una búsqueda y esta búsqueda recibe su orientación y dirección de aquello mismo que se busca.”¹. Para Martin Heidegger este sentido de interrogar debe dirigirse hacia el replanteamiento de una pregunta puntual. Luego de siglos de olvido, el filósofo de la Selva Negra trae a presencia nuevamente la pregunta que interroga por el ser en su texto de 1927.

Se ha concebido y sigue concibiéndose tal pregunta como uno de los más grandes problemas de la Filosofía, si no el más grande. “La pregunta por el ser, dice Heidegger, cayó en el olvido, y la cuestión misma del ser fue declarada superflua y vacía. De ahí que sea necesario ‘repetir’ la pregunta por el ser tras el mismo camino que ha recorrido hasta su estancamiento”², señalan Virginia Naughton y Sergio Albano.

Y es que no sólo lo interrogado presenta un obstáculo importante a sortear en los sistemas filosóficos que sucedieron a Platón: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser.”³ A propósito de la mención sobre “El Sofista” de Platón que hace Heidegger en la presentación de *Ser y Tiempo*. También la pregunta misma ha requerido la atención de aquellos pensadores que se embarcan en esta tarea, pues “Elaborar la pregunta por el ser indica que no se dispone de una respuesta a esta pregunta, y que no se trata tampoco de

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 28.

² NAUGHTON, Virginia / ALBANO, Sergio. *Martin Heidegger: Génesis y estructura de Ser y Tiempo*. Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 35.

³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 23.

responder a ella inmediatamente”⁴. Entonces ¿Qué dificultad se encuentra en plantear, revisar y replantear la pregunta por el ser?

Históricamente la pregunta ha tratado de responderse de una manera común, esto es, preguntar por aquello que un ente es. Las preguntas comunes, las más cotidianas, tienen por objetivo encontrar una respuesta unívoca y concreta sobre el ente cuestionado. “¿Qué es un libro?”, “¿Qué es aquél artefacto?” Siempre esperando una respuesta óptica que satisfaga en la inmediatez la necesidad de explicación sobre el determinado ente en cuestión.

Un preguntar como éste, a todas luces, resulta si se quiere llegar a aquel sentido que la palabra “ser” guarda. El sentido de la pregunta por el ser es un interrogar que supone una investigación, misma que siempre estará guiada por aquello que es interrogado, según Heidegger: “Todo preguntar implica, en tanto preguntar por..., algo puesto en cuestión [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado [*ein Be-fragtes*].”⁵ Entonces lo preguntado consta siempre de una búsqueda a la que le corresponde lo puesto en cuestión y lo interrogado, tal búsqueda está siempre guiada y orientada por lo que se busca desde la pregunta. Esta forma de proponer el sentido de la pregunta por el ser conforma la estructura de la pregunta misma y es necesario establecerla de tal modo pues según Naughton y Albano:

... la clave del preguntar acerca del ser reside en aquello que “guía” y “orienta” a la pregunta misma. En efecto, si la pregunta se deja orientar por la ontología o la metafísica tradicional, no hará sino reencontrar en la respuesta a los mismos postulados de base que la inspiraron. La pregunta que interroga por el ser debe ser formulada “por fuera” de toda concepción o doctrina del ser.⁶

Esto pone de manifiesto que la pregunta que interroga por el ser del ente cobra dimensiones ontológicas desde su edificación, algo que será abordado

⁴ MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 23.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 28.

⁶ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 44.

adelante en esta investigación. Igualmente el replantear la pregunta es fundamental en la búsqueda del sentido del ente que interroga y debe poder replantearse desde fuera del sistema filosófico tradicional para no caer en los equívocos que la han llevado al olvido.

La tradición ontológica ha enfrasado la mera pregunta en una simplicidad habitual y la ha rodeado de prejuicios, concretamente tres para Heidegger, que pretenden adjudicarle un supuesto carácter innecesario: “1. El “ser ” es el concepto “más universal” [...] 2. El concepto de “ser ” es indefinible [...] 3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo.”⁷

Sobre estos prejuicios, los autores de *Génesis y estructura de Ser y Tiempo* argumentan que se han convertido en un círculo aporético en el que ha caído la pregunta por el ser y la superación de tal círculo “consiste en la “apertura” hacia un preguntar orientado por aquello que se pregunta. Tal como hemos visto, la “cuestión del ser” forjada en la ontología antigua no se dejaba orientar por lo “interrogado” [*ein Befragtes*] en ella, sino que se orientaba en dirección a una serie de postulados o prejuicios”⁸. Esto indica que la pregunta formulada desde postulados medievales vela el objetivo fundamental de lo interrogado y encubre con la pregunta misma aquello que debe ser buscado.

Y es que antes de tantear la pregunta por el ser, debe considerarse primero el planteamiento de la pregunta que interroga por el ser, esto es que la pregunta debe replantearse como pregunta que interroga por el ser del ente que la formula, una pregunta que interroge por su sentido más que por su concepto pues los prejuicios ya mencionados evocan al ser como un ente difuso, dotado a veces con características ónticas y algunas otras como entidad misma. Encerrar al ser como concepto, entidad e inutilidad intelectual lo torna en un término, cuanto menos, nebuloso no sólo en la concreción de su respuesta, sino también en su pregunta misma. El hecho de que se ha (mal)entendido al ser como un concepto más en el ancestral sistema filosófico

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. p. 26-27.

⁸ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 41.

incita a Heidegger a replantear la pregunta por el ser, que tradicionalmente precomprende al ser como ente, ahora en forma de una búsqueda por el sentido del ser del ente.

Heidegger no invita a una vuelta a la pregunta por el ser, sino a repetir la pregunta incitando la búsqueda del sentido del ser del ente que puede plantear la interrogación, esto quiere decir que aquellos quienes pueden preguntarse por su ser deben interrogar ahora por el sentido del mismo. Repetir la pregunta por el ser, significa tomar en cuenta que aquello por lo que se interroga, es el sentido del ser del ente que emprende tal búsqueda. A tal ente, Heidegger lo llama Dasein: “El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico”⁹.

Siendo esto así, ¿Qué propósito tiene el repetir la pregunta? ¿No es acaso que ésta ha construido la tradición filosófica desde su instauración? ¿Por qué sería necesaria la repetición de la pregunta más insondable en la historia de la Filosofía? Para Heidegger tal pregunta no necesita únicamente repetición sino consideración, la más alta consideración en la tarea de la Filosofía. Repetir la pregunta que interroga por el ser, entonces, tiene como propósito elaborarla desde la búsqueda del sentido del mismo y siempre fuera de la historia tradicional.

Teniendo en cuenta que la pregunta tradicional se hunde en la metafísica antigua y la sustenta hasta nuestros días, es necesaria la repetición de la pregunta con el fin de comprender la historia misma para reapropiarla desde su situación entendiendo ésta como la vida, en su facticidad, del ente que pregunta por su ser; “comprender no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación.”¹⁰

Tales consideraciones merecen una dilucidación particular con la

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

finalidad de llevar a cabo la tarea de pensar, repetir y elaborar la pregunta que interroga por el ser, misma tarea que ocupa esta parte de la investigación.

¿Qué significa entonces replantear la pregunta que interroga por el ser? En una primera instancia significa destruir la tradición metafísica que propone al ser como concepto, pues Heidegger señala que: “La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia.”¹¹ Lo que quiere decir que la forma en la que se accede en nuestros días al estudio del mundo parte siempre desde esa tradición metafísica. Entonces la tarea de la destrucción de esa historia implica también la destrucción de la historia de la Filosofía que, para el filósofo alemán, compone igualmente la historia misma del hombre. Aquel ente que puede preguntar por el ser lo ha hecho desde la Filosofía, el objetivo de toda investigación filosófica es el Dasein mismo. “De este modo, tiene lugar el retroceso de la pregunta por el Ser en general a la pregunta por el ser del Dasein. El acceso al ser en cuanto tal tiene que realizarse por medio del ser del Dasein.”¹²

Si el pensador de Friburgo está en lo correcto ¿Qué lugar ocupan el Dasein, el interrogar, la pregunta y la tradición histórica de la Filosofía en la renovada pregunta por el ser? Para que cada pieza encaje en su sitio es pertinente revisar el método que Heidegger usará al momento de establecer la pregunta por el ser como pregunta por el sentido del ser del Dasein.

Martin Heidegger es bien conocido por sus aportaciones a la Hermenéutica que prevalece hasta hoy en día, sin embargo, la forma de pensarla como propone el pensador de la Selva Negra no se limita únicamente a una interpretación de textos, ¿Interpretación de qué entonces? La Hermenéutica heideggeriana se dirige a la interpretación de la situación, es decir de la facticidad, esta hermenéutica de la situación que hace inteligible la

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 63.

¹² MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 24.

historia, el pasado, incluyendo, claro, la historia de la filosofía que tendrá como centro de investigación al ente que puede replantear la pregunta por el ser, esto a través de conjuntar tal interpretación con el método fenomenológico heredado de Husserl que vuelto ahora una hermenéutica fenomenológica, se convierte en el modo en el cual se aborda la investigación dirigida a pensar el ser; así pues, en sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger menciona que “La correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente, a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación”¹³. ¿A qué se refiere entonces esta interpretación de la situación? A la forma en la que accedemos al mundo siempre de manera interpretativa, haciendo que lo interpretado revele claramente la situación en la que habitamos y pensamos el mundo.

¿Qué función tiene esta Hermenéutica fenomenológica en el replanteamiento de la pregunta que interroga por el ser y, más aún, en la tarea de la destrucción de la historia de la filosofía?

La historia de la filosofía es, en sí misma, la historia del hombre. “Toda investigación —y no en último término la que se mueve en el ámbito de esa pregunta central que es la pregunta por el ser— es una posibilidad óptica del Dasein.”¹⁴. Así, cualquier investigación filosófica tiene como horizonte el ente que la aborda, como ya se ha expresado antes, la investigación filosófica tiene como objetivo al Dasein. Así es como se pone de manifiesto que la investigación filosófica siempre es una búsqueda del sentido del ser del ente “Por consiguiente, la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y sólo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a cuestiones dignas de ser pensadas en su simplicidad”¹⁵.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Op. Cit., p. 30.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 43.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Op. Cit., p. 32.

El modo en que Heidegger entiende la historia, como historia de la filosofía, nada tiene que ver con la disciplina que se ha encargado de rodear al ser de conceptos, prejuicios y definiciones que enmascaran su sentido, tornándolo en uno de tantos términos existentes a lo largo de la tradición, por lo que: “Si se quisiera escribir una historia del ser, ésta no sería sino la historia de las desviaciones que experimentó su concepto, desde la ontología y la metafísica antiguas hasta la recuperación hegeliana del ser como lo “universal indeterminado”.¹⁶ Y tales desviaciones conducen a la historia de la filosofía, como historia de la investigación del ser, a entenderse a sí misma como un complejo sistema metafísico en el que se introduce concepto tras concepto con el fin, no intencionado, de volverse una tradición dictatorial con la prerrogativa de definir al ser o proclamar la inutilidad del mismo. Una tradición

...que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno.¹⁷

El encubrimiento que la historia de la filosofía construye hace de su investigación un objetivo oculto por sí misma y entonces el ser “... permanece impensado en el preguntar tradicional por el ser del ente, en beneficio del ente, pues a este preguntar se oculta, según Heidegger, lo propio del ser. Pensar lo impensado, esto es, el ser a partir de él mismo”¹⁸. ¿Cómo lograr pensar lo impensado, pensar al ser desde el ser sin obviar, negar ni dejar de lado la tradición aunque sí rehaciéndola y repitiéndola desde un pasado que permita su reapropiación? Desde la destrucción.

Si todo preguntar y toda investigación filosófica lleva a pensar al ser, en

¹⁶ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁸ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 21.

tanto que investigación fuera de una tradición con unos parámetros previamente establecidos, entonces la historia de la filosofía no debe encubrir su sentido mediante conceptualizaciones o sistemas arcaicos y llenos de prejuicios, ya que:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser.¹⁹

Y tal destrucción es necesaria con el fin de reinterpretar la historia para tornarla en un pasado factible de ser reapropiado. Una destrucción así no representa la negación de la historia del hombre, en tanto investigación antropológica; la destrucción remite al afán de una reconstrucción de la tarea de preguntar por el ser, esta vez, en tanto ser del ente. La destrucción no sólo tiene como objetivo la historia de la filosofía, sino también al Dasein que es tal historia, tal objeto de investigación, esto con el fin de reapropiarse de su historia por el presente.

La destrucción de la tradición, o de la historia de la filosofía como historia de la investigación del hombre por el hombre mismo, debe realizarse desde una perspectiva renovadora, nunca pensando que la historia de las investigaciones que han cuestionado al hombre como objeto de la ciencia han sido infértiles o innecesarias, pues toda investigación que haya, hasta entonces, podido hacerse, tiene la premisa de poner su mirada en el ámbito particular que tal búsqueda requiera:

Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, [...] La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito positivo; su función negativa es sólo implícita e indirecta.²⁰

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 46.

²⁰ *Idem.*

Historia, entonces, no se refiere al sistema de relatar hechos sobre una temporalidad con pretensiones objetivas, más bien supone la tarea de pensar la historia del Dasein en tanto pasado apropiador, de esta forma al entenderla de otro modo:

La consecuencia será que el Dasein, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente “objetiva”, ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo²¹.

Tal Historia es reapropiada por medio de la interpretación de la situación que lleva a pensar la Historia, tradicionalmente disciplinar y objetiva, ahora como una Historia mediante la cual se comprenda un sentido situacional. Como se establece en el ya citado Informe Natorp: “La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente”²². Así la historia, como historia de la filosofía, se convierte en la historia que ha traído al hombre a su situación actual, esto sin establecer ningún juicio de valor, y es por lo que la situación de la interpretación en sentido hermenéutico fenomenológico, tiene como tarea el análisis de la historia de la filosofía, esto obedece a que la filosofía se ha enclavado en la tradición ontológica, en la que el ser termina convertido en ente y el ente que puede preguntar por el ser se torna también en un objeto de estudio antes que en el interrogante mismo.

Aquí radica la necesidad de la destrucción de la tradición que insiste en ver y equiparar al ser con un ente, precomprendiendo que “existe” un ente identificado como “el ser”. Y la forma de cumplir con la tarea de la destrucción es sólo asequible mediante el método adecuado que permita no sólo interpretar la historia, sino también acceder a la vida fáctica del Dasein desde el pensamiento, el autor de las “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles” apunta que:

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Op. Cit., p. 30.

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación [...] se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje. La Hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción.²³

La fenomenología hermenéutica de la facticidad trata de esclarecer el modo en el que el Dasein comparece en el mundo, nada en ella escapa a su carácter fáctico pues de ser así volvería al círculo vicioso instaurado por la tradición metafísica ancestral. Además, su tarea no solo consiste en un análisis teórico de la vida humana en un sentido no biológico, sino en entender las formas en las que el Dasein habita, siempre desde la interpretación del sentido del ser, logrando esto previa destrucción de la historia que le invitaba a entender al ser como un ente. Así, Heidegger argumenta que:

Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta.²⁴

La destrucción de la tradición convierte a Martin Heidegger en aquel personaje que demuele la historia de la metafísica como historia de la filosofía, como historia de una pregunta que vela al ser del ente que la cuestiona, un ser que para ella es un *algo* o un *alguien*, y esto queda expuesto en su texto de 1927: “...lo cierto es que Ser y Tiempo constituye la respuesta más radical a la cuestión del ser planteada en el seno de la llamada filosofía de la modernidad y una restitución de lo estrictamente filosófico por sobre las objetivaciones de la realidad y del ser propuestas por las ciencias positivas.”²⁵

²³ *Ibid.*, p. 51.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 50.

²⁵ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 18.

Es esta una de las razones que sitúan a Martin Heidegger como uno de los más grandes pensadores del siglo XX, pues devuelve a la filosofía a sus raíces, a lo fundamental que es la pregunta por el ser. Y esta no es una pregunta cualquiera, sino la que busca el sentido del ser de quien la interroga.

Pero esta pregunta ha sido enterrada por la historia de la filosofía, misma que ha hecho entender que hay un ente llamado "ser", lo que anima a Heidegger a establecer una destrucción de esa historia que nunca se plantea fuera de la filosofía misma y ese es su gran mérito: la destrucción ocurre al establecer la tarea de una repetición de la pregunta por el ser, es decir, volviendo a la filosofía, no destruyendo ésta sino destruyendo aquello que ha encubierto su sentido, he ahí la radicalidad a la que se refieren Naughton y Albano pues en una era en la que el positivismo busca y da respuestas, Heidegger se atrevió a repetir la pregunta fundamental entendiendo que es ésta la que podrá guiar el sentido de todo preguntar desde la filosofía misma.

Es por esto que tal destrucción no refiere a una cuestión negativa, no se destruye la historia de la filosofía porque no agrade o no se esté de acuerdo con ella, se destruye porque es la forma de resarcir los equívocos que han ocultado el sentido que ha debido tener toda investigación filosófica.

Sin embargo no basta con denunciar el camino erróneo que toma la historia de la filosofía pues la tarea de la destrucción de la tradición no se limita a esto simplemente, ya que Heidegger también piensa en cómo abordar la pregunta que interroga por el ser desde aquél ente que la puede formular, es decir, si es el Dasein quien interroga, entonces se deben establecer las características ontológicas que le otorgan a éste las facultades para plantear tal interrogante.

De este modo, y atendiendo a la tarea de la destrucción, debe esclarecerse que hay un ente con la primacía sobre la pregunta que interroga por el ser, evidentemente, tal ente es Dasein y es él quien puede replantear la pregunta que ocupa esta investigación además de dar con el sentido del ser del ente, que es él mismo, a través de su existencia. Por tanto los caracteres que lo constituyen deben ser mostrados y analizados.

1.2. Estar-en-el-mundo, la caída y la angustia.

La pregunta que interroga por el ser, se ha visto, tiene que repetirse en aras de rescatar de su olvido al ser mismo y dar entonces con la pregunta fundamental de la Filosofía, que siempre, por antonomasia, ha debido tener como propósito tal investigación. Alcanzar este objetivo sólo será posible mediante la destrucción de la historia de la tradición filosófica que ha objetivizado al ser tornándolo en un ente. Así, tal tradición ha logrado poner en entredicho al ser del ente que puede encargarse de la tarea de la repetición de la pregunta y aún más, plantearse de inicio.

Ahora bien ¿Quién es este ente? Como se ha mencionado antes, Heidegger le denomina Dasein y es el ente al que hay que cuestionar por su ser. Sin embargo, antes de acceder al sentido del ser del Dasein, mediante una fórmula sencilla de preguntas y respuestas comunes en su simplicidad, habrá que revisar la analítica que pertinentemente traza Martin Heidegger en la primera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* con la finalidad de develar el sentido de la existencia del Dasein en su totalidad. Es de este modo que el pensador alemán señala puntualmente que: “Lo primariamente interrogado en la pregunta por el sentido del ser es el ente que tiene el carácter del Dasein. En su fase preparatoria, la analítica existencial del Dasein necesita, por su índole peculiar, de una exposición a grandes líneas y de una delimitación frente a investigaciones aparentemente paralelas”.²⁶

La analítica existencial entonces, en su afán de develar al Dasein en su carácter ontológico y existencial, necesita desligarlo previamente de toda concepción disciplinar que lo mantenga conceptualizado como objeto en relación con un sujeto. Una vez entendido el Dasein fuera de todo parámetro tradicional, la analítica existencial deberá esbozar el esquema del Dasein en su totalidad para así dilucidar al ente que pregunta por su ser. Sobre esto, Heidegger manifiesta que:

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 65.

La analítica existencial del Dasein contribuye a promover una tarea cuya urgencia es apenas menor que la de la pregunta misma por el ser: poner al descubierto aquel apriori que tiene que ser visible si la pregunta “qué es el hombre” ha de poder ser filosóficamente dilucidada. La analítica existencial del Dasein está antes de toda psicología, de toda antropología y, a fortiori, de toda biología. Al deslindarlo frente a estas posibles investigaciones del Dasein el tema de la analítica puede circunscribirse con mayor precisión.²⁷

Dejando de lado las concepciones científicistas que pretenden definir al hombre desde características que pareciesen “puestas en él”, el desarrollo de la analítica existencial heideggeriana tiene como tarea develar al ente con la primacía por la pregunta por el ser. Así: “Por medio de dicho desarrollo Heidegger quiere realizar la determinación de una ontología fundamental (Fundamentalontologie) como una analítica existencial del Dasein. Busca en ella un fundamento para la comprensión del ser.”²⁸

Si se ha mencionado que hay un ente que tiene una primacía con respecto a la pregunta que interroga por el ser, Heidegger apunta que “A este ente lo designamos con el término Dasein. [...] el Dasein mismo se destaca frente a los demás entes. Por lo pronto, será necesario aclarar en forma provisional este carácter eminente del Dasein.”²⁹ ¿Qué eminencia hay en el carácter del Dasein que es necesaria una analítica de su existencia para poder acceder a la pregunta por el ser? Tal ente tiene la peculiaridad de la existencia, misma que deberá descubrirse en su relación coperteneciente con la facticidad del mundo. Si Dasein es existente habrá que concebirlo en un plano fáctico que no podrá entenderse sin él, ni él sin tal escenario.

Si se requiere plantear al Dasein en tanto ser-en-el-mundo, hay que entenderlo al mismo tiempo dentro de su cotidianidad, esto dado que “Heidegger sitúa la pregunta que interroga por el ser en la cotidianidad misma, en la facticidad del Dasein, y esto no sólo responde a una necesidad metodológica de su proyecto, sino a la necesidad de partir del ente mismo por

²⁷ *Ibid.*, p. 70.

²⁸ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 27.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 34.

fuera de toda especulación o doctrina preconcebida.”³⁰ Esta necesidad parte desde el desligue de Heidegger conforme a la tradición, pues de lo contrario, una analítica del Dasein sería imposible con vistas a plantear una tácita diferencia ontológica, que dilucide al ser por sí mismo y al ente como tal.

Entonces, atendiendo al Dasein como poseedor de una primacía ontológica se puede decir que: “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser.”³¹ Dasein no sólo es un ente por sí mismo que haya sido “puesto” en el mundo, su comparecer en él lo dota de una primacía en tanto ente que, entre otros entes: es existente; y la relación con su ser implica la copertenencia con el sentido del ser que es él mismo, poniendo de manifiesto tal relación, no hay algo que pueda considerarse “binomio” entre Dasein y su ser, sino una coimplicación que le otorga una primacía en su sentido ontológico. Esto es que “El Dasein tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía óptica: el Dasein está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía ontológica: en virtud de su determinación por la existencia, el Dasein es “ontológico” en sí mismo.”³²

La analítica existencial tiene también como tarea entender al Dasein desde su facticidad como su habitar en el mundo. Tal analítica es necesaria para entender la totalidad del Dasein en su existencia y “Su carácter «fundamental» radica en realizar un análisis del Dasein por medio del cual él descubra su ser, al poner en libertad las estructuras fundamentales de la existencia”³³. Estructuras que no deberán nunca evocar características ópticas que hayan sido añadidas al Dasein ni disciplinar ni científicamente desde cualquier terreno moderno o positivista, pues si se quiere establecer la analítica

³⁰ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 44.

³¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 35.

³² *Ibid.*, p. 36.

³³ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 27.

existencial también como destrucción de la tradición antropológico/filosófica “...el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media. En esta cotidianidad no deberán sacarse a luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser.”³⁴ Para entonces acceder al ente que pregunta por su ser desde su propio sentido tanto óntico como ontológico, sin embargo:

La analítica del Dasein así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites. Ella no puede pretender entregarnos una ontología completa del Dasein, como la que sin duda debiera elaborarse si se quisiera algo así como una antropología “filosófica” apoyada sobre bases filosóficamente suficientes.³⁵

La tarea de acceder al Dasein en su totalidad mencionada previamente no tiene por cometido ni significación agotar plenamente al Dasein en todo sentido pues esto equivaldría a definirlo y, entonces, al proveerlo de una definición se caería nuevamente en el error de conceptualizar al Dasein humano, entonces una “ontología completa”, a diferencia de una analítica existencial, buscaría dar fin a la posibilidad que es el Dasein mismo mediante el acto de entenderlo sólo ónticamente. “La función que cumple la analítica existencial es pues llevar a cabo la operación de desocultamiento y de descubrimiento bajo las cuales comparece el Dasein [...] no se trata de una elucubración ontológica fundada en alguna doctrina del ser preconcebida,”³⁶ como lo explican Naughton y Albano, pues debe establecerse que acceder al Dasein en su totalidad desde la analítica existencial implica develar los caracteres de propiedad e impropiiedad que lo constituyen.

Al establecer el desarrollo de la analítica del Dasein, Heidegger da el primer paso del análisis preparatorio del Dasein también ontológicamente: “En

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 41.

³⁵ *Idem.*

³⁶ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 58.

este texto dicho ente es destacado frente a todo otro ente, pero su desligamiento de todo lo que no es él mismo llevaría a pensar que con ello se trata de retrotraerlo a la introspección de sí mismo.”³⁷ Y el propósito real no es presentar al Dasein desde un ensimismamiento o desde un “yo” psicologista e individual, sino desde su constitución ontológico-existencial tomando en cuenta siempre que el Dasein es existente. Así pues, “...usaremos siempre para el término existencia la expresión interpretativa estar-ahí [Vorhadenheit] y le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al Dasein.”³⁸ Esta es pues la primacía óptica que atesora este ente. Y habrá que atender siempre a su carácter ontológico también.

¿Cómo entonces se pueden conciliar ambas formas del Dasein de comparecer en el mundo y que constituyen fundamentalmente su habitar en él? ¿Es acaso que más que conciliar características se trata de comprenderlas en un carácter coimplicativo?

Desde su sentido fáctico, Dasein es ontológico y óptico en su existencia, esto no debe entenderse como una dualidad pues ambos constituyen, no separadamente, al Dasein como tal y la forma en la que se presentan en su cotidianidad es accesible desde su propiedad e impropiidad al momento de analizar su existencia.

Entonces “La “propiedad” e “impropiidad” se refieren ambas a los modos de ser del Dasein en su facticidad, ya sea que éste se adueñe de sus posibilidades, o bien no la tome “entre manos”.”³⁹ Pero aún cuando se fundamenten estos modos de ser del Dasein, es necesario el análisis puntual de cada uno, nunca perdiendo de vista que el otro es necesario para entender al ente ya mencionado en su totalidad existencial. Así pues, ambos modos son posibilidades mediante las cuales el Dasein es. Aún así, como apunta Carlos Másmela:

³⁷ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 31.

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 67.

³⁹ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 60.

El Dasein se comprende a partir de su posibilidad más propia. Ésta es la más propia por cuanto se arraiga en la relación en la que al Dasein le va su ser y concierne, por tanto, a su existencia. Se trata en ella de una posibilidad existencial (existencial), esto es, de una posibilidad constitutiva del ser del Dasein⁴⁰.

Propiedad e impropiiedad, en tanto modos de ser del Dasein, se develan en la facticidad de su ser. Heidegger señala que:

...el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. [...] Ambos modos de ser, propiedad e impropiiedad —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Impropiiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces.⁴¹

1.2.1. La disposición afectiva.

Para entender cómo el Dasein se muestra en la facticidad, mediante sus modos de ser como propiedad e impropiiedad, es conveniente exponerlo desde su estar-en-el-mundo. Una estructura que, si bien se compone de tres elementos, no debe entenderse por separado. A razón de esto, Másmela sostiene que: “La unidad de la estructura trimembre presente en Ser y Tiempo bajo diferentes aspectos, constituye un todo que Heidegger tematiza y consolida en el transcurso de la obra. Por eso, habrá que pensar la idea de totalidad con respecto a los diferentes momentos de su estructura trimembre.”⁴² “Estar-en-el-mundo”, como apunta el comentador, es una estructura trimembre ya que consta de los elementos: “en-el-mundo”, “ente” y “estar-en”, de este modo no se incurre en una separación de tales elementos, esto debido a que

⁴⁰ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 34.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 68.

⁴² MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 36.

“La expresión compuesta estar-en-el-mundo indica, en su forma misma que con ella se mienta un fenómeno unitario. Lo así primariamente dado debe ser visto en su integridad. La irreductibilidad a elementos heterogéneos no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos.”⁴³ Ya que cada uno de estos elementos compone la estructura general del habitar del Dasein en el mundo, cabe ahora formular un análisis general que posteriormente pueda abrir a la presente investigación una parte substancial de la analítica existencial del Dasein.

Así pues, Virginia Naughton y Sergio Albano, a grandes rasgos, aclaran la naturaleza de cada uno de los elementos que componen la estructura en la que se muestra el Dasein:

1. El “en-el-mundo”: designa a la estructura ontológica del mundo a partir del carácter de mundaneidad.
2. El “ente”: responde a la pregunta por el “quién es” en la cotidianidad media del Dasein.
3. El “estar-en”: designa a una forma espacial de habitar el “mundo” la cual difiere del modo de encontrarse propio de los entes intramundanos. El “estar en” designa a una constitución de ser del Dasein y constituye un “existencial”.⁴⁴

Mundaneidad entendida siempre bajo el sentido de mundo en el que habita el Dasein [§14-18 de *Ser y Tiempo*] y que entiende al mundo en su carácter ontológico en el que éste y Dasein se copertenecen. Entonces, ser-en-el-mundo es una estructura en la que, por su constitución, se abren como posibilidad la propiedad y la impropiiedad del Dasein que, en el mundo (ontológico, y primer elemento de ser-en-el-mundo) y en tanto que ente (segundo elemento), está-en (tercer elemento); esto es, habitando en su espacialidad ontológica. Estar-en-el-mundo es la forma en la que el Dasein, como existente, habita el mundo ontológico, esto sin perder de vista que puede hacerlo según los dos modos de ser como propiedad e impropiiedad de sí mismo, sin que la impropiiedad se entienda en un sentido negativo ni inferior.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 79.

⁴⁴ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 62.

Siendo de esta forma y atendiendo al ser-en-el-mundo de manera integral, queda develar de qué modo es que esta estructura constituyente del Dasein se abre a él en la facticidad. El primer indicio que en *Ser y Tiempo* deja ver Heidegger como modo de abrir este ser-en-el-mundo por el cual el Dasein se comprende es la disposición afectiva, acerca de ella Naughton y Albano mencionan que: “Bajo este término se designa al estado de ánimo o “temple anímico” y se refiere al “modo de encontrarse” el Da-sein en lo cotidiano. La disposición afectiva [Befindlichkeit], desde el punto de vista óntico, constituye lo más conocido y por medio de aquel estado, el Da-sein queda “expuesto”.⁴⁵ La disposición afectiva entonces se muestra como la forma más cotidiana y familiar del Dasein en su habitar el mundo. Es decir, su ser-en-el-mundo se abre mediante la forma en la que Dasein comparece cotidianamente en el mundo ontológico y cómo según está, y no se refiere Heidegger con esto a otra cosa que el estado de ánimo según el cual el Dasein se encuentra:

El estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su “Ahí”. En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [Dasein] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo.⁴⁶

Sin embargo no es suficiente para el Dasein con ‘tener’ o ‘estar’ en cierto estado anímico para entender la apertura de su estar-en-el-mundo propia o impropriamente, pues para esto es necesario el temple anímico que pueda abrir el mundo que habita Dasein.

El temple anímico entonces es la manera que, de facto, muestra la disposición afectiva, en palabras de Ángel Xolocotzi: “Así como el temple es, así el temple dispone. Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple, y viceversa; el temple no es otra cosa que el carácter óntico de la disposición afectiva”⁴⁷ el temple, entonces, está siempre

⁴⁵ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 105.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 159.

⁴⁷ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2011, p. 76.

abierto a la disposición afectiva pues es el modo en el que ésta se manifiesta, así, la disposición afectiva se muestra en la facticidad mediante el temple. Con esto se entiende que la disposición afectiva "...no sólo caracteriza ontológicamente al Dasein, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial."⁴⁸ Importancia que radica en mostrar, mediante tal disposición, la apertura del ser-en-el-mundo del Dasein según sus modos de ser tanto propio, como impropio y que determinarán una parte básica en la analítica del ente que pregunta por su ser: Dasein.

Aunque fuera suficiente lo hasta ahora expuesto como una forma definitiva de plantear al Dasein, quedarían aún muchos cabos sueltos. Si bien Dasein comparece en el mundo de manera ontológica ¿Cómo es que ha llegado a él? Desde el terreno meramente óntico, la respuesta sería asequible "... Sin embargo el Da-sein desconoce su procedencia y dirección, y tan sólo experimenta el "que es" tal como se hace patente en el Ahí como lo "ya abierto". Heidegger caracterizará a este desconocimiento de esta procedencia y direccionalidad de lo abierto en el estado de ánimo: "estado de arrojado".⁴⁹ En el cual el Dasein advierte la entrega a sí mismo en la facticidad. Esta condición de arrojado no implica que este ente ha sido únicamente "puesto en el mundo" como un intramundano fabricado y óntico. El Dasein está arrojado como un proyecto, una proyección en la que le va su estar-en-el-mundo, su habitar existencial; un proyecto que sitúa al Dasein en su situación ontológica, su Ahí. Sobre esta condición de arrojado, Heidegger apunta:

Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el "que es", es lo que llamamos la condición de arrojado [Geworfenheit] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí. El término "condición de arrojado" mienta la facticidad de la entrega a sí mismo. El factum de "que es y tiene que ser", abierto en la disposición afectiva del Dasein, no es

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 163.

⁴⁹ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. Op. Cit., p. 105.

aquel “que [es]” que ontológico-categorialmente expresa el carácter de hecho, propio del estar-ahí.⁵⁰

Entonces la disposición afectiva, expuesta con anterioridad, es la que muestra al Dasein en su condición de arrojado, ella es el modo existencial en el que Dasein se entrega al mundo, esto quiere decir que es la manera en la que la copertenencia entre el Dasein y el mundo se muestra, si éste ente habita el mundo es mediante tal carácter, asimismo es como se accede al Dasein en su facticidad. “La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese Dasein al que en su ser le va este mismo ser. El Dasein existe fácticamente.”⁵¹ Su existir lo devela la disposición afectiva que ha hecho patente su condición de arrojado.

Dasein es existente en un sentido ontológico, esto se constata en la facticidad mediante su condición de arrojado, misma que es mostrada por el temple anímico que abre su ser-en-el-mundo entendido como una estructura única a partir de sus elementos. Ahora bien, ¿Qué es lo que posibilita el proyectarse del Dasein en su condición de arrojado? Para que el Dasein en su facticidad pueda entenderse en tal estado es necesaria la comprensión, pues es “... lo que le permite al Dasein “proyectar” su ser en dirección hacia múltiples posibilidades, y donde el “proyectar” es una de las formas que adopta el “poder ser”.⁵² Así pues, el Dasein como proyecto, como ente en un arrojado, dispone de la comprensión para dirigirse como proyecto hacia la posibilidad que es él mismo, tal posibilidad entendida como su poder-ser. En palabras de Heidegger:

Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el Dasein “ve” posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 159.

⁵¹ *Ibid.*, p. 201.

⁵² NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 113.

templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al factum de la condición de arrojado en el Ahí.⁵³

Y es la comprensión la forma en la cual el Dasein puede tomar para sí mismo sus posibilidades. Este ente, por sí mismo, es entonces posibilidad. “El Dasein se comprende a sí mismo en el proyecto como su poder-ser. En el poder-ser proyectante del Dasein es primariamente ser-posible. Gracias al proyecto el Dasein se comprende en la posibilidad que es él mismo.”⁵⁴ Aunque tal posibilidad con respecto a lo que Dasein es en sentido afectivo se muestra en su Ahí, también las posibilidades pueden ser tomadas o no por él. El comprender de dicho ente abre el sentido en el que es en su sentido más propio y esto es siempre desde su condición fáctica de arrojado. Sin embargo, fuera de ese sentido propio de ser del Dasein, ¿Es posible que él mismo siga en la comprensión de su estar-en-el-mundo desde la impropiedad?

1.2.2. La impropiedad y la caída.

La impropiedad no mienta en un sentido negativo una característica óptica del Dasein. Al contrario, el sentido de impropiedad es también una forma de ser-en-el-mundo en la que Dasein comparece igualmente, sin embargo lo hace desde su estadía en el mundo óptico, este fenómeno es identificado por Heidegger como la caída [Verfallen]. Y nunca supone un agravio al Dasein si es que se pretendiera entender semánticamente tal palabra en un conjunto de características nocivas. ¿Qué es lo que constituye este fenómeno mediante el cual el Dasein ‘cae’ en el mundo óptico? Hay para Heidegger tres elementos que componen la caída como fenómeno implícito en el ser del Dasein y que suponen su impropiedad:

Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 171.

⁵⁴ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 39.

Dasein es cotidianamente en su “Ahí”, es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo. En cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no son algo que está-ahí en el Dasein, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la caída [Verfallen] del Dasein⁵⁵

La cotidianidad del Dasein en la facticidad se refiere precisamente a eso, el fenómeno de la caída debe ser visible desde el plano más familiar y cotidiano del Dasein, esto es, en el mundo con sentido óntico. La habladería, la curiosidad y la ambigüedad son modos en los que el Dasein familiarmente está-en-el-mundo. Sin tomarlos como efectos perjudiciales son sólo un modo más en el que el Dasein habita el mundo. Sin percatarse necesariamente de su condición, “El Dasein está siempre “caído” en el mundo en el cual “se ocupa”. El estado de la caída designa el “absorberse” en el co-estar y en la co-existencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad”⁵⁶. Este modo de ser del Dasein, si bien ocurre en la impropiedad, también lo constituye como ente existente, pues es la prueba más fehaciente de su facticidad al comparecer en el mundo, en sentido óntico, al que cae y se sumerge en él, en sus problemas, asuntos, intereses y demás ocupaciones que, para este caso, pueden ser estudiadas por diversas disciplinas igualmente ónticas.

Es por eso que: “Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el destino más íntimo que afecta a la vida fáctica. La manera de asumir este destino [...] debe considerarse como un elemento constitutivo de la facticidad”.⁵⁷ Pues no es sólo que el Dasein esté enclavado en tal mundo, sino que la forma de comparecer en él es la que pone su Ahí en la facticidad. Así el Dasein, desde la impropiedad, también habita el mundo en el fenómeno de la caída. La posibilidad del Dasein es propensa a la caída, que es necesaria pues él, se apropia de sí mismo en el comprenderse, su modo de ser-en-el-mundo más propio es, precisamente, desde la comprensión y la disposición afectiva que son la clave de la apertura del estar del Dasein. En otras palabras, la

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. p. 197-198.

⁵⁶ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. Op. Cit., p. 115.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Op. Cit., p. 39.

comprensión, como apertura, se da en la propiedad del Dasein, misma a la que no se llegaría sin una previa estadía en la caída.

Sin embargo la caída es también otro modo de ser del Dasein, en este caso, por medio de la impropiedad, en palabras de Heidegger: “En la caída no está en juego sino el poder-estar-en-el-mundo, aunque en el modo de la impropiedad. El Dasein sólo puede caer porque lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva.”⁵⁸. Entonces, el modo de ser del Dasein en la propiedad es en el que puede comprenderse, siempre ontológicamente, es por eso que la apertura de su ser-en-el-mundo, como comprensión ocurre cuando se está en la propiedad. Esto implica también que Dasein no es propiamente él mismo en la cotidianidad del mundo ocupacional de la caída. “Su sí mismo se refugia en el uno irresoluto, dominado por el nadie y guiado por las habladurías de lo que se dice. Para poder ser sí-mismo, el Dasein tiene que liberarse del sí-mismo perdido en la impropiedad”⁵⁹ que vela su habitar propiamente en el mundo.

Para que el Dasein entonces pueda librarse de ese sí-mismo que se pierde en lo impropio debe poder entenderse en la propiedad. Siendo así ¿Qué es lo que constituye esa otra parte del Dasein según su comparecer en el mundo de forma propia? Si además de la comprensión también la disposición afectiva es determinante en abrir propiamente el estar-en-el-mundo del Dasein, habrá que exponer los caracteres constitutivos de este ente en su aspecto ontológico: La angustia como modo de apertura de la comprensión del Dasein en su estar-en-el-mundo.

1.2.3. La angustia como apertura de la comprensión del Dasein.

Antes de abordar la angustia como disposición afectiva que ayuda a

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 201.

⁵⁹ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 56.

entender al Dasein como ontológico, hay que apartarla de preceptos ónticos con los que puede ser confundida sin un previo esclarecimiento, ya que no es extraño ni difícil entender la angustia igualmente como miedo.

El miedo no equivale en ningún caso a la angustia ya que éste se concentra en un ente, muchas veces intramundano. Así pues el miedo como tal, al tener un referente óntico, vuelve ese objeto en algo que es “temible”, el miedo siempre se presenta ante algo concreto. “El ante qué del miedo [das Wovor der Furcht], lo “temible”, es en cada caso algo que comparece dentro del mundo en el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia.”⁶⁰ Poniendo esto de manifiesto no es difícil dilucidar el miedo como “miedo a algo”, algo temible que el Dasein desde su facticidad puede constatar.

Lo amenazante tiene entonces la característica de estar siempre en proximidad al Dasein, en su espacialidad en tanto que ente, cercano en el mundo de lo óntico. “El “ante qué” del miedo se muestra bajo el carácter de lo amenazante que comparece en la “cercanía” existencial del estar-Ahí del Dasein. Lo “amenazante” irrumpe en la espacialidad del Dasein y transforma lo familiar cotidiano en lo extraño e inhabitable.”⁶¹ El miedo también modifica de esta forma el modo en el que el Dasein comparece en la cotidianidad amenazándolo en su entidad. De esta forma el “ante-qué” del miedo habita en la concreción de lo ente y aquello amenazante lo será cada vez únicamente en el estado de impropiedad del Dasein. Ahora bien, si esto es así ¿Habría algo que amenace al Dasein ontológicamente en su ser más propio?

Es entonces cuando la angustia, en tanto disposición afectiva, se devela como forma de apertura del ser-en-el-mundo del Dasein. A diferencia del miedo, la angustia no se presenta de forma óntica pues su fundamento no está en ningún intramundano.

El “ante-qué” de la angustia, entonces, no encuentra un referente

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 164.

⁶¹ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 115.

concreto o fáctico y, al contrario, se instala en la indeterminación del Dasein. “El factum de la angustia como disposición afectiva fundamental del Dasein muestra un estado de extrañamiento con respecto a la cotidianidad. Cuando el Dasein se angustia, éste se aísla de su “estar-en-el-mundo”. La angustia viene a revelar al Dasein en su ser más propio a partir de aquél extrañamiento”⁶². Así la angustia muestra su carácter ontológico, además de la caída el Dasein también descubre su estar-en-el-mundo por medio de ella y es también el elemento que lo muestra en su propiedad. Dasein tiene como prerrogativa y posibilidad el angustiarse y es esto mismo, también, disposición afectiva para Heidegger:

El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; 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 el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente.⁶³

Entonces cuando Dasein se ve a sí mismo en su condición de arrojado encuentra el “ante qué” de su angustia: la indeterminación de su posibilidad una vez que se entiende como ser-en-el-mundo. Es gracias a la angustia que el Dasein se ve como existente. Así, la angustia se mueve en el plano óntico del mundo de la ocupación, la caída del Dasein, sin que esto implique que ésta sea óntica por sí misma.

Es por esto que la angustia no aparece ante la amenaza de un ente, “Por consiguiente, la angustia tampoco “ve” un determinado “aquí” o “allí” desde el que pudiera acercarse lo amenazante. El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia.”⁶⁴ La angustia, en tanto estado afectivo, presenta al Dasein en su indeterminación fuera de un

⁶² *Ibid.*, p. 108.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 213.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

plano óptico conocido y tranquilizador, es así como Dasein se comprende desde su modo de ser en la propiedad.

Ante la angustia, este ente busca nuevamente lo familiar y “Claramente, el Dasein pretende restituir la continuidad de lo simbólico interrumpida por la irrupción de la angustia como la presencia de la “nada””.⁶⁵ Sobre la nada, Heidegger no mienta una entidad conocida por tal nombre, ella es, precisamente, la indeterminación misma del Dasein ¿Quiere esto decir que el fundamento de tal ente es, en efecto, la nada? Más bien, es una referencia a que Dasein no tiene un fundamento al estar indeterminado, al percatarse de esto es cuando el “ante qué” de la angustia se hace patente, pues la nada es lo que angustia a Dasein que ve cómo su estar-en-el-mundo carece de una seguridad en lo óptico concreto. Es en tales circunstancias en las que está en juego su estar-en-el-mundo:

Aquello por lo que la angustia se angustia se revela como aquello ante lo que ella se angustia: el estar-en-el-mundo. La identidad del ante-qué y del por-qué de la angustia se extiende incluso al angustiarse mismo, porque éste, en cuanto disposición afectiva, es un modo fundamental del estar-en-el-mundo.⁶⁶

¿Qué haría de la angustia entonces un modo de ser ‘benéfico’ para el Dasein? La angustia es el temple anímico capaz de situar al Dasein en su Ahí. Dasein angustiado al fin es sustraído de su caída en el mundo óptico instaurándose en su modo de ser más propio. La angustia posibilita el estado de propiedad de Dasein. Según lo expuesto anteriormente la caída no es un fenómeno negativo, por el contrario es un modo de ser en el cual el Dasein también comparece fácticamente en el mundo y es posible en su existencia

Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no

⁶⁵ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 109.

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 210.

desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra.⁶⁷

Así la diferencia con el miedo se hace visible, la angustia muestra al Dasein en su poder-ser más propio, mientras que el miedo, al ser óntico, oculta la indeterminación del Dasein volviéndola a lo concreto. “La diferencia de la angustia con otros temples no recae en un asunto de intensidad o negatividad, ya que ésta accede al mundo en su carácter de apertura y no con miras al descubrimiento de un ente”⁶⁸. Es entonces el estado de angustia en el que se da la apertura al mundo para el Dasein, pues al estar amenazado por la indeterminación de la nada es capaz de apropiarse de sí mismo saliendo de la impropiedad que representa la caída, así se entiende en tal disposición afectiva que muestra su Ahí.

En la angustia se posibilita la comprensión que tendrá el Dasein de su estar-en-el-mundo propiamente.

1.3. El cuidado: La analítica existencial del Dasein.

Angustia y caída, propiedad e impropiedad, caracteres óntico y ontológico, no se trata de entender el pensamiento Heideggeriano como una serie de opuestos, contrarios o dualidades que dan como resultado la totalidad del Dasein como ente. Más bien es la estructura coimplicativa que constituye la analítica existencial del Dasein que está-en-el-mundo y que en su totalidad puede entenderse como el cuidado [Sorge].

Naughton y Albano, sobre esto, mencionan que “La estructura “estar-en-el-mundo”, tal como ha sido expuesta y descubierta por la analítica existencial, conforma un todo unitario cuya manifestación fenoménica fue desarrollada por

⁶⁷ *Ibid.*, p. p. 212 - 213.

⁶⁸ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p. 78.

Heidegger en la primera sección de *Ser y Tiempo*.⁶⁹ Este desarrollo puede esbozarse partiendo del estar-en-el-mundo, su estructura trimembre implica la copertenencia del Dasein con su estar ontológico en-el-mundo, mismo que no aparece arbitrariamente.

Dasein está-en-el-mundo según sus estados afectivos y también mediante su condición de arrojado, no como precipitado en el mundo, sino como una proyección misma que se da impropriamente, mediante la caída — constituida por la habladuría, la ambigüedad y la curiosidad— o propiamente — a lo que llega a través de comprenderse a sí mismo desde la angustia—. La angustia entonces, como temple afectivo, abre en su propiedad el estar-en-el-mundo del Dasein; mientras que la caída lo envuelve en el mundo de lo óptico, la ocupación que lo absorbe y lo sitúa en la impropiedad. Así es como el Dasein está arrojado al mundo y ninguno de estos caracteres es inferior al otro, ambos constituyen al Dasein y es propiamente como el ser de este ente es develando en el cuidado.

Por medio de la “angustia” el Dasein se sustrae a la caída en el mundo y se coloca en dirección hacia lo más originario de su ser, y con ello, se presenta asimismo el fundamento fenoménico para una captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein. Ahora bien, este ser de tal modo “abierto” es lo que se revela como “cuidado”.⁷⁰

Este desarrollo plantea la analítica existencial del Dasein que encamina la investigación a encontrar la relación entre el ente, que puede preguntar por el ser, y la repetición de la pregunta que interroga por el ser de este ente. Carlos Másmela atiende a la traducción del alemán *Sorge* como “cura” y, sobre lo anterior, afirma que “La determinación del ser del Dasein como cura, prepara el camino a la pregunta por el Ser en general. Por ello, la pregunta por la unidad del ser-en-el-mundo, cuya totalidad es consignada en la cura, se ajusta al análisis de la comprensión del Dasein en su ser.”⁷¹ Ahora será necesario

⁶⁹ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 118.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁷¹ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 44.

exponer a tal ente en su relación con el cuidado que supondrá un importante elemento constitutivo de la analítica existencial y que por ende develará al ser como sentido del ser del Dasein.

Ahora bien, si la investigación se centra en el Dasein, en tanto que ente con la prerrogativa existencial, es necesario sacar a la luz los elementos que muestren la relación que lo liga íntimamente con el cuidado, así pues, en sus posibilidades: “El Dasein ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el anticiparse-a-sí del Dasein.”⁷² Lo que quiere decir que la posibilidad que es cada vez el Dasein mismo conforma el anticiparse-a-sí como forma de comparecer en el mundo ya abierto desde la propiedad. De esta forma Másmela explica que: “Si por su ser-posible el Dasein existe más allá de sí, él es existencialmente lo que aún no es, esto es, lo que constantemente puede ser (posibilidad) en su poder-ser”⁷³. No se refiere esto a una “potencialidad” del Dasein, sino a la posibilidad que es él mismo según proyectado su ser-en-el-mundo. Al Dasein le va su ser en el anticiparse-a-sí mismo toda vez en apertura al mundo. Heidegger lo expone de la siguiente manera:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-)en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [Sorge] que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial.⁷⁴

Mediante tal estructura se manifiesta el carácter del cuidado como el modo en el que el Dasein habita el mundo, además de establecerlo en un sentido ontológico. Cabe también aclarar que este cuidado no se refiere al

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 213.

⁷³ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 40.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 214.

cuidado de algo o alguien, tampoco a cuidar de un enfermo, del mismo modo debe desligarse de acepciones de protección o sanación que puedan ser malentendidas en un sentido erróneo de “cuidado” o “cura”.

Entonces si el Dasein comparece de este modo en el mundo puede decirse que constituye en su totalidad la forma de habitarlo ontológicamente, pues: “El cuidado en tanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente a priori “antes”, es decir, desde siempre, en todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein.”⁷⁵ Fuera de toda preconcepción científicista, disciplinar e incluso del sentido común, el cuidado se refiere a cómo el Dasein habita en el mundo, propia o impropriamente, develando su ser por su afectividad en la angustia o envuelto en el mundo de lo óntico en la caída, Dasein está-en-el-mundo existencial y ontológicamente, mediante su temple afectivo también en múltiples formas, arrojado en el mundo y este fenómeno es llamado cuidado. “La elevación del todo al ser del Dasein como totalidad se efectúa en virtud del fenómeno de la «cura» (Sorge). La cura es el camino en dirección por el ser, que permite comprender en su unidad el todo analizado en la estructura del ser-en-el-mundo.”⁷⁶

De este modo, a lo largo de la analítica existencial del Dasein, se llega al cuidado como la totalidad en la que se exponen los caracteres constitutivos del Dasein mismo en su existencia, como señala Heidegger:

El término “cuidado” mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, no es simple en su estructura. La totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado no puede ser reducida a un “elemento” óntico “primordial”, así como el ser tampoco puede “ser explicado” por los entes.⁷⁷

Lo que el cuidado no pretende es aprehender la totalidad del Dasein óntico, mucho menos una totalidad ontológica que equivaldría a construir una antropología enclavada en la histórica tradición metafísica. Es por eso que el

⁷⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁷⁶ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 42.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 217.

cuidado debe plantearse fuera de sistemas filosóficos preconcebidos en los que sería fácil elucubrar los caracteres constitutivos de la analítica existencial del Dasein como categorías de una filosofía teórica.

De ahí la importancia de la destrucción de tal tradición que permitirá vislumbrar al Dasein ontológicamente y siempre desde una analítica existencial que no presuponga una nueva antropología filosófica en la que prime la pregunta por el hombre en lugar de la repetición de la pregunta por el ser, en la que ningún elemento constituyente de la misma termine dando una definición formal a la posibilidad que es el Dasein, sino que cada uno de esos elementos conforman la totalidad de la analítica que ha puesto de manifiesto al cuidado como la forma en la que el Dasein comparece en el mundo.

Se puede decir entonces que: “La interpretación del ser del Dasein como cura resulta de la definición de este ente según la cual a él le va el Ser mismo en su ser. Por eso, el Dasein realiza la experiencia del ser en la dimensión ontológico-existencial de la cura.”⁷⁸ Y es entonces como el cuidado devela ontológicamente al Dasein en su propiedad y desde su existencia, desde su estar-en-el-mundo.

No sería suficiente sólo mostrar a grandes rasgos la constitución del Dasein, el cuidado en este caso también debe poder ser accesible desde la investigación, pues: “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (curare). El «estar-ocupado-en-algo» está presente en el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida”⁷⁹.

Esto quiere decir que el cuidado también tiene modos de presentarse en la facticidad, y como se ha expuesto antes, acceder a toda pregunta digna de ser planteada debe ser posible desde la Hermenéutica de la Facticidad. Ella dará las directrices necesarias para abordar la vida fáctica del Dasein desde el cuidado.

⁷⁸ MÁSMELA, Carlos. *Op. Cit.*, p. 43.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *Op. Cit.*, p. 35.

1.4. Hermenéutica de la facticidad: el modo de acceso al habitar del Dasein.

Acceder a la constitución existencial del Dasein se ha logrado mediante una analítica que lo posibilita. Llegar a dilucidar a este ente como habitante del mundo desde sus modos de ser y su disposición afectiva puede lograrse atendiendo al cuidado en cuanto sentido de tal habitar. Ahora bien, la manera de tratar al Dasein, la relación de «ser con su ser» y su comparecer en el mundo, corresponde al método que Heidegger emplea para el acercamiento a la vida fáctica —entendida como existencia y desligada de nociones biológicas, científicas o disciplinares— y éste no es otro que la Hermenéutica de la Facticidad, que en un primer momento fue señalada como el modo de realizar una tarea con miras a desvelar al Dasein existencialmente y que logra su cometido desde la destrucción de la tradición filosófica ancestral, sin embargo, esto no agota en su totalidad al Dasein, pues luego de establecer la destrucción de la tradición lo que sigue es vislumbrarlo dentro de su situación ontológica.

Previamente se ha mostrado el carácter ontológico de este Dasein en la analítica existencial. La ontología, más allá que “disciplina del ente o del ser”, será para Heidegger la investigación del ser en cuanto ser.

Así pues, en lo que sigue se empleará el título de «ontología» siempre en la acepción vacía, con la sola pretensión de mentar cualquier preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal. [...] En definitiva, el título que corresponde mejor al tema y a la manera de tratarlo de lo que sigue es el de: Hermenéutica de la facticidad.⁸⁰

Si el “objeto” de estudio de la investigación filosófica es el ente conocido como Dasein, resulta evidente que es la ontología la que debe poder mostrarlo en su apertura, sin embargo, optar por la ontología como disciplina equivaldría a precomprender nuevamente al ser como ente.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 20.

El Dasein es ontológico por su carácter existente, pero es la Hermenéutica de la Facticidad la que tendrá la prerrogativa en el estudio de tal ente. Es conveniente ahora exponer en qué consiste acceder al Dasein, y las relaciones intrínsecas que guarda con su ser y con el mundo, mediante la Hermenéutica de la Facticidad. Con este fin la interrogante ahora planteada debe enfocarse a desvelar en qué consisten los elementos de este método. Será conveniente entonces verificar lo que para Heidegger supone la hermenéutica, ya que su acepción puramente literaria no sería la más adecuada para tratar los temas a abordar.

Si la hermenéutica se entiende únicamente como arte o ciencia de la interpretación de textos, poco podría lograrse con ella al querer abordar la existencia en su facticidad, es por esto que Heidegger aclara puntualmente cómo entender la hermenéutica en su pensamiento del siguiente modo:

En lo que se refiere a la siguiente investigación no se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría de la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ερμηνευειν (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad.⁸¹

Entonces la hermenéutica es, por antonomasia, la interpretación de la facticidad, no únicamente circunscrita al ámbito de la literatura. Interpretar es ya preponderantemente una interpretación de la situación. Situación del Dasein como ente que está-en-el-mundo. Si se entiende entonces la hermenéutica desde esta perspectiva, lo que resta es explicar la facticidad, precisamente, como aquello que la hermenéutica interpreta. ¿A qué se refiere la facticidad?

La facticidad consiste en el existir del Dasein en su ocasionalidad, es por eso que la hermenéutica constituye una interpretación de la situación. Si toda investigación filosófica tiene como objetivo al Dasein como ente que da sentido a su ser en tanto habitante del mundo, entonces se puede decir que

⁸¹ *Ibid.*, p. p. 32-33.

El tema de la investigación es la facticidad, esto es, el existir propio cuestionando acerca de su carácter de ser.[...] El existir propio es lo que es precisamente y sólo en su aquí ocasional. Una determinación de la ocasionalidad es la actualidad, el estar-siempre, el demorarse-siempre en el presente, siempre el propio. (El existir histórico, su presente. Ser en el mundo, ser vivido por el mundo; cotidianidad-presente)⁸²

Se debe entender entonces a la facticidad como el existir propio del Dasein según su situación pues ese aquí ocasional refiere a cómo está el Dasein siendo cada vez, el estar-en-el-mundo del Dasein radica en su facticidad, lo que él hace y cómo se desenvuelve en el mundo, así como su temple afectivo se muestra en la cotidianidad de su situación, también, espacial: “La facticidad es lo que permite caracterizar a la posición del Dasein en el mundo como “espacialidad existencial” en el sentido de un “todo fenoménico” que no se da por partes, sino que cada uno de los términos se constituye simultáneamente con respecto a los restantes”⁸³.

Tal “todo fenoménico” puede ser apreciado en la analítica existencial del Dasein y es la facticidad el escenario en el que este ente comprende su estar-en-el-mundo, toma sus posibilidades o lo habita de manera impropia, cae y se ocupa, se angustia y comprende su condición de arrojado, se reapropia de su historia y ejecuta el trato que constituye el cuidado, pero siempre con la facticidad como emplazamiento de su habitar ontológico:

La facticidad (factualidad en la traducción francesa) aplicada al Dasein muestra una radical diferencia ontológica con respecto a la mera facticidad con la cual se designa a la condición de un ente que se encuentra en el mundo, designa un modo de ser tal que éste se “comprende” ligado en su destino al ser del ente que comparece dentro de su propio mundo⁸⁴

Ciertamente la facticidad entendida de este modo implica la dimensión ontológica de la relación del Dasein con el mundo en el que el resto de entes “colocados” en él carecen de tal copertenencia, sin embargo, son también las

⁸² *Ibid.*, p. p. 49-50.

⁸³ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p. 63.

⁸⁴ *Idem.*

cosas que rodean al Dasein en su cotidianidad las que ocupan igualmente a la hermenéutica de la facticidad, aunque “Parecería que hablar de cosas de esta forma es lo menos filosófico y fenomenológico. Sin embargo, si hablamos así es precisamente porque estamos dirigiendo la mirada a un ámbito que ha pasado inadvertido para gran parte de la tradición.”⁸⁵

Es así que el pensamiento heideggeriano fija su mirada en la facticidad, en lo ente, nada que comparezca fuera del mundo tiene un fundamento claro y por lo tanto no es factible de ser estudiado o si quiera percibido.

Desde la exposición de esta hermenéutica de la facticidad se puede afirmar que Heidegger no busca edificar una nueva metafísica en sentido abstracto pues cada carácter constitutivo del Dasein es pensado desde la interpretación de su situación en la que no median categorías ulteriores.

La hermenéutica de la facticidad es la forma de acceso al estar-en-el-mundo del Dasein, al cuidado y a la vida en sentido ontológico, incluso la caída del Dasein es accesible en la hermenéutica de la facticidad, según apunta Ángel Xolocotzi:

La aguda visión heideggeriana detectó que el hecho de estar dirigido siempre a algo muestra rasgos ontológicos determinantes del ente en donde se congrega tal flujo de vivencias: por un lado este ente está ya siempre en medio de entes y a la vez absorbido en una cadena de comportamientos.⁸⁶

De este modo desde la hermenéutica de la facticidad, en tanto forma de desvelar al Dasein y al mundo, se hacen visibles los caracteres propio e impropio del Dasein, la caída y la angustia; la hermenéutica de la facticidad devela el cuidado en su existencia.

Entonces este estudio de la constitución del Dasein comprende la vida en su sentido fáctico. Cada aspecto constitutivo de la vida del Dasein de manera ontológica es accesible desde la Hermenéutica de la facticidad, es por

⁸⁵ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p. 24.

⁸⁶ *Idem.*

esto que Heidegger sostiene que:

... si la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro [...] a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas (es decir, si la filosofía es fundamentalmente atea y es capaz de comprender esto), entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto [de estudio] a la vida fáctica con respecto a su facticidad.⁸⁷

La investigación filosófica tiene como tarea la exposición del Dasein a su estar-en-el-mundo. Será atea en el sentido de no apelar a lo religioso en función de interpretar la vida desde su facticidad.

Así la investigación filosófica que situará al Dasein como ente que interroga por su ser deberá partir desde una interpretación de la situación fáctica de tal ente y su estar-en-el-mundo, apelando a los caracteres constitutivos del mismo planteados ya en su analítica existencial.

Ahora bien, tal analítica existencial y la hermenéutica de la facticidad tendrán que servir como punto de partida de la tarea que supone sacar a la luz la relación del Dasein con su ser y cómo el sentido de éste es develado en el habla. Además de lo ya expuesto mediante la analítica existencial, el Dasein posee también ciertos caracteres fundamentales que le posibilitan preguntar y dar sentido a su ser; habitar el mundo, nombrarlo, interpretarlo y hablar de él.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Op. Cit.*, p. 46.

Capítulo 2.

Ser y lenguaje.

El abordaje de la relación, mucho más que intrínseca, que guardan el ser y el lenguaje debe hacerse ahora, luego de haber expuesto el análisis ontológico existencial del ente que es capaz de formular la pregunta que interroga por su ser. Dicho análisis servirá como base para identificar el discurso, en tanto esencia del lenguaje, como elemento que se origina conjuntamente con la disposición afectiva y la comprensión.

De este modo el lenguaje ocupará la segunda parte de esta investigación. Este capítulo se iniciará con un acercamiento a la escucha, mismo que se enraíza hacia la mitad de *Ser y Tiempo*, donde se presenta como un estado de aperturidad del Dasein. ¿Será entonces la escucha, una escucha del ser del Dasein?

La escucha es solo posible en el diálogo, es decir, en el habla con los otros. Por lo que será conveniente entrar también al análisis del habla, mismo que tendrá como fundamento, al igual que la analítica ontológica, la tarea inicial de una nueva destrucción de la tradición, esta vez dirigida a la filosofía del lenguaje y demás disciplinas que busquen establecer el habla en una relación de sujeto y objeto.

Al plantear este análisis fuera de un academicismo tradicional, el acercamiento al habla lleva a una redimensión ontológica de tal estudio. Así, se tendrá que analizar cómo es que se puede acceder a un estudio del discurso únicamente cuando es posible *hacer experiencia del habla*. Estudio que también abordará a elementos como el diálogo, el decir y los hablantes, mismos que influyen para develar la relación que guarda el discurso con los hombres y con el ser.

Establecer esto servirá para posteriormente entender cómo es que en el lenguaje la estructura del estar-en-el-mundo posibilita la existencia de los hombres.

2.1. La escucha: Apertura del Dasein.

Ha sido expuesta la analítica ontológica del Dasein y se han mostrado diversos elementos constitutivos del mismo que servirán como fundamento para presentar de forma general el carácter ontológico de este ente. Sin embargo el análisis existencial del Dasein requiere de un acercamiento al lenguaje para vislumbrarlo dentro de la íntima relación que guardan.

Cómo el lenguaje encaja en el marco de una analítica existencial del ente que pregunta por su ser y la interrelación de copertenencia en la que se encuentran ambos, será el hilo conductor que seguirá esta segunda parte de la investigación. Así, la escucha y el habla se presentarán a análisis en lo sucesivo con la finalidad de entender a los hombres como hablantes y lo que esto supone para entender su relación con el ser y la pregunta que interroga por él.

Sin embargo, si uno de los cometidos del presente trabajo es abordar el lenguaje, ¿Por qué iniciar hasta ahora la exposición de este tema? Al igual que Martin Heidegger lo hizo en su obra de 1927, el acercamiento al lenguaje únicamente puede hacerse cuando los caracteres ontológico-existenciales del Dasein han sido traídos a la luz, entonces, como el mismo autor lo establece: “El hecho de que sólo ahora se tematice el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein. El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [Rede].”⁸⁸ De este modo se hace patente que el lenguaje enraíza la aperturidad del Dasein en su existencia, es decir, este ente comparece en el mundo mediante sus estados afectivos y la comprensión, según lo revisado anteriormente, y tales son co-origenarios con el lenguaje.

Estos elementos no se pueden entender separada ni independientemente. Es por eso que la tematización del lenguaje llega hasta este punto; sobre esto, Ángel Xolocotzi afirma que: “La “tardía” introducción del

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 184.

análisis del lenguaje (§ 34) deja ver la intrínseca relación con los modos de apertura de ser a los que Heidegger dedica el quinto capítulo del libro”⁸⁹, entiéndase por tal *Ser y Tiempo*. El lenguaje entonces es mucho más que únicamente un complemento de la aperturidad del Dasein, más bien ella misma, entendida como estar-en-el-mundo, cobra su sentido en el lenguaje y Heidegger le concede a esta relación un elemento fundamental que liga íntimamente al Dasein con su existencia, esto es: el discurso [*Rede*].

Para el autor de *Fundamento y abismo*, el discurso es planteado aquí por Heidegger para no separar al estar-en-el-mundo, y al análisis del mismo, de la circunspección del lenguaje, dejando de manifiesto que: “Para evitar la posibilidad de atribuir a la analítica existencial del Dasein un campo ajeno al lenguaje, Heidegger lleva a cabo la famosa diferencia entre lenguaje y habla o discurso (*Rede*).”⁹⁰ Lo que muestra la importancia de establecer al lenguaje, que se corresponde con el alemán *Sprache*, como apertura del mundo que habita el Dasein y al discurso o habla, que se traduce por *Rede*, como el elemento que articulará su estar-en-el-mundo.

Entonces el habla o discurso supone la significación de la comprensión del estar-en-el-mundo, en palabras de Heidegger: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso.”⁹¹ Y es esta comprensibilidad la que expresará el Dasein como exteriorización de sí y de su saberse como ente existente en-el-mundo. Que el discurso sea, pues, cooriginario con la apertura afectiva y la comprensión, significa que:

Podemos afirmar que el habla en tanto esencia del lenguaje, en sentido estricto, no constituye un tercer existencial junto a la comprensión y la disposición afectiva; su cooriginariedad consiste más bien en ser la articulación “significante” de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo que, como sabemos, se lleva a cabo como comprender afectivo en medio de entes.⁹²

⁸⁹ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p.145.

⁹⁰ *Ibid.*, p.148.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo. Op. Cit.*, p. 184.

⁹² XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p.148.

Por tanto, en el discurso queda patente la comprensión ya dispuesta afectivamente del Dasein y es este el modo en el que mediante el habla discursiva se manifiesta su existencia: el Dasein expresa su existencia hablando. Siendo esto reafirmado por el filósofo de la Selva Negra al mencionar que “Como estructura existencial de la aperturidad del Dasein, el discurso es constitutivo de la existencia del Dasein. Al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades del escuchar y del callar.”⁹³ Dichas posibilidades serán analizadas en esta investigación no sin antes dejar asentado que el lenguaje tendrá que entenderse como elemento cooriginario con la comprensión del estar-en-el-mundo del Dasein. “De echo, el lenguaje, al tener sus raíces en la constitución existenciaría de la aperturidad del Dasein, será cooriginario con la disposición afectiva y el comprender”⁹⁴ dejando en claro que el lenguaje no puede entenderse como posterior a la aperturidad del Dasein dado que por sí mismo la constituye y se corresponde tanto al comprender como a su disposición afectiva.

Esto quiere decir que el hablar discursivo exterioriza el comprender y la disposición afectiva, en tanto que existenciales del Dasein, razón por la que se presenta como cooriginario con tales elementos constitutivos de la existencia de este ente. En el hablar discursivo el Dasein expresa los existenciales que lo constituyen y que ocuparon la primera parte de esta investigación.

Entonces, aquel sentido en el que se dirige el estar-en-el-mundo desde su comprensibilidad es precisamente el discurso, en la exteriorización del mismo el Dasein se encuentra ante la publicidad del convivir: “El discurso es la articulación “significante” de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado.”⁹⁵ Tal convivir del Dasein en dicha publicidad únicamente es accesible a partir del discurso, sin embargo se debe

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 184.

⁹⁴ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p. 145.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Op. Cit., p. 185.

remarcar que: “En todo discurso hay algo que el discurso dice, lo dicho en cuanto tal en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre... En lo así dicho, el discurso se comunica.”⁹⁶

Y esa comunicación se hace patente en la facticidad habitada por el Dasein. Siendo esto así podría interpretarse, no sin caer en el equívoco, que la comunicación en este ámbito de lo óptico implica la llana transmisión o intercambio de opiniones en una suerte de ‘vía expresiva’ entre individuos, a este respecto Heidegger apunta que “La comunicación no es nunca un transporte de vivencias, por ejemplo de opiniones y deseos, desde el interior de un sujeto al interior de otro. La coexistencia ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común y en el comprender común.”⁹⁷ Lo que lleva a redimensionar el comunicar.

Si en este sentido la comunicación abandona toda definición óptica y análisis gramático para pensarse ontológicamente, entonces en esta nueva dimensión el comunicar debe estar ligado al estar-en-el-mundo comprendido en su disposición afectiva. Es así como la comunicación no transmitirá la imagen del mundo óptico sino la intimidad de la facticidad habitada por el Dasein. Tal no es otra que el coestar del Dasein en función del habla y de la escucha.

El coestar de este ente se fundamenta en la disposición afectiva que es inherente no solo a él en una individualidad óptica sino al común de entes en su comprensión ontológica. Dicho de otro modo, el discurso solo puede entenderse en su significación como la exteriorización del estar-en-el-mundo del Dasein ya abierto en su comprensión y disposición afectiva, tal discurso es exteriorizado en la publicidad habitada por el Dasein, no como un comunicar ordinario en su expresión, sino como fundamento del coestar en el habla de este ente con otros entes: El Dasein es en-el-mundo en función de su coestar hecho patente en el discurso.

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

Si entonces el coestar depende del discurso o habla [*Rede*] en su fundamento, el estudio del mismo exige traer a análisis a la escucha en su carácter complementario del sentido del habla en tanto que significación del estar-en-el-mundo. Si ha de analizarse al Dasein afectivamente dispuesto en su comprensión y si esto no puede hacerse sino desde el habla, el siguiente paso es revisar lo que Martin Heidegger ha dilucidado sobre la escucha.

En una primera instancia deben enterearse las diferencias que todo estudio ontológico requiere en busca del sentido de aquello por lo que se pregunta. Si el preguntar es sobre el sentido de la escucha en este punto de la investigación, tal diferencia radica en el “oír” y el “escuchar”. Para el filósofo de Messkirch el oír pertenece al ámbito de lo ente del que el mismo Dasein es parte y es también en su oír como se sabe dentro de tal puesto que:

Para “oír” un “puro ruido” hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada. Ahora bien, el hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches sirve como prueba fenoménica de que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre en medio de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primeramente entre “sensaciones”, que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un “mundo”.⁹⁸

Lo que reafirma que oír no implica el conceptualizar los entes entre los que está el Dasein con la finalidad de extraer sentido o comprensión del terreno sensorial como una pretensión de entenderse en-el-mundo a partir de la tematización de lo oído. Antes bien el oír únicamente determina la pertenencia fáctica del Dasein en la publicidad de los entes, sin que sea el único modo de constatarlo ni el más fundamental, puesto que, como se ha expuesto en la primera parte de esta investigación, es necesario el comprender para emplazar al Dasein en su estar-en-el-mundo, y el oír en su carácter sensorial y óptico no cumple con esta función más allá de proveer el acercamiento a los otros entes que estarían a la mano. La diferencia radica entonces en que: “El puro oír por oír [*Nur-herum-hören*] es una privación del

⁹⁸ *Ibid.*, p. 187.

comprender escuchante. El discurrir y el escuchar se fundan en el comprender.”⁹⁹ Y es gracias a la comprensión y al escuchar, que es igualmente cooriginario al hablar como discurrir, que se puede entender al Dasein en su estado de apertura. En el oír se ubica a este ente en medio de los otros entes; la escucha lo emplaza en su estar-en-el-mundo.

¿Es esta entonces la relación entre el comprender y la escucha? La comprensión es uno de los elementos constitutivos del estar-en-el-mundo. La relación con la escucha no radica únicamente en este vínculo pues primeramente el comprender, tanto como la disposición afectiva, se copertenece al habla o discurso. El discurso no podría en ningún contexto ni situación entenderse por separado ni como concepto independiente, por lo que esta investigación se pregunta por su sentido complementado por la escucha. De esta forma el habla no puede entenderse independientemente de la escucha. El hablar discursivo es únicamente posible en el diálogo.

El diálogo se fundamenta en el discurso y la escucha, de ahí que lo dicho en el discurso fundamentalmente emplace al Dasein en su estar-en-el-mundo mediante la comprensión en la escucha del otro. “Y asimismo, cuando nos ponemos expresamente a escuchar el discurso del otro, comprendemos, en primer lugar, lo dicho, o mejor aún, estamos de antemano con el otro en el ente acerca del que se habla.”¹⁰⁰. Este ‘estar con el otro’, o coestar, es posible en la interrelación del diálogo, en tanto que habla, y la comprensión, como escucha.

Se ha mostrado breve e introductoramente a la escucha como parte constitutiva del diálogo junto con el habla, sin embargo, el curso de esta investigación exige ahora el análisis puntual de lo que la escucha significa dentro del pensamiento heideggeriano.

¿Qué implica la escucha en el diálogo? En el coestar mediante la palabra la escucha es fundamental pues ofrece la posibilidad del callar y del

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

silencio. Posibilidad que necesariamente abre camino a la comprensión. A propósito de esto, Heidegger apunta que: "El mismo fundamento existencial tiene esa otra posibilidad esencial del discurrir que es el callar. El que en un diálogo guarda silencio puede "dar a entender ", es decir promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras."¹⁰¹ Así, la comprensión como existencial se ve posibilitada por el silencio en el diálogo. La escucha implica el silencio propio y el callar que no son la misma cosa. Callar no debe implicar un "estar a la expectativa", mucho menos una pasividad contemplativa en el diálogo, mismo en el que callar no solo significa "hacer silencio para que el otro hable" sino estar a la escucha, en aperturidad, del discurso del otro, y en esa aperturidad se funda el discurso que abre el diálogo en su significación.

De este modo, el coestar, patente en el diálogo, se constituye en el discurso o habla y en el callar, pero "Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo."¹⁰² Esto para, mediante la comprensión, abrir la posibilidad de coestar, de otro modo el diálogo es infértil sin el discurso y silencio de quienes discurren. Quien calla lo hace porque tendrá algo qué decir en ese "estar con el otro" que supone el dialogar.

El silencio, por tanto, no es atendido por el filósofo de la Selva Negra como la simple ausencia de sonido en cualquier forma, como ruido o como discurso, más que esto, el silencio posibilita el callar en el que se asienta la comprensión: "El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros."¹⁰³ La escucha entonces no pertenece a terrenos ajenos al discurso ni puede ser analizada en una especialidad que busque diseccionarla

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 188.

¹⁰³ *Idem.*

para estudios específicos, esto debido a que:

La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [Hören]. No por casualidad cuando no hemos escuchado “bien”, decimos que no hemos “comprendido”. El escuchar es constitutivo del discurso.¹⁰⁴

¿Se puede aseverar entonces que la escucha tiene como prerrogativa la apertura del Dasein? Debe ser así. El Dasein no oye simplemente sino que aprovecha la apertura que supone la escucha para comprender. ¿Qué es a lo que está abierto el Dasein en la escucha? Al discurso del otro, está abierto a la comprensión del discurso del otro en la que hay ya una interrelación de ambos en la intimidad del diálogo. La apertura del Dasein por la escucha hace posible el coestar.

El escuchar a alguien [das Hören auf...] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende.¹⁰⁵

Esto quiere decir que el Dasein, en la escucha, está en apertura, dispuesto al discurso del otro que se patentará en el diálogo. La comprensión, entendida siempre como comprensión del estar-en-el-mundo, acerca al Dasein a su condición más propia según lo revisado anteriormente en esta investigación, además el discurso o habla es la forma de exteriorizar su estado de apertura y no solo esto, sino que también es la forma de saberse con los otros en el ámbito de lo óptico pero también, en propiedad, estar con los otros o coestar, de manera ontológica. Y es ese coestar el que supone el diálogo, mismo que se fundamenta no solo en el discurso sino en el callar que posibilita la escucha. Siendo así, es importante dimensionar la escucha como aquél elemento que posibilita la comprensión no solo del otro en el diálogo, sino del

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰⁵ *Idem.*

Dasein mismo que en ella se encuentra en apertura a la comprensión de su estar-en-el-mundo.

En otras palabras, el Dasein escucha por la comprensión de su estar-en-el-mundo más propio, si fuese de otra manera solo oiría en el ámbito de lo óntico. En este sentido, la escucha no es oír solamente pues ésta se da en la comprensión propia del Dasein y de su coestar con los otros. Escuchar es para el Dasein estar abierto al diálogo (es decir al coestar) de un modo ontológico en el que comprende su estar-en-el-mundo.

Si esto supone la escucha, queda entonces abordar el habla como complemento del coestar dialógico en el que se hace patente la comprensión.

2.2. El habla.

Popular y erróneamente se cree que existen “dos momentos del pensamiento de Heidegger”. Si bien es cierto que el mismo filósofo admitió alguna vez que hubo un momento crucial en su pensamiento, al rededor de 1933 a 1936, no es esto una señal de una separación tajante de su pensamiento, mucho menos una ruptura con el texto de 1927. A partir de la lectura directa de su obra se puede constatar que tal “separación”, siempre malentendida a modo de cambio, no es sino el abordaje de una diversidad de temas pensados desde la muy particular perspectiva cimentada ya desde *Ser y Tiempo*. Tal diversidad temática no refiere al estudio seccionado de conceptos. Si bien, luego de *Ser y Tiempo*, Heidegger aborda de manera especial el lenguaje, el arte, la poesía y la técnica, estos temas nunca delimitan su tarea al análisis individual, especializado e independiente. A este respecto en el caso del habla misma son evidentes dos características, la primera es que parte desde el estudio que hace sobre el lenguaje en el § 34 de *Ser y Tiempo*; y la segunda es que se deslinda plenamente de las disciplinas surgidas en la tradición ontológica para su análisis, como lo son la lingüística o la lógica.

¿De dónde surge tal interés en el análisis del lenguaje en el pensamiento heideggeriano que lo lleva al primer plano en una gran cantidad de sus escritos y conferencias? Primero que nada hay que establecer que

abordar el lenguaje para Heidegger no es una tarea independiente al análisis de otros temas y sí debe, en cambio, hablarse del mismo desde el exterior de la concreción de la filosofía del lenguaje que pretende diseccionarlo para su escrutinio particular como objeto de estudio. Para entender que el abordaje del lenguaje no pretende ser un trabajo monotemático, basta con recordar que ya desde *Ser y Tiempo* se sitúa a la significación articulante del lenguaje, como discurso o habla [*Rede*], al lado de la disposición afectiva y la comprensión, siendo cooriginarios, por lo que el estudio particular de alguno de estos elementos constitutivos del estar-en-el-mundo resulta en un innecesario e infértil quehacer, pues uno no se puede pensar sin los otros, y esto es igualmente aplicable a cualquier aspecto del pensamiento heideggeriano, puesto que, aunque el lenguaje cobra atención primordial en muchos de sus textos, no puede desligarse éste de un pensamiento ontológico sobre la facticidad en la que habita el hombre, más aún, la insistencia por el lenguaje se sucede a este modo de comprender el estar-en-el-mundo. como lo reafirmará Beda Alleman:

En la medida que el discurso, junto al encontrarse y el comprender en forma tan originaria como éstos, se pone aquí como fundamento ontológico-existencial del lenguaje, están dados los presupuestos para que, en las publicaciones posteriores, el fenómeno del lenguaje avance al primer plano.¹⁰⁶

Esto quiere decir que el interés heideggeriano por el análisis del lenguaje surge de la necesidad de abordar un tema para el que se han puesto las bases fundamentales en *Ser y Tiempo*, asimismo puede entenderse como la búsqueda incesante de esclarecer el habitar del hombre en el mundo. Un habitar en el que el lenguaje no es solo necesario sino constitutivo. Por tanto, el siguiente paso en esta investigación será exponer el elemento articulante de la significación del lenguaje, es decir el habla, con miras a entender cómo en ella se logra el coestar propio en el que el ser-en-el-mundo del Dasein es comprendido.

¹⁰⁶ ALLEMANN, Beda. *Hölderlin y Heidegger*. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1965, p. 131.

Como ha sido señalado previamente, la tradición filosófica ha tenido que ser destruida con el objetivo de replantear preguntas fundamentales y enteramente filosóficas. Tal tradición introduce conceptos al sistema metafísico y de esto no ha librado al lenguaje. Si bien en la cotidianidad el lenguaje es visto como mera herramienta, en el trato al que es sometido por la metafísica es entendido desde la perspectiva científicista del objeto en relación al sujeto, convirtiéndose en no más que una temática, un problema o un tópico. De este modo el lenguaje se ve desde una perspectiva óptica y desde ella ha sido tratado en la tradición filosófica. Así pues, para Heidegger:

El lenguaje devino medio de comunicación, igual que el automóvil sirve sólo al transporte y, si no, no es nada.

El lenguaje es instrumento de transmisión de opiniones apenas consideradas y ni siquiera creídas de los días que se alternan y de su cotidianidad.

El lenguaje nada más tiene de la esencia de la palabra, hasta perdió pronto la inesencia.

Y tampoco la recuperará a través de un “cuidado” del lenguaje. Pues también así, y por entero definitivamente, su origen de la palabra ha sido sepultado.¹⁰⁷

Se vislumbra entonces que, para la tradición, el lenguaje es herramienta y así lo será en la medida en que sea útil a la comunicación, es decir, se entiende como un elemento meramente óptico, uno más entre los entes dispuestos en el mundo. Al rededor de tal premisa se han montado estudios sobre el lenguaje que lo abordan desde la definición de su utilidad como comunicador.

Así el empleo cotidiano del lenguaje, sometido por la habladuría, ha ayudado enormemente a encubrir su sentido ontológico. Sobre esto Ángel Xolocotzi sostiene que: “Como vimos, en *Ser y Tiempo* se anticipó la idea de que el lenguaje había perdido su carácter originario al perderse en el ámbito cotidiano de las habladurías”¹⁰⁸ La visión utilitarista del lenguaje ha logrado cautivarlo en posición servil. El olvido del origen del lenguaje, en tanto

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *La historia del ser*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, p. 185.

¹⁰⁸ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p. 151.

elemento constitutivo del estar-en-el-mundo, es latente en la forma en la que se ve al lenguaje desde la tradición. “El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre.”¹⁰⁹ Esto porque se ha olvidado que es el lenguaje el que logra la apertura del hombre, una apertura en la que se comprende en propiedad y que es acompañada en su tarea por la disposición afectiva.

Sin embargo no se trata solo de denunciar lo que la tradición y el ámbito cotidiano han hecho con el lenguaje, también hay que tener en cuenta cómo es que se muestra desde tales perspectivas al lenguaje, cómo se aprende y cómo se estudia, pues como señala Ángel Xolocotzi: “La crítica central se halla en el hecho de que el lenguaje ha sido aprehendido casi exclusivamente a partir del contenido proposicional de los enunciados, mientras que el ámbito dialógico y expresivo ha sido dejado de lado”¹¹⁰. Es decir que lo consecuente es entender cómo tales ámbitos, dialógico y expresivo, se relacionan con la comprensión propia del hombre y su habitar el mundo. Y de esto, de abordar ontológicamente al lenguaje, no puede encargarse una disciplina enraizada en la necesidad de enfocarlo como objeto de estudio pues naturalmente constituiría esto un círculo vicioso.

De tal modo: “La investigación filosófica deberá renunciar a una “filosofía del lenguaje” para pedir información a las cosas mismas”.¹¹¹ Así pues se debe volver la mirada sobre *Ser y Tiempo*, en este guiño que hace Heidegger al método fenomenológico, para llegar a la investigación sobre el lenguaje pues apelar ahora a una filosofía del lenguaje implicaría circunscribirse a aquél ámbito en el que la única relación entre hombre y lenguaje es la misma que entre sujeto y objeto.

¿Es entonces desdeñable la filosofía del lenguaje al igual que toda otra disciplina académica que pretenda indagar en el ‘problema del lenguaje’?

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p.109.

¹¹⁰ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p. 149.

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 189.

Una filosofía del lenguaje debería siempre estar dirigida hacia la interrogación por el sentido del mismo y por ende no tendría que estar separada tal investigación de la pregunta por el sentido del ser.

¿Quiere esto decir que la pregunta por el lenguaje no puede hacerse fuera de los márgenes de la pregunta que interroga por el ser? En este caso, en el que el lenguaje, mediante el hablar discursivo, constituye la comprensibilidad del habitar del hombre en el mundo, no puede trazarse una investigación del lenguaje fuera de la pregunta por el ser, toda vez que es el lenguaje el que posibilita la comprensión ontológica del hombre. En otras palabras, preguntar por el lenguaje es también continuar con la tarea de la repetición de la pregunta por el sentido del ser y atender a una filosofía del lenguaje que sea contraria a esto equivaldría a establecer un estudio en el que el lenguaje y el hombre solo comparten vínculos puramente ónticos.

Sin embargo también debe concederse que la filosofía del lenguaje, al igual que las otras disciplinas que se abocan a él, proporcionan una buena cantidad de conocimientos, eso es un hecho incuestionable. Aún así: "Tales conocimientos la ciencia de las lenguas, la lingüística y la filosofía de los diversos idiomas, la psicología y la filosofía del lenguaje los pone a nuestra disposición hasta tal punto que vienen a ser inabarcables."¹¹² El problema no es precisamente que sean inabarcables en su gran extensión, sino que son inabarcables en tanto que tratan de exceder la relación entre el hombre y el lenguaje, una relación de coimplicación en la que no se debería entender el uno sin el otro. Esto es, hablar del lenguaje como un tema académico independiente equivale a investigarlo como un ente entre otros y a olvidarlo en el terreno de lo óntico. Cualquier pregunta por el lenguaje que omita la interrogación por el ser no es sino un afán metalingüístico de olvido del lenguaje mismo.

Las disciplinas que estudian al lenguaje desde una perspectiva en la que es visto como objeto, fallan al adjudicarle características alejadas de la

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1987, p. 144.

dimensión ontológica que precisa su análisis, de este modo se desvía la mirada del propósito que debería tener un acercamiento ontológico al lenguaje. Esto, en palabras de Arturo Leyte: “Porque el lenguaje no puede ser entendido tampoco, al modo en que lo hace la lingüística, como signo y ni siquiera como significado, sino como advenimiento del ser mismo.”¹¹³ Dicho advenimiento se refiere a cómo el hombre se reconoce a sí mismo en el estado de comprensión que el lenguaje le permite pues ahí es donde *le adviene* el ser.

Siendo así se vuelve evidente la necesidad de un estudio del lenguaje más cercano a su carácter ontológico que al meramente óptico pues incluso su articulación significativa, el discurso o habla, estudiada desde la tradición se vería como uno de varios elementos característicos del lenguaje y a criterio de Heidegger: “No queremos reducir el habla a un concepto para que éste nos suministre una opinión universalmente utilizable sobre el habla que tranquilice a todo representar.”¹¹⁴ Pues ¿de qué forma podría agotarse el habla en una sola idea si no fuera solo con el propósito de usarla como concepto totalmente definido?

Una conceptualización así únicamente es útil para saberes que exigen satisfacer preguntas en la inmediatez y que, en ese afán, niegan la posibilidad de un análisis del habla para en cambio usar su definición como un concepto del cual echar mano para sustentar otros estudios, en los que igualmente podrían usarse varios otros conceptos sobre muchos otros temas. Así el habla ha quedado reducida a un concepto más entre todos los que componen el sistema filosófico tradicional.

Por tanto, es necesario arrebatarse al lenguaje discursivo de tales saberes propios de la tradición puesto que no solo éstos se han apropiado monopólicamente del lenguaje, también la lógica ha expropiado para sí tal estudio, pues en ella el análisis del mismo depende únicamente de la revisión de la gramática objetivizando y enmarcando al lenguaje en una revisión de

¹¹³ LEYTE, Arturo. *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 240.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, Op. Cit., p. 12.

proposiciones que no hace sino delimitarlo a dicho análisis, circunscribiéndolo únicamente al ámbito de la comunicación que plantea al lenguaje como mera gramática. “Se entiende entonces que la tarea de una “liberación de la gramática respecto a la lógica” a la que Heidegger refiere, no busca abolir la lógica, sino el predominio de la idea derivada de lenguaje en la que se movió gran parte de la tradición occidental”¹¹⁵ con el fin de extraerla de una disciplina más que, sin quererlo propiamente, vela aún más el propósito y la función del lenguaje en su olvido.

Entonces ¿Qué significa el lenguaje una vez que se aborde desde otra perspectiva fuera de la tradición? Esta relación, entiéndase hombre y lenguaje, no puede asimilarse como estrecha sino como necesaria pues “La capacidad de hablar no es sólo una de las facultades del hombre, de idéntico rango que las demás. La capacidad de hablar constituye el rasgo esencial del hombre.”¹¹⁶ y desde tal punto ha de partirse para el abordaje del lenguaje fuera de los saberes que lo han aprisionado.

De este modo puede afirmarse que el ser, en tanto ser del ente que pregunta por él, reside en el hablar y éste constituye esencialmente al hombre, así que desde tal perspectiva han de estudiarse. Es así que el hombre es por el habla y “En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla.”¹¹⁷ Lo que quiere decir que no es que el hombre habite ónticamente ella, algo imposible, sino que aquello por lo que se pregunta la filosofía de modo más fundamental, el ser, se hace patente en el lenguaje discursivo.

¿Pero no es esto hacer metalingüística también? ¿Es posible reflexionar sobre el habla sin caer en su objetivización? Es posible en efecto, siempre que tal estudio se acerque a ella sin olvidar su íntima relación con el ser. Por tanto, ahora se tiene que reflexionar sobre el habla como el elemento que hace

¹¹⁵ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p.149.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, *Op. Cit.*, p. 217.

¹¹⁷ *Idem.*

posible que el hombre comprenda su estar, o en palabras de Heidegger: “Reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales.”¹¹⁸ Lo que invita a un estudio del habla en el que no se olvide que en ella se muestra lo que los hombres, o mortales, son.

2.3. Habla, ser y hombre.

El abordaje del lenguaje (y del habla misma en tanto que articulación significativa de la comprensibilidad [*rede*]) en Heidegger es imposible sin haber pasado primero por el análisis ontológico existencial del Dasein y haber expuesto desde él los fundamentos ontológicos que sitúan su apertura cooriginariamente junto al habla. Sin embargo el paso siguiente, tal y como lo dirigiría Heidegger, consiste en el acercamiento al habla desde esta perspectiva ontológica libre de preconcepciones tradicionalistas.

Heidegger se preocupó por entrar al estudio del habla abundantemente, pasando a ser este un tema central en una gran parte de sus textos y conferencias. Cabe recordar que una buena cantidad de dichos trabajos fueron escritos luego de *Ser y Tiempo* sin que esto impida un estudio sólidamente ligado a dicho texto o sin que signifique una ruptura con el mismo. Si bien en tales textos ahora la figura del Dasein pasa a entenderse como *mortal* u *hombre* no implica esto una suplantación de términos sino el abordaje del Dasein desde su posibilidad en tanto ente mortal.

Esto ha inducido a no pocos estudiosos a pensar erróneamente que existe una segunda etapa del trabajo de Heidegger en la que se adivina una cosmología o que es esta misma una etapa de trabajos esotéricos, a veces con intención de menoscabar al filósofo y a veces sin ella, aún así, dotando su pensamiento de un halo de misticismo que poco tendría que ver con su obra.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

En esta investigación se apela a que tal división es incorrecta e inexistente y, por el contrario, la obra heideggeriana se entiende de manera íntegra. Por tanto, ahora que se trae a análisis el habla, es conveniente indicar que aunque se hable de hombres o mortales y ya no de Dasein en textos posteriores a *Ser y Tiempo*, desde este trabajo no se insistirá en una separación de la obra de Martin Heidegger sino todo lo contrario.

Siendo así, ahora se aborda el tema del habla previo análisis existencial del Dasein, mismo en el que se ha tenido que preguntar por el ser; al interrogar por el ser se tiene que exponer cómo el ser acaece y eso solo será posible estableciendo el mundo como el lugar en el que esto acontece. De este modo será abordada la implicación mutua de éstos elementos, por lo que la necesidad de estudiar el habla se hace evidente al haberla planteado ya como la articulación significativa de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo.

Si se ha planteado ya que la reflexión sobre el habla debe implicar entenderla como aquello que en su advenir otorgue morada a los mortales, ahora hay que comprender cómo se da ese advenimiento. Primeramente, para iniciar con tal análisis, hay que recordar lo que Heidegger plantea en su texto de la década de los años 50, *De camino al habla*, en el que señala: “¿Cómo adviene el habla en tanto que habla? Contestamos: El habla habla.”¹¹⁹ Pareciera esto una incongruencia, una falta de sentido en la sentencia del filósofo alemán, sin embargo no es así.

Como ya se ha establecido, los cimientos del pensamiento heideggeriano pueden encontrarse en *Ser y Tiempo*, desde donde se plantea que el habla es cooriginaria con la apertura del Dasein, es decir, que éste se entiende en el mundo como un ente hablante. En palabras de Heidegger, “El hombre es hombre en tanto que hablante. [...] En cualquier caso, el habla está arraigada en la vecindad más próxima al ser humano. De todas partes nos viene el habla al encuentro.”¹²⁰ Lo que quiere decir que no es solo inherente la

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 11.

capacidad de hablar al hombre sino que se origina junto con él mismo, en una cercanía íntima, dado que éste únicamente puede ser lo que es en medida en que se entiende como hablante.

2.3.1. El camino al habla como experiencia.

Como se ha revisado, el advenimiento del ser al hombre recae en el habla, entonces ¿qué significa “el habla habla”? Pareciera que esto hace suponer que un ente denominado *habla* puede, en efecto, hablar, pero ¿no es esto un sin sentido? Heidegger sostiene que:

Quisiéramos meditar en pos del habla y sólo acerca de ella. El habla misma es: el habla y nada más. El habla misma es el habla. El intelecto educado por la lógica — calculador y por ello orgulloso — considera esta proposición una tautología que no dice nada. Decir dos veces lo mismo: el habla es el habla.¹²¹

Se debe entonces pensar esta sentencia de un modo distinto al que se entendería desde el interior de las ciencias, pues en ellas, de un modo unívoco, se usa el lenguaje como medio de comunicación. Entender que no es este el camino para analizar ontológicamente el habla también implica no establecer dicho análisis como “superior” al que pueden hacer las disciplinas del lenguaje, sino establecerlo en un terreno distinto, uno en el que se vislumbre una comprensión del habitar del hombre en el mundo posibilitada por el habla.

Entonces pensarla desde dicha perspectiva implicará comprender que no es la habladuría o el platicar habitual lo que se estudia, tampoco que desde ellos se intente hacer un análisis lingüístico con el objetivo de encontrar cómo en la comunicación el hombre encuentra su ser, por el contrario: “Reflexionar acerca del habla requiere entonces adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, en su hablar, no en el

¹²¹ *Ibid.*, p. 12.

nuestro.”¹²² Nuevamente, no se invita a pensar en un ente denominado *habla*, sino en la función que ésta tiene en cómo el hombre habita el mundo. Es esta la razón por la que no se estudia la habladuría o la simple plática. Se busca establecer el habla como el elemento en el que adviene el sentido del habitar del hombre, es decir, cómo es que el hombre es, jamás desatendiendo a la facticidad en la que se da tal habitar.

Es importante establecer el propósito de la investigación heideggeriana sobre el habla de un modo distinto al que se haría estudiándola como un concepto del que pueden derivarse categorías, debido a que para Heidegger la mejor forma de acceder a este tema es una aproximación en la que prime la experiencia. En sus palabras: “Hablamos del habla. ¿De qué otro modo puede estarse cerca del habla si no es hablando? Pese a todo, nuestra relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda.”¹²³ Aún estando en la proximidad del habla, pues esto sucede se sepa o no, no es inmediato el reconocimiento de la relación que tiene el hombre con ella.

Si la relación es oscura y se busca esclarecerla, conviene establecerla desde parámetros distintos a los habituales, es decir, pensar tal relación no desde el presupuesto de la causa y el efecto, sino desde el terreno ontológico en el que los elementos de la misma son cooriginarios. Si este modo de abordar el tema planteado por Heidegger resultara extraño a la comprensión, el filósofo alemán asevera que: “Sería, por tanto, provechoso si desistiésemos de la costumbre de oír siempre tan sólo lo que ya entendemos.”¹²⁴ Puesto que la búsqueda de la oscura relación ya mencionada pasa por estar en apertura, es decir, a la escucha.

Como se ha revisado anteriormente, la escucha supone un estado de apertura a la posibilidad de ser del hombre y es distinta a todo oír, puesto que: “La simultaneidad de hablar y escuchar tiene una significación más amplia. El

¹²² *Ibid.*, p. 12.

¹²³ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 144.

hablar es, en tanto que decir, desde sí un escuchar. Es escuchar el habla que hablamos. Así, hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar.”¹²⁵ La búsqueda de aquella relación oscura debe estar atenta a la escucha, es decir, estar previamente abierta. Si a lo que está abierto el hombre en la escucha es al reconocimiento de su habitar, es decir, a la comprensión del estar-en-el-mundo del hombre como posibilidad, o Dasein; entonces estar a la escucha implica una apertura al ser, mismo que se muestra en la facticidad del mundo del que da cuenta el hombre en la correlación con los otros, es decir, en el diálogo discursivo, es así que: “Cada palabra del hablar de los mortales habla desde esta escucha y en tanto que tal escucha. [...] Los mortales hablan en la medida en que escuchan.”¹²⁶ Así se reafirma que todo hablar de los hombres es antes un escuchar, un estar abiertos al ser que se muestra en-el-mundo en el coestar del diálogo.

Es por eso que si esta relación del hombre con el habla es indeterminada, *oscura, casi muda*, no es por mantener lazos débiles con aquél que pretende estar en dicha relación, sino porque es esa indeterminación la constante en el hombre. La indeterminación apunta a una no definición, a no definir el lenguaje (como lo harían a comodidad la lingüística o la lógica) y con él al hombre. No se presupone que la relación esté dañada por su indeterminación, sino que es posible gracias a ella. Ésta es la que permite la relación lejos de desvincular al habla y al hablante.

De este modo, la relación debe *hacerse* constantemente, es decir que el hombre debe hacer experiencia con el habla para mantener la relación. Como sostiene Heidegger:

Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla — independientemente de si lo sabe o no — entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia.¹²⁷

¹²⁵ *Ibid.*, p. 229.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 143.

Dicha experiencia debe entenderse como tal, como algo que en la facticidad puede hacerse y constatarse, no es suficiente solo mencionarla como una característica más dentro de un estudio lingüístico, como Heidegger sostiene: “Pero esto mismo, el hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla.”¹²⁸ Establecer la experiencia fuera de la teorización invita a entender la relación del hombre con el habla y la experiencia ya mencionada, como elementos patentes y fácticos en la tarea de descubrir cómo éstos se relacionan. Como señala Heidegger:

Si lo que ahora se intenta decir se entiende como una secuencia de enunciados sobre el habla, no será más que una cadena de afirmaciones sin probar y científicamente indemostrables. En cambio, si hacemos la experiencia del camino al habla a la luz de lo que, haciendo camino, se da con el camino, entonces podría darse el supuesto en virtud el cual el habla nos inspira, en lo sucesivo, un sentimiento de extrañez y que nuestra relación con ella se manifiesta como la Relación¹²⁹

Es decir que en tal experiencia se muestra la relación del hombre y el habla. ¿Cómo hacerla entonces? La experiencia no indica otra cosa que hablar, pero esto no implica únicamente teorizar sobre el habla con la finalidad de extraer o producir conocimientos sobre el tema. Debe entenderse que esta es una experiencia ontológica y, en efecto, ésta se hace en la facticidad pero nunca de manera impropia en la habladuría que supone la caída (previamente estudiada). Para llegar a la experiencia haría falta un cómo, y para Heidegger esto no es otra cosa que hacer un camino, o como él mismo lo diría:

Por lo demás, lo que queda por hacer es indicar caminos que conduzcan ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Tales caminos existen desde hace tiempo. Pero se utilizan pocas veces de modo que a la posible experiencia con el habla se le dé voz para manifestarse en el habla.¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 144.

Se establece entonces la necesidad de un camino que sea capaz de hacer manifiesta el habla, un camino que si bien existe desde hace tiempo, es necesario rehacer cada vez, por lo que es momento de analizarlo. Sobre esto, Heidegger sostiene lo siguiente: “El camino al habla — esto suena como si el habla se hallara muy lejos de nosotros, en cualquier parte a donde debiéramos primero encaminarnos. Pero ¿se necesita de un camino al habla?”¹³¹

Si es cierto que ya desde la apertura afectiva y la comprensión del Dasein también se muestra el habla como cooriginaria, no debería suponer esto que se necesite llegar a ella, además pensarlo de este modo equivaldría nuevamente a presuponer la existencia de un ente llamado *habla*.

Lo cierto es que el hombre por sí mismo y como hablante, ya mantiene una relación con ella, como se ha visto solo puede entenderse como hombre en el discurso “Pero, ¿estamos allí? ¿Estamos de tal modo en el habla como para hacer la experiencia de su esencia; de pensarla como tal habla que, estando a la escucha de lo que le es más propio, lo aprehendamos? ¿Acaso moramos ya en la proximidad del habla, incluso sin nuestra cooperación?”¹³² No podría ser de otra forma pues es lo que se ha aseverado a lo largo de esta investigación.

Primeramente el hombre está abierto en disposición, escuchando lo más propio, “Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha.”¹³³ Y tal escucha hace posible el coestar de los hombres que se traduce en el diálogo, es esto lo que supone hacer la experiencia, tal diálogo en el que los hablantes se copertenecen.

Cómo acontece tal coopertenencia en el diálogo será explicado en adelante, sin embargo cabe mencionar ahora que el camino no implica llegar a un sitio sino caminarlo, es decir, ver tal camino con un hacer constante. Y esto no es sino hacer la experiencia. “Nos arriesgamos aquí a algo extraño y

¹³¹ *Ibid.*, p. 217.

¹³² *Ibid.*, p. 218.

¹³³ *Ibid.*, p. 229.

quisiéramos describirlo del modo siguiente: *Llevar el habla como habla al habla.*¹³⁴ Esto implica experimentar el habla de no otra forma que hablando. El camino no se refiere a un sendero ya marcado en el que el objetivo o meta final sea el habla, más bien se refiere a hacer constantemente una experiencia de ésta precisamente hablando, estableciendo así, sin notarlo, la relación entre el discurso y los hombres.

Y debe hacerse de un modo tal que no implique un proceso sino un continuo “estar hablando” pero no cayendo en la habladuría, sino de manera propia, de un modo en el que se escuche y no solo se oiga, en el que lo óptico dé paso al diálogo ontológico de los hombres.

De este modo para toda investigación que buscara el sentido ontológico de la relación entre el hombre y el elemento que articula el lenguaje, sería inútil establecer definitivamente conceptos desde los cuales trabajar, en palabras de Heidegger: “En lugar de explicar el habla como esto o aquello y huir así del habla, el camino hacia ella quisiera que el habla se experimentara como tal habla.”¹³⁵ Lo que quiere decir que concretarla en un concepto equivale a no investigarla. Decir “el concepto de *habla*, es...” implica no mostrar en realidad su relación con el hombre. Así, desde esta perspectiva no debe olvidarse jamás la facticidad del habla y que ésta tiene lugar en el mundo, con los hombres y entre los entes. En el discurrir, en el diálogo en el que los hombres están en propiedad, está el camino a ella.

Por todo lo anterior, puede decirse que: “En las experiencias que hagamos con el habla, el habla misma se lleva al habla.”¹³⁶ Es esto lo que implica el camino, no entender un camino óptico que tiene como fin otro ente llamado *habla* para llegar a ella; sino *llevarla* en un caminar, es decir, en hacer una experiencia dialógica constante.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 225.

¹³⁶ *Ibid.*, p. p. 144-145.

2.3.2. El diálogo.

En este estudio se ha mostrado el camino como experiencia del habla, hacerlo implica dialogar en propiedad, haciendo esto es como se puede develar la relación que guardan los hombres, el habla y el ser. Si se quiere entrar al análisis del lenguaje, es necesario, como se ha remarcado, plantear tal estudio en la facticidad, en el ámbito de lo constatable, no solo teorizando las funciones del lenguaje en la comunicación de manera independiente a todo otro estudio, de este modo no se puede lograr dicho análisis si no se aborda también junto con los hablantes.

Así, el paso siguiente en esta investigación supondrá analizar no solo el habla en tanto tal sino también el discurrir de los hombres, y sobre esto Heidegger sostiene que: “Se trata de acercarse a lo que es propio del habla. También aquí se revela el habla, por de pronto, como nuestro hablar. Así, llevaremos nuestra atención únicamente a lo que, ya desde siempre y en la misma medida — que se observe o no — co-habla (*mitspricht*) en el hablar.”¹³⁷ Es por eso que se vuelve necesario pensar en los hablantes ahora.

Primeramente, debe recordarse la necesidad de plantear al hombre, en tanto posibilidad, como perteneciente al coestar, ese que es imperiosamente constitutivo de su existencia. Tal coestar es determinado también por otros entes, otros hombres. Para Heidegger, éstos vienen a ser presentes en el hablar, y en sus palabras:

Para hablar son necesarios los hablantes, pero no solamente en el sentido de que una causa tiene un efecto. Los hablantes vienen a ser presentes en el hablar. ¿Hacia dónde vienen a ser presentes? Hacia aquello con lo que hablan; cerca de lo cual demoran como aquello que, cada vez, les concierne. Éstos son, a su manera, los demás hombres y las cosas, es todo aquello que condiciona (*be-dingt*), a éstos y da su temple (*be-stimmt*) a aquéllos.¹³⁸

¹³⁷ *Ibid.*, p. 225.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 226.

Es decir que los hombres se hacen presentes, (en otras palabras, ellos *son*), según hablan con los otros, sobre aquello que les ocupa, lo que hacen, lo que los determina en su temple o estado afectivo. Y lo que posibilita el hablar de un hombre es el callar de otro u otros, allí en el diálogo es donde los hablantes se hacen presentes, es donde ellos son. Los hombres hablan de ellos, de las cosas, de lo que los hace y los emplaza en una determinada disposición afectiva, es decir, de cómo habitan el mundo. Y así:

A todo esto se dirige cada vez de entrada, de un modo como de otro, la palabra; aquello a lo que se dirige la palabra se pone en discusión y se somete a debate y es hablado de modo que los hablantes se hablan los unos a los otros y con los otros, los unos con los otros y consigo mismos. Así y todo, lo hablado permanece multifacético.¹³⁹

Heidegger se refiere a aquello multifacético como una variedad de elementos que determinan lo que se expresa en el diálogo de los hombres, en otras palabras, aquello que les concierne y que los dispone afectivamente, es decir, el mundo que habitan. Tales elementos constituyen el diálogo de los hablantes que se efectúa en un estado de propiedad, es decir, fuera de la habladuría, y es por esta facultad por la que emplazan al hombre en el mundo, es esta la comprensión del estar-en-el-mundo en la que los hablantes coestán unos con otros.

Esto multifacético entonces son los elementos que constituyen el diálogo en el que los hombres son unos con otros y para el filósofo alemán: “Éstos se han enumerado pero sin ser alineados unos tras otros. En el repaso, esto es, en el contar originario que todavía no cuenta con números, se manifestaba un mutuo pertenecerse.”¹⁴⁰ Pero no se refiere Heidegger aquí a un contar propio del cálculo, a una cuantificación, sino al contar, que no es otra cosa que el narrar.

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Idem.*

Sin embargo ese narrar no se puede entender como un “platicar” en su simplicidad pues se caería en el riesgo de pensar a la habladuría como propia de este diálogo en el que los hablantes toman parte para ser unos con otros. Así que aquello que en el narrar tiene la facultad de mostrar el mundo que habitan los hombres debe poder ser identificado. A este respecto, Heidegger se pregunta: “Pero ¿cómo están pensados el hablar y lo hablado en la breve narración precedente del despliegue del habla? Se muestran ya como aquello por lo cual y dentro de lo cual algo llega al habla, esto es, que viene a aparecer *en la medida en que algo está dicho.*”¹⁴¹

Entonces en el narrar, el hablar de los hombres se muestra por el decir. En otras palabras, “llevar algo al habla”, cobra sentido aquí si se entiende que esto ocurre por el decir. ¿Cómo se comprende entonces este elemento? *Decir* no solo implica algo que vocalmente es expresado, sino que constituye aquello que patentiza lo hablado. Para Heidegger, *decir*, tiene que ver con el origen de la palabra alemana *sagan*, a la que se le atribuyen las facultades de “mostrar” y “dejar aparecer”. Entonces, si el decir implica mostrar ¿qué es lo que se muestra en el diálogo? Para Heidegger:

Hablarse los unos a los otros significa: decirse mutuamente algo. mostrar recíprocamente algo, fiarse cada vez a lo que se muestra. Hablarse mutuamente significa: decir juntos de algo, mostrarse los unos a los otros lo que lo interpelado dice en lo que esté en cuestión, lo que lleva desde sí al resplandor.¹⁴²

Gracias a este decir en el diálogo, los hablantes se muestran unos a otros aquello interpelado, es decir, el mundo: el lugar en el que habitan y cómo lo habitan. Los hombres, en un estado de propiedad, se comprenden en el mundo, entre las cosas y los otros hombres; esto no es sino el coestar, mismo que es accesible a ellos por el diálogo, y lo que se dice en el diálogo es lo que muestra cómo los hombres habitan el mundo. En otras palabras, los hombres son unos con otros, la forma en la que se observa fácticamente esa implicación

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 227.

¹⁴² *Ibid.*, p. 228.

mutua es el diálogo pues en él, y por la narración, se muestra aquello que los hombres se dicen; esto, lo dicho, es la multiplicidad de elementos que conforman el diálogo y tal multiplicidad no es otra cosa que el mundo en tanto habitáculo fáctico de los hombres.

Son estas razones por las que Heidegger menciona en la *Carta sobre el Humanismo* que: "El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian."¹⁴³ Pues es este el modo en el que se vislumbra con mayor detalle la concepción del filósofo alemán sobre cómo es que es el lenguaje el que guarda al ser y al hombre mismo, además de que en esa guarda se devela el ser como ser del hombre en tanto hablante, que en el decir con los otros es también con ellos, es por esto que tal decir muestra en efecto al ser. Los hombres dicen lo que ellos son, su ser, en el diálogo con los otros, lo que dicen en el diálogo muestra esa esencia y ella es custodiada por el lenguaje en un constante hablar.

Así es como los hablantes son, coestán, unos con otros. Lo que dicen es el mundo y es así como lo habitan. Entonces la relación que guardan los hombres y el habla con el ser tiene que ver con ese diálogo que los reúne y en el que, al hablar, los hombres dicen (o "muestran" si se atiende al origen de la palabra *sagan*) su habitar en el mundo y es así como el ser de los hablantes se muestra.

2.3.3. Ser-en-el-mundo y lenguaje.

Si se ha tratado de plantear la relación que tienen los hombres y el habla con el ser, no puede dejarse de lado que ésta siempre estará enmarcada por la existencia propia del hombre en tanto que posibilidad y apertura, es decir,

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 11.

Dasein. Tal existencia está constituida por el ser-en-el-mundo en el que se plantean los existenciales, modos en los que el Dasein es. Cabe recordar que ellos son el estado afectivo y la comprensión, y cooriginariamente con ellos el habla o discurso [*Rede*] es el elemento que los articula.

Se ha expuesto el discurso como tal articulación y esencia del lenguaje, en el que, en lo dicho del narrar, el coestar de los hombres sale a la luz. Sin embargo no se debe olvidar que esto tendrá sentido toda vez que se comprenda dentro de aquél marco en el que se mueve la existencia del Dasein, es decir, el estar-en-el-mundo.

Sin embargo en tal estructura no solo se observa la existencia del Dasein sino también los elementos que la constituyen. Propia e impropriamente, incluso ante la indiferencia de estos modos, la existencia es manifiesta en la estructura del estar-en-el-mundo. Esto es algo que no debe olvidarse pues, en el afán de entrever los caracteres ontológicos que constituyen al Dasein, se podría desatender el hecho de que éste también existe cotidianamente y eso es algo que, evidentemente, no puede escapar al análisis de la facticidad de tal existencia.

De este modo no se ha podido plantear un análisis del lenguaje por fuera del estar-en-el-mundo y éste no debe obviarse en el estudio de la obra heideggeriana pues representa la totalidad ontológica y existencial en la que se emplaza el Dasein, como lo reafirman Naughton y Albano: “Así, puede decirse que la estructura “estar-en-el-mundo”, se presenta como un “todo fenoménico” que no se deja aprehender por medio de las categorías ontológicas y metafísicas tradicionales.”¹⁴⁴ Dicho de esta forma se hace evidente que el Dasein se encuentra delimitado por esta estructura en su existencia, ya que ella la constituye.

Dicho emplazamiento del Dasein debe entenderse en la unidad de éste con el estar-en-el-mundo pues son cooriginarios. No hay tal cosa como un Dasein entendido como individuo que acceda al mundo en tanto otredad y lo

¹⁴⁴ NAUGHTON, Virginia / ALBANO. *Op. Cit.*, p 62.

conozca independientemente de su relación con él, es decir, no hay un mundo “exterior” u “objetivo” previo al Dasein que deba ser reconocido o hecho objeto de estudio por las distintas facultades racionales de un individuo que busque teorizarlo o penetrar en él como si de un ente ajeno se tratara. Como lo explica Arturo Leyte: “... el mundo no es anterior a mi relación con él ni a los modos de ser en el mismo. No hay un mundo separable de la estructura «ser-en-el-mundo» ni un *Dasein* separable del mundo, porque *Dasein* —esto es lo que no debe olvidarse— significa sólo «ser-en-el-mundo».”¹⁴⁵ Se alude entonces a que el mundo y el Dasein no se pueden ni entender ni estudiar uno separado del otro, sin que esto signifique que son la misma cosa, sin embargo, sí son coimplicativos ambos en el estar-en-el-mundo.

Como se ha recordado, la estructura estar-en-el-mundo engloba el cómo de la existencia del Dasein. Y ésta es marcada por los caracteres existenciales que constituyen a dicho ente, es decir, el Dasein existe pues el estado afectivo, (o *encontrarse* para Leyte) y la comprensión lo determinan. Gracias a ellos el Dasein es. Sin embargo, dentro del estar-en-el-mundo debe plantearse un “articulante” de dichos existenciales. Tanto propia como impropriamente se existe y esto debe ser mostrado en un elemento que lo haga posible.

Tal elemento es el discurso o habla y “Ésta es existencialmente cooriginaria con el encontrarse y el comprender, de lo que se deduce que el habla no es un instrumento que se utiliza para, por ejemplo, expresar o decir algo.” ¹⁴⁶ Dicha cooriginariedad implica aquél carácter que hace posible entender un habla originaria como esencia del lenguaje y previa a todo hablar del hombre, es por esto que la expresión “el habla habla”, cobra sentido toda vez que se entiende ésta primeramente como originaria de la existencia del Dasein junto con la comprensión y la disposición afectiva.

Se ha mencionado no pocas veces que tal habla o discurso es la articulación de los existenciales, sin embargo cabe puntualizar porqué. En

¹⁴⁵ LEYTE, Arturo. *Op. Cit.*, p 106.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 114.

palabras de Heidegger: “El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al “mundo”.”¹⁴⁷ Es decir que el discurso patentiza la aperturidad del Dasein dando sentido a los existenciales mostrándolos, y esto es lo que implica su estar-en-el-mundo. En otras palabras, la estructura fundamental de la existencia del Dasein solo cobrará significación en medida en que sea dicha en el habla, sea en el modo que sea, propio o impropio, es decir, arrojado al mundo.

Lo que trae la mirada hacia el diálogo pues ¿de qué otra forma se está-en-el-mundo si no es con los otros? *Otros* entendidos no solo como entes dispuestos en el mundo sino como otros hombres igualmente posibilitados en su existencia por su disposición afectiva y su comprensión. Y es en el diálogo donde se deja ver el coestar de los unos con los otros, una coexistencia necesaria y posibilitada por el lenguaje, por lo que es ahí donde se muestra ese discurso originario, mismo que es previo al hablar de los hombres en el diálogo.

Esto mismo lo sostiene Heidegger ya desde *Ser y Tiempo*, cuando afirma que: “La coexistencia ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común y en el comprender común. El coestar es *compartido* “explícitamente” en el discurso, es decir, él ya es previamente, aunque sin ser todavía compartido, por no haber sido asumido ni apropiado”.¹⁴⁸ Con esto se deja en claro cómo es que el discurso es previo al diálogo de los hombres que, a su vez, posibilita su coestar.

De este modo puede señalarse que “El Dasein no elige libremente el habla; más bien, al contrario, es el habla la que constituye existencialmente al Dasein.”¹⁴⁹ Por lo que se puede afirmar que el habla, como elemento que posibilita de los modos de ser del Dasein, es la que previamente habla a todo

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. Cit.*, p. 184.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁹ LEYTE, Arturo. *Op. Cit.*, p. 114.

otro discurrir del Dasein.

Es así que gracias al discurso se puede hablar del mundo, aquél en el que habitan los hombres, además de cómo lo habitan. Esto también implica que todo lo que hay en el mundo, comprendido desde el estar-en-el-mundo como totalidad fenoménica, deba ser nombrado, como señala Ángel Xolocotzi: “Para Heidegger, la evidencia del lenguaje es pensada desde aquello que determina el nombramiento de los entes. Esto es en *Ser y tiempo* lo que él llama habla en tanto articulación de los modos de apertura de ser”.¹⁵⁰ Es decir que nombrar aquella totalidad fenoménica que supone el mundo no es otra cosa que la facultad del habla de articular el estar-en-el-mundo.

En otras palabras, el hombre habita en el mundo nombrándolo, hablando de él con los otros, en un diálogo que dice (en tanto *decir* que muestra) el estar-en-el-mundo en el que coexiste con los demás. “Así pues, debe quedar claro, que la apertura de los modos de ser ya es articulada mediante el habla, en tanto esencia del lenguaje”.¹⁵¹ Lo que implica que también la caída, como modo de ser desde la impropiedad, es posible por el lenguaje, es decir que el modo impropio de ser también se fundamenta en éste, pues la habladuría, la curiosidad o la ambigüedad, que constituyen la caída, son también entendidas en el lenguaje. Es por esto que en el lenguaje se comprenden los modos de ser que constituyen la existencia del Dasein.

De este modo se puede afirmar entonces que: “En el discurrir, el Dasein se expresa, no porque primeramente estuviera encapsulado como algo “interior”, opuesto a un afuera, sino porque, como estar-en-el-mundo, comprendiendo, ya está “fuera”.¹⁵² Es decir que el discurso permite la existencia del Dasein, el estar ya fuera previamente, proyectado al mundo. De este modo, el lenguaje no solo comunica, en un sentido científico sino que, fuera del análisis enunciativo, en el ámbito dialógico en el que se atiende al

¹⁵⁰ XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. *Op. Cit.*, p. 151.

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo, Op. Cit.*, p. 185.

habla originaria junto a los existenciales, es como se permite la existencia del Dasein como apertura y como ser en cualquier modo, de propiedad o impropiidad, es decir, el lenguaje permite abrir el Dasein al advenimiento del ser en el estar-en-el-mundo.

Si entonces la esencia del lenguaje, que es el habla, articula los modos en los que el Dasein es en-el-mundo, cabe señalar que la relación buscada en esta investigación, en la que participan los hablantes, el habla y el ser, tiene su fundamento en que el ser se muestra en lo dicho en el diálogo hablado por los hombres. Es decir, la relación que tienen tales elementos es meramente coimplicativa y ninguno puede entenderse ni estudiarse separadamente de los otros pues los hombres lo son en tanto que hablantes y gracias al discurso se abre la significación de lo que ellos son en el estar-en-el-mundo. Es por esto que se plantea en plural como *hablantes*, entendiendo primeramente el coestar en el diálogo que ellos mantienen. Un coestar siempre posibilitado por el habla que tiene la particularidad de ser originaria y previa a todo otro hablar dado que en ella se articulan los existenciales que constituyen el estar-en-el-mundo, tanto en propiedad como en impropiidad del Dasein.

Es así que la relación entre el habla, los hablantes y el ser es aún más que una relación de elementos separados, es la constitución de la existencia del hombre fundamentada en el habla.

Conclusiones.

El objetivo de esta investigación se enfocó a esclarecer la relación que existe entre los hablantes, el habla y el ser. Esto ha marcado el hilo conductor de este trabajo.

Para lograr esto ha debido hacerse un análisis de dichos elementos con la finalidad de comprender de dónde surge su relación y por qué es importante en el marco del pensamiento heideggeriano.

Es así que una de las primeras conclusiones recae en que se pudo resolver la importancia que tuvo para esta investigación el análisis del replanteamiento de la pregunta que interroga por el ser.

El análisis de la finalidad de esta investigación ha sido posible estableciendo en un primer capítulo la necesidad de revisar por qué para Heidegger debe rehacerse la pregunta que interroga por el sentido del ser, con miras a determinar que ningún estudio filosófico propiamente dicho puede obviar que el fondo último de su búsqueda es un interrogar sobre el ser y así fundamentar no solo cómo abordar uno de los elementos por los que se pregunta este trabajo, es decir, el ser; sino también que la misma investigación pudiera entenderse como una en la que su interrogar estuviera también guiado por la pregunta por el sentido del ser.

En este sentido, cabe añadir que la pregunta por el ser se hizo a un lado en la historia de la filosofía cuando las respuestas aparecieron. Respuestas que dotaban de una entidad al ser. Es este uno de los grandes temas en Heidegger, arrebatarse de la tradición metafísica occidental al ser envuelto en categorías y definiciones que lo han visto como un ente. Y al mismo tiempo hacer una destrucción de esa tradición, pues el ser no puede ser identificado como ente: el ser no es *algo* o *alguien*.

Pensar en replantear la pregunta que interroga por el ser es el camino a mostrar la necesidad de revisar las bases constitutivas de la filosofía al mismo tiempo que establecer la no definición del ser como concepto, destruyendo la

tradición metafísica en el proceso, algo que ayudó a este trabajo a comprender y fundamentar que el ser no es un ente y tampoco es externo al ente que pregunta por él, es decir, al hombre que, en tanto posibilidad existencial, es Dasein.

Con respecto a lo que la analítica existencial muestra sobre el Dasein, pregunta que manifestó en su inicio este trabajo como uno de sus objetivos, se puede concluir que:

El Dasein no se presenta igualmente como ente entre otros entes. Por ello se requirió lograr una analítica existencial de tal ente, observando que su modo de comparecer en el mundo es mediante el estar-en-el-mundo, que no es otra cosa que la existencia misma del Dasein.

Esto llevó a estudiar los modos propio e impropio en los que acaece ese estar-en-el-mundo, uno marcado por la angustia y el otro por la caída, sin que uno fuera gradualmente superior u ontológicamente “más importante” que el otro, ya que en la caída el Dasein se encuentra en el ámbito de lo óptico, de la impropiedad, sumergido en actividades que lo apartan del pensar que lo llevaría a un modo propio de existir, mismo que se muestra en la angustia. La angustia que se diferencia del miedo, ya que el Dasein puede temer a algo concreto, pero ante lo indefinido el Dasein llega a la angustia, es este el modo propio de existir de este ente. Así, el estudio del estar-en-el-mundo acercó a esta investigación a la comprensión sobre la relación entre el Dasein y su ser y cómo, propia o impropriamente, éste siempre es. Esta existencia fundamentada en la caída, como el estar en el ámbito de lo óptico, y en la angustia, como su estar en propiedad y apertura afectiva, es denominada cuidado, mismo que es la totalidad ontológica en la que el Dasein comparece en el mundo siempre, sin quererlo o notarlo.

Igualmente el estar-en-el-mundo es determinado por los existenciales, estos son la disposición afectiva y la comprensión que a su vez son cooriginarios con el discurso.

Es así como el estudio del estar-en-el-mundo dotó a esta investigación de una visión general de la analítica existencial del Dasein, misma que fue necesaria para comprender a tal ente en relación con el ser y así

fundamentarlo previamente a dar por sentada su situación ontológica que serviría para encausarlo hacia su relación con el ser y el habla.

Otro de los objetivos de este trabajo consistió en identificar por qué la interpretación de la facticidad es relevante al cuestionar sobre la relación de los hablantes, el habla y el ser. Y sobre esto se concluye que:

En la hermenéutica de la facticidad se buscó el acercamiento directo al Dasein a través de la interpretación. Por tanto, el Dasein habita el mundo interpretativamente. En otras palabras, la hermenéutica de la facticidad, para Heidegger, implica el estudio del Dasein en su situación. Así que en este punto se estableció primeramente la forma en la que se entendería la hermenéutica, no como disciplina puramente literaria de la interpretación, sino como modo de interpretar la vida en su facticidad, igualmente entendiendo la vida no desde una perspectiva biológica sino como el habitar del Dasein en el mundo. Es decir, la hermenéutica de la facticidad es la que tendrá la primacía del estudio del habitar del Dasein, o de su estar-en-el-mundo, en tanto cuidado, puesto que lo que se interpreta desde dicha hermenéutica es la facticidad entendida como situación y emplazamiento del Dasein.

Así se puede advertir en este trabajo que el modo en el que el Dasein habita el mundo será el cuidado, y la hermenéutica de la facticidad es la manera en la que Heidegger buscó entender su apertura y su situación. Por tanto, puede concluirse que la interpretación de la facticidad fue necesaria en esta investigación con miras a establecer la incuestionable facticidad tanto del Dasein como del mundo que habita, pues la relación entre hablantes, habla y ser no puede ser entendida en un ámbito ajeno a lo factible.

Sobre la cuestión sobre por qué el lenguaje fundamenta la coexistencia de los hombres y cómo lo hace puede concluirse que:

En el estudio del lenguaje pudo entenderse que primeramente había que plantear la escucha como un modo de apertura a la comprensibilidad del Dasein. De ella también surge el callar que posibilita el diálogo entre los hombres. De este modo la escucha puede entenderse como el elemento mediante el cual es posible la apertura a la coexistencia de los hablantes.

Asimismo, debe comprenderse que la fundamentación de la existencia

de los hombres en el lenguaje tiene su origen en la esencia de éste que es el habla o discurso. Sin embargo no se puede teorizar tradicionalmente sobre el habla en un estudio que pretende establecer o mostrar la relación ontológica que tiene con los hablantes, dado que una filosofía del lenguaje o una gramática buscarían el análisis de los enunciados transmitidos en el hablar, sin embargo debe apelarse al ámbito dialógico en este caso y es entonces cuando surge la figura de los hablantes propiamente dichos, pues son los que se ocupan de discurrir en el diálogo.

Entonces el diálogo debe entenderse como el coexistir de los hombres que se dicen (en tanto mostrarse) aquello que les afecta, les incumbe o los emplaza en el mundo.

Es por eso que la fundamentación de la coexistencia de los hablantes se da en el diálogo, es así como están unos con otros y por esta particularidad es que pueden ser.

A su vez, exponer cómo el lenguaje determina el estar-en-el-mundo, se trazó como uno de los objetivos a alcanzar en la investigación, y de éste se puede concluir que:

El estar-en-el-mundo, entendido como la existencia del Dasein, es constituido por los existenciales. Éstos son la disposición afectiva (o *encontrarse*) y la comprensión siendo originarios junto con el discurso o habla. Lo que quiere decir que el habla es el elemento que previamente articula la comprensión y la disposición afectiva. Si se entiende que la estructura estar-en-el-mundo muestra una totalidad fenoménica, entonces puede aseverarse que el habla, como articulación de los existenciales, muestra en el discurrir del diálogo el coestar de los hablantes y cómo éstos habitan el mundo.

Es decir, si la esencia del lenguaje, entendida como discurso o habla, es el elemento que articula los modos en los que el Dasein existe, entonces esto quiere decir que la relación que se busca en este trabajo, misma en la que se trata de mostrar los vínculos entre los hablantes, el habla y el ser, tiene su justificación en que el ser se muestra en lo dicho en el diálogo hablado por los hombres. Éstos coexisten unos con otros y se dicen lo que les incumbe y afecta, en lo dicho muestran su estar-en-el-mundo.

Para finalizar, ¿cuál es la relación entre hablantes, habla y ser?

Esta relación ha sido buscada en la obra de Martin Heidegger, siempre atendiendo a que los hombres pueden entenderse como hablantes toda vez que es el habla la que permite que ellos estén unos con otros en el coestar propio del diálogo. Así la relación proviene de esa habla originaria que surge junto con la disposición afectiva y la comprensión, es decir que es propia y constitutiva del estar-en-el-mundo por el que los hombres habitan.

La conclusión general de esta investigación es que la relación tiene que ver con una coimplicación en la que los hablantes únicamente lo son en la medida en que atienden al hablar originario que les permite ser-en-el-mundo.

Bibliografía básica.

- Alleman, Beda. *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Los libros del mirasol, 1965.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Heidegger, Martin. *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- Leyte, Arturo. *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Másmela, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Naughton, Virginia, Albano, Sergio. *Génesis y estructura de Ser y Tiempo*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

Bibliografía complementaria.

- Heidegger, Martin. *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989.
- Heidegger, Martin. *Camino de campo / Der Feldweg*, Barcelona, Herder, 2003.
- Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2009.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Heidegger, Martin. *Cuadernos negros*, Madrid, Editorial Trotta, 2015.
- Petzet, Wiegand Heinrich. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger*, Buenos Aires, Katz editores, 2007.