

# LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER,

## SU MOTIVO Y SIGNIFICACION

(Conclusión).

El *descubrir* está constituido en las estructuras del *comprender* (trazarse hacia adelante sobre algo), el *estado* (de ánimo) y el *habla* (discurso) que, desde el punto de vista existencial, son igualmente originarios. Estas tres estructuras se hallan en la manera *diaria* de ser en constante decadencia. De esta suerte tenemos que todo *comprender* está condicionado por un *estado*, todo *estado* *comprende* algo, el *comprender estante* tiene carácter de *decadencia* (impropiedad) y todo *comprender estante* y *decadente* se articula en el *discurso*. Estos cuatro momentos son las estructuras más generales del fenómeno *descubrir* (des-encerrar). No debe entenderse ésto en forma sumativa; todo lo contrario: el comprender y el estado son igualmente originarios —dos maneras en distintas dimensiones— que se articulan en el habla y de hecho se transforman decayendo. Todo ello es una unidad: el descubrir. Tampoco ha de entenderse ónticamente (psicológicamente) sino en sentido ontológico; no se trata aquí de cualidades de entes sino de manera de ser.

De esta suerte interpreta Heidegger al sujeto de la vida y del conocimiento humanos en su identidad y unidad. El hombre se *descubre* (a si propio) y simultáneamente *halla* las cosas, halla descubriendo — es su propia *descobertura*. Este descubrir constitutivo del ente humano tiene indudablemente que desarrollarse en Hermenéutica. Efectivamente, el método hermenéutico aparece en Heidegger. Veamos como:

La pregunta fundamental de Heidegger es: ¿Qué es el ente? Esta pregunta para ser resuelta tiene que ser dirigida a un ente que pueda dar una respuesta. La estructuración de la pregunta ha mostrado que ese ente solamente puede ser el existir.

Dirigimos pues la pregunta al ente que somos nosotros mismos: al existir. Este debe dar la respuesta. Mas ahora se presenta una nueva dificultad: ¿Cómo puede el existir dar una respuesta a la pregunta que él mismo se planteó — evidentemente porque no sabía responderla? Como interrogado tiene que hablar y como interrogante que oír.

Un atributo esencial del existir es tener comprensión pre-ontológica del ser. El hombre en cuanto vive comprende. Pero el comprender no es más que una de las estructuras constitutivas del descubrir y “el existir es su *descobertura*” (45). El existir se habla a si mismo, se descubre a si mismo y se comprende *como* tal. El existir se viene a su encuentro. Por otro lado, al captar las cosas — las capta *como* lo que son. El captar algo *como* algo es más que un mero comprender: es *interpretar*. El existir lleva en si originariamente la estructura del interpretar, de suerte que antes que empiece el análisis teórico su labor, el existir ya ha realizado una interpretación originaria y pre-ontológica. La acción de interpretar —como hermenéutica— es pues pre-ontológica.

La auto-interpretación pre-ontológica, habla, cuenta del existir. El análisis existencial debe tratar de entender este lenguaje e interpretarlo — debe ser también hermenéutico. El problema del preguntar reflexivo se resuelve así: el existir quiere saber ontológicamente lo que sólo sabe preontológicamente y por esto ha de preguntarse a si mismo. Se ha de preguntar para poder captarse a si mismo *como* si mismo.

El existir en el análisis existencial se interpreta a si propio, interpreta su interpretación, aclara lo que está encubierto y lo aclara tal *como* es. Es decir que la Hermenéutica es-fenomenológica.

Al reflexionar sobre el modo de la pregunta fundamental llegamos por el camino de la Fenomenología a la Hermenéutica; ahora al poner en claro lo que es Hermenéutica llegamos a la Fenomenología. Esto muestra que: una y otra se suponen mutuamente. “El sentido metódico de la descripción fenomenológica es la interpretación” (Hermenéutica) (46).

Tenemos pues que todo el existir es hermenéutico; lo es porque se descubre. Al descubrirse lo hace pre-ontológica u ontológica

---

(45).—Heidegger, S. U. Z. Pág. 133.

(46).—Op. cit. Pág. 37.

gicamente. Ambas maneras son el mismo fenómeno en grados distintos y por lo tanto propios del existir. La auto-interpretación y el análisis existencial se fundan en el existir mismo.

### § 9. CARACTERIZACION PRELIMINAR DEL EXISTIR (47)

El análisis existencial se ha de ocupar en el ente que somos nosotros mismos: en el hombre. Pero el hombre como todos los entes puede ser considerado de distintos modos, así el jurista lo considerará como sujeto del derecho y el biólogo como ser con vida. Se nos presenta la pregunta: ¿De qué modo se ha de considerar en el análisis existencial al hombre?

La respuesta es sencilla: Del modo como el hombre efectivamente es, lo analizará así como es primaria y originariamente — como hombre.

Esta respuesta engendra una nueva pregunta: ¿Cómo es el hombre efectivamente, cuál es su ser primario y original, en vista del cual se ha de realizar el análisis?

De otro lado el hombre se presenta de varias maneras: pensando, actuando físicamente, durmiendo, etc. ¿Cómo ha de tomarse al hombre — en qué actitud — para el análisis existencial?

Estas dos preguntas, conexas entre sí, han de hallar su respuesta antes de procederse a la interpretación del existir. Refirámonos a la primera de ellas.

El existir está caracterizado por dos momentos:

- 1.—Su esencia es su existencia,
- 2.—El ser que a este ente le va (le importa) en su ser es siempre "el mío" (48).

La esencia del existir consiste en *que es*. Su posibilidad de ser consiste en que es, mejor dicho: el existir es en cuanto es su posibilidad. El existir es en cuanto es su propia posibilidad que puede ser y que siempre es, posibilidad que comprende como tal y en la cual le va su ser. El existir es en cuanto es él, la posibilidad de ser que comprende y en cuyo ser le va su ser mismo. Terminológicamente: la esencia del existir es su existencia. Con esto se ha dado una comprensión mayor al tradicional concepto de existencia.

(47).—Op. cit. § 9.

(48).—Op. cit. Pág. 42.

Ahora significa toda la esencia del hombre — y nada más que la esencia del hombre. Con ello se quiere caracterizar el existir como *ser* algo, *realizar* algo. Su esencia no es el *algo*, sino lo que él hace de ese o con ese algo. Y ese *ser* algo es siempre el mío: yo siempre soy o no soy algo, siempre realizo una de mis posibilidades.

El existir siempre soy yo, mi ser es siempre el mío, es decir: yo siempre me he decidido a ser como soy. Esto debe entenderse como: yo siempre he escogido una de mis posibilidades, yo *siempre* he escogido *ya* una de mis posibilidades. El existir se es de antemano, en esto consiste su esencia — su existencia. El existir trata su ser como su propia posibilidad: “él es siempre su posibilidad” (49).

Los caracteres del existir son pues: la preeminencia de la existencia frente a la esencia y el fenómeno de ser su ser siempre “el mío”.

Estas dos propiedades distinguen al existir de todos los demás entes y lo distinguen de tal manera que no puede ser colocado bajo los mismos caracteres ontológicos con ellos. Heidegger toma así una posición contraria a la de la Ontología antigua que tomaba como caso ejemplar para la interpretación del ser los entes que se encuentran en el mundo. Estos se captan gracias al conocimiento — que se realiza en forma de “logos”. Para poder “coger” el ser y para que éste sea desde el comienzo entendido como es, tiene que posibilitársele una manera especial de “dejarse ver”; al acercarnos al ser para captarlo tenemos que traer con nosotros un *a priori*, gracias al cual podamos determinar lo que es ser — para no capturar otra cosa en vez de ser (que es lo que queremos). Es necesario presentarle posibilidades de caracteres para que desde ellos pueda precisarse; es menester tener puntos de referencia — de apoyo — desde donde el ser pueda ser comprendido. Al ser se le dice *a priori* algo (de arriba para abajo); se le trata — sin rodeos — de . . . ; se le aplican *categorías*. La antigua Ontología utiliza estas categorías como determinantes ontológicos tanto para el existir como para los demás entes. Heidegger — por el contrario — distingue radicalmente entre las categorías, aplicables al ser de estos últimos, y los caracteres ontológicos del existir: *los existenciales*. El existir tiene así una estructura ontológica comple-

(49).—Op. cit. Pág. 42.

tamente distinta de los demás entes, diferencia que se manifiesta ya en la manera originaria de preguntar: ¿quién? y ¿qué? colocar ontológicamente sujeto frente a objeto, "yo" frente a "no yo" es — por lo tanto — absurdo, porque significa aceptar en un mismo plano (en el cual se hallan frente a frente) a la existencia (quien) y a la realidad (qué); es tomar el problema de un lado falso y por lo tanto echar a andar por un camino que es incapaz de conducir a una solución. El análisis existencial ha pues de realizarse en vista de la existencia y consecuentemente con ella.

Acerca de la segunda cuestión habría que decir: se vió que la esencia del existir consiste en poder ser. Pero se puede ser muchas cosas, de las cuales una se es y las demás no se es. El existir tiene pues que realizar una de sus posibilidades y ser esa posibilidad. Al ser esa posibilidad que es, puede ser su *propia* posibilidad o no ser su propia posibilidad, puede ganarse o perderse, es decir: el existir puede escoger entre ganarse o perderse, mejor dicho: el existir ha escogido *ya* — de antemano — su posibilidad, ha escogido entre sus dos maneras de ser, la propia y la impropia, entre perder o ganar su propia posibilidad. El perderla no significa "no ser", sino meramente: no ser su propia posibilidad, caer en la manera de ser de la impropiedad — alienarse ontológicamente.

Posibilidad impropia del existir es lo *diario*. En ella se encuentro "*uno*" habitualmente. En lo diario se es "uno mismo" se es aquel "alter ego" del "yo mismo". "Uno" son todos — y nadie; "uno" es irresponsable. En lo diario se halla "uno" perdido y a la vez cobijado en la irresponsabilidad de lo natural y común.

Esta manera impropia — lo diario — toma Heidegger como punto de partida para su análisis; ello es *natural*: al analizar la existencia tenemos que mirarla — por lo menos al principio — como es generalmente, habitualmente, *diariamente* y no tomar un caso especial cuya rareza nos pueda llevar a conclusiones falsas.

#### § 10.—LO UTIL Y LO PRESENTE (50).

En nuestra vida diaria hacemos uso de las cosas: trabajamos, empleamos instrumentos, construimos objetos, etc., en una palabra: procuramos algo (hacemos algo con algo). Procurando (te-

---

(50).—Op. cit. § 15 — § 18

niendo cuidado con ...) tropezamos con entes y nos servimos de ellos. Al escribir, por ejemplo, cojo pluma, papel, tinta y arenilla, y los utilizo. De esta manera el ente, "que no somos nosotros mismos, es captado (experimentando) como algo útil — como un *útil* (51) (así decimos: útiles de escribir, útiles de trabajo, etc.). Un principio fundamental de la Fenomenología establece una relación constante de analogía entre la manera de experimentar y el modo de ser del ente que experimentamos. Esto justifica que Heidegger no solamente crea que tal o cual cosa sea experimentada — por mí — como útil, sino que afirma que en sí es *un útil*. La utilidad ("manipulabilidad") de un ente no es un mero carácter de su ser, sino la manera de ser de ese ente es la utilidad. "Utilidad es la caracterización ontológico-categorial del ente tal como es en sí" (52). Así pues si yo nunca hubiese escrito o visto escribir, lo que ahora es papel y pluma sería para mí dos cosas con tales y tales características — pero nunca papel y pluma, de la misma manera como para un salvaje de las selvas amazónicas, lo que nosotros llamamos "fonógrafo" es cualquier cosa — menos un fonógrafo. El motivo es obvio: solamente cuando utilizamos una cosa, sabemos o creemos saber utilizarla, sabemos *qué cosa* es. Esto no debe trivializarse diciendo sólo que tal objeto es tal o cual cosa *para mí*, sino tomarse ontológicamente: el objeto es tal o cual cosa *en sí*. Solamente más tarde y gracias a una posición no-originaria frente a las cosas aparecen éstas como objetos *presentes* (meramente reales), como mera realidad física (independiente de su carácter de útil). Para que un plato se convierta en un disco de porcelana se requiere indudablemente un esfuerzo mental. Tenemos pues dos maneras fundamentales y distintas de ser de los entes no-existentes: la utilidad y la presencia.

El útil indica algo, tiene carácter de indicación (el cuchillo indica — señala — el cortar). El *útil* siempre está *circunstanciado* por aquello para el cual es útil, siempre tiene una circunstancia (Bowandtnis), una relación. La circunstancia es aquello que la cosa indica, aquello para lo cual la cosa es útil, así circunstancia

---

(51).—Esta denominación no debe ser entendida erróneamente, trayendo a colación sistemas éticos — que pertenecen a un plano muy distinto. Utilidad es aquí solo — y nada más — que un término significativo de un fenómeno ontológico.

(52).—Op. cit. Pág. 71.

viene a significar "tener relación con algo — donde algo". Y gracias a esta circunstancia — a través de ella — son captados como son los entes que encontramos en el mundo. Pero es el caso que una circunstancia no se halla independiente, está circunstanciada a su vez por otra; siempre nos encontramos ante una cadena o *totalidad de circunstancias*. Así el martillo tiene su circunstancia en el martillar, éste en la construcción de la casa, ésta en dar albergue al hombre, es decir, en una de las posibilidades del existir (albergarse). La circunstancia es un "por qué" que encuentra su propio "por qué" en otra; la totalidad de las circunstancias, empero, se basa en un "para quién", está siempre referida al existir. Así el existir está "en medio" de esta totalidad de circunstancias, que siempre están ya circunstanciadas para y en favor de él — y las descubre como tal. Gracias a esta descubierta de la totalidad de circunstancias es posible descubrir el ser de los útiles como circunstancia. El existir permite así — descubriendo la totalidad de las circunstancias — que las cosas sean avistadas; se pone en la posibilidad de captar el ser de los entes.

#### § 11.— *EL EXISTIR COMO SER EN EL MUNDO.*

El existir deja que las cosas se *avisten hacia* (se dejen ver en dirección de) este "quién" (para quién). "Quién" que es el existir mismo y que se ha comprendido siempre como *indicado* — referido a lo *circunstanciado*. El existir hace que las cosas se avisten como útiles. Este "*hacia (donde)*" del dejar avistar las cosas es el "en donde" el existir se comprende — a sí mismo — en el modo de la indicación (dirección hacia las cosas como útiles). Así se hace comprensible la frase de Heidegger: "el "en (donde)" del entender indicado considerado como el "hacia (donde)" del dejar avistar entes en el modo ontológico de la circunstancia es el fenómeno del mundo" (53).

De esta manera no significa "mundo" para Heidegger la totalidad — o una región — de los entes, ni tampoco un ente que se encuentra entre otros; el término "mundo" "está más bien encaminado a la interpretación de la existencia humana en su referencia a los entes en su totalidad" (54). El existir está así "en el mundo",

(53).—Op. cit. Pág. 86.

(54).—Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Pág. 25.

es "en el mundo", consiste en "ser en el mundo". Es existir en cuanto — y por qué — está en el mundo. Ser en el mundo significa comprender, descubrir, dejar que los entes se avisten desde el mundo y hacia el mundo. El existir se encuentra en medio de los entes. *Sobrepasándolos* — pasando por encima de ellos — funda el mundo: traza el mundo sobre ellos.

El existir funda el mundo y se fundamenta en medio de los entes. El mundo no es — por lo tanto — algo que pertenece a los entes sino más bien un *algo* propio del existir, algo que le pertenece. El trazo del mundo no es una relación del existir con los entes; el encontrarse entre ellos no es un comportarse frente a ellos; el trazar el mundo, fundamentándose en los entes, es una de sus posibilidades que el existir realiza, una posibilidad que siempre ha realizado ya: el *sobrepasar*. De esta suerte el mundo está descubierto en forma no-temática antes que todo aquello que en él se ha visto; aún más: es la posibilidad de su captura. El mundo es por eso la posibilidad de la utilidad del útil; sólo en el mundo lo útil es *un útil*.

En el "ser en el mundo" se distinguen tres estructuras: *el ente* que es en el modo de "ser en el mundo", el "en el mundo" y el "ser en" como tal.

Estos tres momentos no son tres individualidades distintas que se unen y forman el "ser en el mundo"; son por el contrario fases de un mismo fenómeno, que resaltan m. o. m., según sea la dirección desde la cual sea observado. Por este motivo, contemplar una de las tres estructuras del "ser en el mundo" significa hacerse presente las restantes.

Los dos primeros momentos del "ser en el mundo" han sido ya debidamente caracterizados, es menester ahora enfocar el último: el "ser en". Este *en* no puede ser interpretado como relación entre dos entes de los mismos caracteres ontológicos; el existir que "es *en*" es ontológicamente distinto del útil y del presente. El existir no es *en* el mundo como una mesa está *en* un cuarto —relación espacial—, más bien este *en* debe ser entendido como: "ser donde", "habitar donde", "tener familiaridad con"; el "ser *en*" no es una *categoría*, es un *existencial*. Por lo tanto es el mundo simultáneamente con el existir, es un carácter del existir mismo, es propio del existir "ser en el mundo". El existir está "allí" (en el mundo), está allí porque tiene una relación con el mundo, es en él.



El existir siempre está allí, es "allí". Estando allí, *descubre y halla*, le es descubierta la espacialidad. El ente que somos nosotros mismos es de tal manera que está allí — es en el mundo y se descubre en él.

¿Pero cómo se descubre el existir?

El existir *está tirado* en el mundo, es decir, está en él sin saber el "de dónde" ni el "a dónde" de su "ser en el mundo". Que está allí y que allí tiene que estar es un hecho. El existir — dicho con términos escolásticos, es contingente. En el estado el existir se descubre en su "estar tirado", el estado le muestra al hombre que es y que tiene que ser. El existir se descubre a si mismo en su manera de estar con (en) el mundo, estando tirado en él; se descubre *ya en* el mundo, fácticamente tirado.

Por otro lado, el existir —tirado en el mundo—, "ser en el mundo" se descubre como tal en él "para quién". Esta manera de la descubertura es el comprender. Al captar el "para quién" le es descubierto todo el contenido de la totalidad de las circunstancias, es decir: todo el "ser en el mundo". Comprender es comprender sus posibilidades, es tomarlas como tales, es *trazar* su propio ser en ellas. Por esto tiene el comprender la estructura del *trazo* (bosquejo, plano, proyecto sobre . . .); por esto comprende el existir al mundo en cuanto lo traza — en cuanto actualiza su posibilidad. El existir es posibilidad y como tal tiene siempre que entenderse. "El comprender como trazo es la manera de ser del existir en que es sus posibilidades como posibilidades" (55). Mientras el existir es, existe trazado. El existir — en cuanto comprender *traza* su ser en sus posibilidades y estando tirado en el mundo es sus posibilidades, de tal manera que las comprende porque se traza en ellas y se traza en ellas porque las comprende. El existir es las posibilidades que *traza*, se es de antemano: existe.

El existir tirado y que se traza en sus propias posibilidades se articula en el habla y decae, cae en la impropiedad: está *donde* las cosas. Estando donde las cosas, en el modo de ser de lo diario decae existiendo.

El modo diario de ser del existir puede caracterizarse así: "el" ser en el mundo" descubierto y decayente, tirado y trazante al que en su ser donde el mundo y en el estar con los demás le va la propia posibilidad de su ser". Esta interpretación del ser del

(55).—Heidegger, S. u Z. Pág. 145.

existir puede dar la impresión que se trata aquí de un ser que se compone de una serie de "partes", que unidas en forma determinada constituyen posteriormente una unidad. Pero — como ya se dijo en el párrafo 8 — es todo lo contrario; nosotros sabemos bien — preontológicamente — que el ser del ente que somos nosotros mismos no es un compuesto, sino algo único e idéntico. Es pues necesario encontrar el ser del existir, un fenómeno que presente estas estructuras constitutivas como momentos de su unidad. Este fenómeno no puede, ser hallado — tal como es — mediante una caracterización más prolija de los diferentes modos de ser; por el contrario, hay que buscar un camino que de frente nos lleve al conocimiento del fenómeno buscado, para desde allí comprender las estructuras que le son propias.

## § 12.—LA NADA Y LA TRANSCENDENCIA.

Sabemos que el existir se descubre a si mismo y que el estado y el comprender forman la descubertura. Cabe preguntar: ¿no existe un *estado comprendiente* en que el existir se descubra a si mismo — en su ser — de una manera especial y privilegiada?

Heidegger responde: sí, la angustia. Aquella angustia de la que dijo Kierkegaard que "es un desear aquello que se teme, una antipatía simpática... agarra al individuo, y no se puede libertar de ella, y no se quiere hacerlo, pues se teme, pero aquello que se teme es lo que se desea" (56).

El hombre al decaer — en lo diario — huye de si mismo de la posibilidad de ser "si mismo". Se refugia en el "uno mismo" de todos los días. Allí todos los problemas están aparentemente resueltos y "uno" está tranquilo. En el modo de la impropiedad se ha tomado la posibilidad de no ser "si mismo". Refugiados en el mundo, donde las cosas, tenemos a veces miedo, miedo de algo dañoso que amenaza y se encuentra dentro del mundo. Tenemos miedo de algo y por algo; tratamos de alejarnos de lo amenazante... A veces se presenta la angustia. Ella es diferente del miedo "mundanal". La angustia no tiene nada que ver con él. Nos angustiamos ante algo que nos amenaza y por algo amenazado — pero imprecisa y tranquilamente. Lo que produce la angustia no está en ninguna parte y sin embargo, está cerca. Muy cerca y muy lejos.

---

(56).—Kierkegaard, *Tagebuecher*, Tomo I, Pág. 171.

El mundo — como tal — es aquello ante lo cual nos angustiamos, no el conjunto de cosas que se presentan en él, sino su posibilidad: el mundo mismo. Este, empero, pertenece ontológico-existencialmente al ser del existir como “ser en el mundo”, por eso, “aquello ante lo cual se angustia la angustia es el “ser en el mundo” mismo” (57).

En la angustia se presenta la *nada*. La nada se descubre en la angustia — pero no como ente; tampoco *al lado* del ente en total, sino *a una con él*. En la angustia el ente en total se vuelve caduco, no porque la nada lo niegue o aniquile, sino porque en la angustia el ente en total *se hunde*. En la angustia hay un retroceder ante... La nada no atrae, ella rechaza. Este rechazar no es más que un indicar (remitir) hacia el ente en total que se hunde. La total indicación rechazante hacia el ente en total que se escapa (que así es el modo como la nada acosa al existir en la angustia) es la esencia de la nada: el anonadamiento. La nada misma anonada. De esta suerte se realiza la aclaración del ente como tal: que es *ente* — y no *nada*. La nada es así la posibilitación previa de la “patencia” (revelación) de ente en general. La esencia de la nada “originariamente anonadante” trae por vez primera al existir ante el ente como tal. La existencia puede comportarse en relación a los entes solamente porque viene *ya* de la nada patente.

Existe (ex-sistir) quiere decir: sostenimiento en la nada, estar sosteniéndose dentro de la nada.

Sosteniéndose en la nada el existir está ya allende el ente en total, lo ha sobrepasado. Este estar allende es la *transcendencia*. Si el existir no trascendiese no podría comportarse frente a los entes y tampoco frente a si mismo. La nada es así la posibilitación de la patencia del ente para el existir; no es un mero contra-concepto de ente, sino se muestra perteneciente al ser del ente, pertenece originariamente a la esencia del ser; en el ser del ente acontece el anonadar de la nada. Ser y nada van pues juntos, van juntos porque “ser es, por esencia finito, y solamente se patentiza en la existencia que sobrenada en la nada”. En la nada del existir viene el ente en total a si mismo, a su más propia posibilidad: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (58).

(57).—Heidegger, S. u. Z. Pág. 187.

(58).—Heidegger, Was ist Metaphysik, Pág. 16. — Pág. 25. — Véase la magnífica traducción de Zubiri en “Cruz y Raya” No. 6.

*Sobrepasar* es, empero, también lo que el existir realiza cuando traza el mundo, cuando es en el mundo. El existir trasciende hacia el mundo sobrepasando los entes. El mundo conforma (forma también) así la estructura de la transcendencia. Transcendencia es "ser en el mundo". El existir trasciende "quiere decir: es en la esencia de su ser formador de mundo" (59).

Cómo debe entenderse esta transcendencia hacia el mundo y dentro de la nada? ¿Qué significa esta caracterización? La angustia nos coloca frente a la nada. El ser del ente sólo puede ser comprendido en cuanto el existir se sostiene dentro de la nada. Es decir: sólo hay comprensión de ser gracias a la indicación rechazante de la nada.

La comprensión de ser es un *trazar* del ser del ente. Hay comprensión de ser cuando éste es trazado. Ser — por lo tanto, sólo hay mientras haya la posibilidad óptica de la comprensión de ser, es decir, mientras haya existir. Si el existir no existiera no se podría decir que el ente "es", ni tampoco que "no es". De la *comprensión de ser* depende pues el ser —no el ente—; del ser del existir depende la realidad —no lo real— (la dependencia es ontológica) (60).

El trazo del ser del ente lo realiza la transcendencia. Ella es la posibilidad ontológica del existir y del ser en general.

Comprensión de ser sólo hay mientras el existir se está sosteniendo dentro de la nada: en esto se halla la más profunda finitud de la transcendencia. El existir se está sosteniendo dentro de la nada, pero no siempre en la situación de angustia; por este motivo se encuentra la nada encubierta, se halla encubierta porque no nos quedamos en el "yo mismo", sino nos atenemos a los entes, nos perdemos donde ellos. Al encubrirse la nada somos empujados a la superficie del existir: decaemos en lo diario.

Sosteniéndose en la nada hay transcendencia. Transcendencia es un estar allende los entes. Estando allende los entes hay comprensión de ser — finitud originaria. Esta comprensión es un trazar el ser del ente y consiste en "ser en el mundo"; comprendiendo — siendo finitud transcendental — existe el existir: realiza sus posibilidades frente a los entes. El existir al "ser en el

(59).—Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Pág. 27 - 28.

(60).—Heidegger, *S. u. Z.* Pág. 212.

mundo" lo traza y está tirado en él, es decir, se comprende en un estado, hablando y decayendo: es su descubertura. Descubriéndose traza el existir su ser sobre sus propias posibilidades. Al trazarse en ellas siempre se es de antemano, se ha adelantado a sí mismo, es su posibilidad. Por ser su posibilidad es el existir un ente en cuyo ser le va su ser. Esto quiere decir que existe, que es existencia. Existir es sostenerse dentro de la nada...

§ 13.—*EL CUIDADO COMO SER DEL EXISTIR* (61).

La angustia descubre la nada. Partiendo de ella hemos despejado la estructura ontológica de la existencia. ¿Pero se basa este despejo en una mera lucubración o se acredita *también* originariamente en la angustia? ¿Cómo se da en la angustia el ser mismo del existir? ¿Coincide la estructura expuesta con los fenómenos que se evidencian en la angustia?

Sí.

La angustia descubre al existir en su ser — lo acredita como *cuidado*. En la angustia el existir se angustia *ante* el ser en el mundo y *por* el poder ser en el mundo, es decir: ante su ser y por su posibilidad de ser en el mundo y se muestra como "ser de antemano ya en (el mundo) como ser donde (las cosas que se presentan en el mundo)" (62).

El existir sale de sí mismo — trasciende — al *ser cuidado* y está originaria y primariamente en el mundo que ha fundado en su transcendencia.

El cuidado, por ser tal, cuida — cuida, se ocupa en las cosas que encuentra en el mundo y en los entes que tienen existencia. Como cuidado tiene que ser siempre cuidado de... Se encuentra con las cosas, abandonado entre ellas — y por eso se angustia.

El cuidado se siente *lanzado* (en el mundo) — sin haber sido para ello consultado — desde siempre, es decir: el cuidado es *siempre ya en...* (Facticidad).

Al referirse a las cosas y a los otros entes que existen, el cuidado decae hacia ellos, se pierde de sí mismo. Al cuidar y cuidarse de los entes *está con ellos*. (Decadencia).

(61).—Op. cit. § 41.

(62).—Op. cit. Pág. 192.

El cuidado nunca lo es de sí mismo, porque es propio de él tender a... y no encontrarse a sí mismo donde se consumiría como negación de sí propio. Tendiendo a... siempre se ha adelantado a sí mismo, es decir: su ser es ser hacia el poder ser, siempre ha alcanzado sus posibilidades. Pero este adelantarse a sí mismo no es un referirse a otros entes, sino al ente que va a ser él mismo. El cuidado no puede comportarse frente a su ser, sino solo frente a su poder ser, se traza hacia él. El cuidado no lo es de sí propio sino de sus posibilidades. (Existencia).

El cuidado se muestra en la angustia como *existencia fáctica* y *decaente*. Estos tres momentos (que corresponden al comprender, el estado y lo diario) — que siempre están ya articulados en la palabra — son la descubierta, la descubierta del existir, en la cual él se descubre y descubre los demás entes.

La angustia descubre la descubierta: hace transparente el ser del existir y con ello todas sus estructuras. La angustia acredita originariamente toda la trabazón ontológica del ente que somos nosotros mismos en su unidad originaria: el cuidado.

La angustia es así el descubrir más caracterizado: descubre a la par — en simultaneidad ontológica — los dos fenómenos extremos: la nada y el cuidado. Dos extremos que por hallarse tan distantes son vecinos y que analizados llevan por sendas distintas al fundamento de la Ontología: la transcendencia finita.

Con la captura del fenómeno del cuidado se ha llegado al lugar desde el cual se puede emprender la respuesta a la pregunta fundamental. Pero surge la pregunta: ¿Ha sido interpretado el existir originariamente? ¿No ha sido esto un mero análisis preliminar para ganar la situación hermenéutica desde la cual se haga posible aclarar el ser del existir? En efecto: 1o. el existir ha sido interpretado en su impropiedad, 2o. el existir no ha sido captado en su integridad. Lo diario — como modo impropio y decadente del existir — ha sido objeto del análisis.

El existir — de cuyo ser es propio serse de antemano y por lo tanto, desintegrado — no ha sido avistado íntegro.

Es pues de preguntarse: ¿Puede el existir ser en su *propio* modo de ser? ¿Puede el existir ser en su totalidad? Y si ambas cosas fuesen posibles: ¿Cómo se muestra el existir en su totalidad y propiedad?

## § 14.—LA TOTALIDAD (63).

Los problemas propuestos son: ¿Existe el existir en su integridad — como totalidad? ¿Se le puede captar en su integridad?

El existir es de tal suerte que siempre es lo que todavía no es — es su posibilidad, se es de antemano, es decir: mientras el existir existe no ha alcanzado nunca su totalidad. Al llegar a su fin el existir se habrá alcanzado a sí mismo, se habrá completado, habrá obtenido su totalidad — pero ya no existirá. Dicho en disfraz de paradoja: el existir sólo estará completo cuando ya no exista. Con esto nos encontramos frente a un nuevo fenómeno: el fin (término, acabose) del existir: la muerte. Sólo cuando el existir tenga — en sí — su muerte será íntegro — pero a cambio de su existencia.

La muerte como posibilidad única de la totalidad del existir es a la vez la negación del existir.

¿Se esfuma así la posibilidad de captar la muerte y con ello el existir en su totalidad? ¿O es ella en alguna forma captable y así aprehensible el existir íntegro?

La muerte puede ser experimentada en los demás entes que existen, así se habrá realizado — por así decir — ante nuestros ojos la totalidad del existir.

¿Pero hemos captado en verdad la muerte o sólo la vida de un moribundo? Y si la muerte es la posibilidad de *mi* totalidad tiene que ser mi muerte que complete mi existir — que es el que fundamentalmente conozco. Yo tengo que morir mi muerte y no puedo morir la de otro ni otro la mía. Yo no puedo morir por otro, sino solamente morir mi muerte en vez que otro muera la suya. ¿Cómo he de saber entonces qué es muerte — mi muerte — si veo que otro muere *su* muerte? El ver la muerte de otro no nos muestra pues nuestra muerte, ni la muerte y menos el existir en su integridad. Imaginarme mi muerte tampoco cabe — puesto que eso no es morir.

El estado del problema se concreta en esas dos preguntas, de las cuales la segunda depende de la primera:

¿Puede el existir existir íntegro?

¿Es captable la muerte y con ella el existir en su totalidad?

La solución del problema significa la aclaración de la pregunta: ¿qué es muerte? Si se da una interpretación originaria de ésta que supere las aporías anteriormente expuestas, si la muerte como *última* posibilidad del existir no significa la desaparición del mismo, entonces el existir tiene la posibilidad ontológica de ser en su totalidad y de captar su propia muerte como la realización de su integridad.

Lo hasta ahora investigado sobre la muerte puede reducirse a tres puntos (64):

1.—El existir es — mientras existe — un constante no ser (que ha de ser más tarde);

2.—Al llegar a su fin el ente que (esencialmente) todavía no ha llegado a su fin, deja de existir;

3.—El llegar a su fin es algo propio e insustituible de cada ente que existe.

Al existir mientras existe no le falta algo, sino meramente no se halla en él junto todo aquello que le pertenece, no se ha juntado consigo mismo, con todas sus posibilidades.

El fin del existir no es por lo tanto como el fin de un útil o de un presente. “En la muerte el existir ni se ha perfeccionado, ni simplemente ha desaparecido, ni menos ha quedado terminado o se haya como un útil a nuestra disposición” (65). La muerte es una manera de ser que el existir toma a su cargo, en cuanto es. La muerte es “*ser hacia el fin*”.

Por ser el existir su posibilidad, se es de antemano. El existir puede ser su muerte como su última posibilidad — como su extrema posibilidad. El existir puede ser de antemano su muerte, es decir: puede ser hacia la muerte, hacia su muerte, ser su muerte. Su muerte es su más propia, absoluta e insobrepasable posibilidad. Siendo hacia su muerte ha alcanzado el existir su última posibilidad y con ella a sí propio: el existir es en su totalidad.

El existir mientras existe es su muerte, muere mientras existe (66); lanzada en ella se traza sobre ella — por lo general en el modo de la decadencia.

La muerte se halla delante del existir como su más caracte-

(64).—Op. cit. Pág. 242.

(65).—Op. cit. Pág. 245.

(66).—Estas mismas ideas han sido expuestas — en lo que se refiere al “vivir muriendo” — en “la Visita de los Chistes” por Don Francisco de Quevedo.



rizada posibilidad, está lanzando en ella y se encuentra en esta situación en la angustia. Al decaer huye de su muerte para refugiarse en lo diario — donde la muerte es un hecho que meramente sucede. El existir al ser hacia la muerte descubre su muerte y se descubre a si mismo en su integridad.

Con esto se ha aclarado también el sentido de la muerte: el existir sólo puede tener una muerte (ser hacia su fin) porque la *traza* como posibilidad, se siente *lanzado* en ella y huye en la fuga hacia lo *diario*. Existencia, facticidad y decadencia caracterizan así el ser hacia el fin, es decir: “el morir se funda en relación a su posibilidad ontológica en el cuidado” (67).

Si esto es así, el cuidado y la muerte no pueden excluirse, como parecía al principio, donde tomamos a ésta en sentido trivial: como el extinguirse en la vida. El existir al decaer la considera así para colocarla fuera de sí — para librarse (momentáneamente) de ella.

Ahora se nos presenta la muerte como *la* posibilidad del existir, como su más propia, absoluta, segura y como tal indeterminada, insobrepasable posibilidad. El existir siempre se comporta frente a su muerte, pero huyendo de ella, de manera que no es íntegro sino siempre disperso: el existir tiene en el modo decadente de lo diario un ser *impropio* hacia la muerte. En lo diario el existir no comprende a su muerte como *la* posibilidad, no se traza sobre ella y por eso no es *total*.

¿Puede haber un modo propio de ser hacia la muerte, en el cual el existir sea íntegro?

Sí.

Si el existir se traza sobre esa su más caracterizada posibilidad, si su ser hacia la muerte se entiende a si propio como ser hacia su posibilidad y esto de tal suerte que descubre la muerte como posibilidad, si el existir descubre la muerte como posibilidad de la imposibilidad del existir y se *anticipa* a ella — entonces el existir es ser *propio* hacia muerte. El existir acoge la muerte como su propia posibilidad — es *libre para la muerte*.

Con esto — dice Heidegger — se ha mostrado la posibilidad ontológica de un ser propio hacia la muerte, se ha mostrado la

---

(67).—Op. cit. Pág. 252.

posibilidad de una propia totalidad del existir — pero sólo como *posibilidad ontológica*.

Pero esta no significa nada para el análisis del existir, mientras que la posibilidad *óntica* de esta totalidad propia no se haya mostrado.

La pregunta es: ¿se lanza fácticamente el existir a su ser *propio* hacia la muerte?

### § 15.—LA PROPIEDAD (68).

Se trata de encontrar el modo en que fácticamente el existir puede ser propiamente. La manera como el ente que somos nosotros mismos se retira del modo de ser de lo diario — “el uno mismo” — para existir propiamente — para ser “si mismo”. La cuestión gira pues al derredor del *quién*. ¿Cómo se pasa del uno mismo al yo mismo? ¿Cómo se realiza el escoger la propia posibilidad? ¿Qué cosa nos indica cuál es nuestra propia posibilidad y con ello la manera de hallarnos a nosotros mismos?

Al recogerse el existir de lo diario, donde se había perdido — alienado —, realiza éste indudablemente una acción del mismo carácter de aquella que dejó de hacer y por cuyo defecto se perdió. El existir eligió entre el “yo” y el “uno”, dejó de elegir el “vo” y decayó en el “uno”. El existir ha de realizar nuevamente la elección — y elegirse a si mismo — para salir de lo diario. El existir, puesto que se ha perdido, tiene que encontrarse. Para encontrarse, empero, tiene que saber cómo es — cómo es en su posible propiedad —, es necesario que algo le indique cómo es la posibilidad de ser si mismo (69).

La *voz de la conciencia* realiza esta función. La conciencia llama — pero el existir decayente no la oye. Ella se dirige al “uno mismo” para que vuelva a “si mismo”; llama al “mismo” a ser su propia posibilidad.

¿Pero qué dice la conciencia? La conciencia no dice *nada*. Ella llama pero llama callando, su llamada consiste en callar. Por eso *uno* no la oye — *uno* no escucha el silencio.

(68).—Op. cit. § 54 — § 60

(69).—Op. cit. Pág. 268.

¿Pero quién puede llamar en la voz de la conciencia? Esa voz es un llamar indeterminado. Llama — y nada más que esto. La llamada viene — eso sí — de adentro, pero es una voz extraña. Viene del fondo del existir, pero no se conoce al que llama. La angustia descubre al abismo que llama, aquello de lo cual huye siempre el existir — por eso al llamar calla y no dice nada. El abismo del existir llama al existir, el abismo en que nunca ha estado, su *propio* abismo. Por eso lo es extraña la voz — pero de adentro. La conciencia es así la llamada del existir a sí mismo, pero de lejos a lejos. La conciencia es la voz del cuidado, que se aleja siempre de sí propio al huir de su propia posibilidad de ser y refugiarse en lo diario. La conciencia, por eso, siempre culpa.

¿Pero qué es culpa? ¿A quién se culpa? ¿Por qué se culpa?

Culpable es — formalmente hablando — el que es motivo de algo con carácter negativo, de una anulación. La culpabilidad es base — motivo — de una anulación (de un defecto). Es decir que la culpabilidad es anterior (ontológicamente) al hecho defectuoso. Sólo porque hay originariamente culpa pueden haber hechos de esta clase — la culpa como posibilidad de anulación no tiene formalmente valoración moral alguna.

El cuidado, que siempre ha escogido ya una de sus posibilidades, es motivo de la no-realización de todas sus demás posibilidades, de la anulación de éstas, o sea: es siempre culpable. "La culpa constituye el ser que denominamos cuidado" (70). El cuidado es culpable y por eso huye de sí — decae. La conciencia llama al existir para que vuelva a sí mismo, le muestra que es motivo — anulado — de un trazo que anula, le muestra que es culpable.

Lo llama para que vuelva a su propio abismo, lo llama a que sea culpable, a que se trace sobre su propia posibilidad de ser culpable.

Quien escucha la llamada muda de la conciencia elige la segunda de las dos posibilidades siguientes: no tener conciencia o tener conciencia. Al escuchar la llamada el existir quiere tener con-

---

(70).—Op. cit. Pág. 286 - 287.

ciencia y con ello se hace libre para la culpa, se pone en la propia posibilidad de la culpabilidad (71).

El existir — que ha escuchado el llamado de la conciencia — al estar libre para su culpa, puede trazarse sobre su propia culpabilidad. Al trazarse sin miedo y en silencio sobre ella — el existir se ha “*decidido*”, se ha decidido a ser culpable.

La *decisión* es un modo caracterizado de la descubertura, en ella el existir que se ha descubierto como esencialmente culpable, asume su culpabilidad, se enfrenta a su propia anulación y la toma de su cuenta — se solidariza con ella. El existir decidido se decide por su situación, se resuelve a ser lo que es — a ser culpable.

La voz de la conciencia llama al existir a afrontar su situación, a ser si propio, a decidirse. Si escucha la voz — querer tener conciencia — y si hace caso de ella, el existir se decide — se traza sobre la culpabilidad: la descubre y la asume en simultaneidad originaria.

Con ello el existir ha descubierto su propio ser, su cuidado, y lo ha descubierto como es: como culpable, como motivo de anulación.

Pero si la decisión es genuina, asumirá toda su situación, conocerá todo su ser. Conocer todo su ser es conocerlo hasta el fin — hacia el fin. Decisión solamente será propiamente tal, si es ser comprensivo hasta el fin; si asume su muerte, si se traza sobre ella como su propia posibilidad.

Si la decisión ha de ser originaria, ha de comprender el existir en su originalidad. El originario ser del existir es ser hacia su muerte; la decisión debe ser decisión que se anticipa hacia, en y a la muerte. Decidiéndose hacia la muerte el existir se acredita

---

(71).—La interpretación ontológica que hace Heidegger del fenómeno de la conciencia — así como de la muerte y de la culpa — no está acorde con la interpretación vulgar (natural) de ella. Esto no es un argumento en contra del análisis existencial, es más bien una demostración del carácter “*sui generis*” del cuidado. El existir en su decadencia se pierde donde las cosas, desde ellas entiende todo — impropriamente — y desde ellas también trata de explicarse los fenómenos existenciales — que son de un modo absolutamente distinto del de las cosas. Indudablemente una interpretación del existir mediante categorías solamente válidas para objetos presentes o útiles — como la hace uno diariamente — ha de ser impropia y por lo tanto sin ningún valor probatorio contra el análisis existencial genuino.

como íntegro y propio, demuestra que la posibilidad ontológica de la *totalidad propia* del existir se puede realizar y se realiza en la dimensión de lo óntico. En esta decisión el cuidado ha realizado su posibilidad de ser propio y como tal íntegro; ha testificado su propia totalidad.

La pregunta por la posibilidad de la totalidad del existir en su modo propio de ser fué caracterizada de óntica "el existir la contesta como decidido" (72).

#### § 16.—LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO DEL SER DEL EXISTIR.

Hemos terminado el análisis existencial caracterizando el cuidado en su totalidad y propiedad como *decisión a la muerte*. El *cuidado* se mostró en tres momentos: como facticidad, existencia y decadencia. Al buscar la demostración óntica de la totalidad propia del existir se descubrió tres fenómenos que se fundan en el cuidado: la muerte, la conciencia (como voz de la conciencia) y la culpa.

Necesariamente surge una nueva pregunta: ¿a qué se debe la unidad de esta totalidad que denominamos cuidado? Esta cuestión va unida a otra, ¿se ha analizado originariamente el existir si no se ha hecho patente cómo se realiza la estructuración de esta totalidad? Con otras palabras: ¿cuál? es la condición de la posibilidad del cuidado como ser del existir?

El cuidado es colocado en el foco de la pregunta. La cuestión gira al derredor del condicionante del ser del existir, del significado ontológico que da la razón de ser a ese ser, en torno del sentido del cuidado.

¿Cómo es *una* esa totalidad que llamamos existir? ¿En qué sentido une el cuidado los fenómenos expuestos? ¿Cuál es el sentido del cuidado, que posibilita el carácter de total en la unidad de este ser?

¿Pero qué es el sentido de algo? Sentido siempre quiere decir algo así como dirección. Ir en algún sentido es ir *hacia* alguna parte. El sentido siempre se caracteriza por un *hacia*...

Cuando nosotros comprendemos algo, hemos tenido previa-

---

(72).—Op.cit. Pág. 309.

mente que trazarnos sobre ello — hemos tenido que trazarnos sobre algo y en algún sentido. Por eso lo comprendemos después en tal o cual sentido, comprendemos su sentido (hacia el cual nos hemos trazado el comprender) el sentido se manifiesta así como el *hacia dónde del trazo, desde donde algo se hace comprensible como algo* (73).

Cuando algo es comprendido — es comprendido en algún sentido, el sentido no es más que el “dónde” en que se halla la comprensión de algo. Al preguntarse por el sentido del ser del existir se pregunta por el “hacia dónde” del trazo primario del comprender de ese ser, en el cual se halla la comprensión del mismo.

¿Hacia dónde se ha trazado primariamente el existir al comprender el ser que denominamos cuidado? Pero como el cuidado es su propio ser, la pregunta es: ¿desde dónde se ha descubierto el existir a si propio como decidido?

Aclarado este punto, hallado el sentido del cuidado como decisión, la explicación de los demás fenómenos del existir y de éste en su modo decadente se podrá llevar a cabo en forma de una revisión de los momentos constitutivos del existir en vista del sentido del cuidado, obtenido en su interpretación como total y propio.

¿Cuál es pues lo trazado (lo comprendido en esta interpretación que realiza el existir de su propio ser) cuyo “hacia dónde” ha de ser precisado?

La decisión a la muerte (cuidado en su modo propio y total).

La decisión es un ser hacia el más propio y caracterizado poder ser. Esto sólo es posible si el existir puede en su posibilidad *venir* hacia si mismo, pues si no mal pudiera *ser hacia* su propia y última posibilidad que es como decidido. El ser decidido a la muerte sólo puede ser como *venidero*.

Venidero no quiere aquí decir un “ahora” que aún no está presente pero que vendrá y se convertirá más tarde en tal, venidero se refiere sólo a la venida en que el existir en su más propia posibilidad viene hacia si (74). El existir, por lo tanto, sólo puede adelantarse a su muerte en cuanto es ya, como tal, venidero.

Decidirse a la muerte significa asumir su culpabilidad, esto es: ser lo que el existir ya era, lo que ya ha *sido*. La decisión sólo puede tomar a su cargo la culpabilidad — venir hacia si misma, si

(73).—Op. cit. Pág. 151.

(74).—Op. cit. Pág. 325.

el existir ya ha *sido* algo (culpable, lanzado en . . .): el adelantarse a su extrema posibilidad es venir a lo que se ha sido. El existir sólo puede ser en cuanto — al adelantarse viene a sí. El “*sido*” sólo se explica pues desde lo venidero.

En la decisión el existir descubre y toma su situación, su allí; esto, empero, sólo puede suceder porque el existir es *actual*, porque está efectivamente allí.

Tenemos pues que la decisión al *venir* hacia lo que *ha sido*, asume la situación que *actualmente* tiene “*lo sido* nace de lo *venidero* de tal suerte que lo *venidero sido* vierte de sí la actualidad (75)”. Este fenómeno único — lo venidero sido actual — explica y es la condición de lo posibilidad de la decisión.

El cuidado se es de *antemano*, *siempre ya* y *donde*. . . (existencia, facticidad y decadencia); la unidad originaria de estos tres momentos debe ser despejada. El ser de *antemano* significa ser ya su posibilidad, es decir *venir* hacia sí mismo; el *siempre ya* sólo puede ser siempre ya algo que se es, que se es y ha *sido*; el *donde* es sólo un allí donde, un *actualmente* dónde. La existencia se funda en lo venidero; la facticidad, en lo *sido*; la decadencia, en lo actual. Como lo venidero-sido-actual es originariamente uno, los existenciales que se fundan en él forman una unidad. Esta unidad total ha sido llamada “cuidado”. Lo venidero-sido-actual une pues los momentos estructurales del cuidado: lo hace comprensible; se acredita como el sentido del cuidado. A esta unidad originaria — que al ser venidero es eo ipso *sido* y eo ipso actual — da Heidegger el nombre de “*temporalidad*”. La temporalidad, por lo tanto, no es, ella se temporaliza — temporaliza el tiempo, como tiempo originario. Tiempo originario es temporalidad (76). En sus tres momentos igualmente originarios sale siempre de sí — es extática. Estos reciben, por ello, el nombre de éxtasis.

El existir al ser hacia la muerte no tiene fin, sino es esencialmente finito: lo venidero — como venida de la decisión hacia sí misma — se muestra como un venir finito. Por ser lo venidero, la temporalidad propiamente dicha — ya que sólo gracias a él hay *sido* y actual es también la temporalidad finita.

(75).—Op. cit. Pág. 326.

(76).—Heidegger distingue fuera de la temporalidad dos otras manifestaciones del tiempo: el tiempo mundial y el tiempo vulgar. Las tres son temporalizaciones — pero de distinto grado de propiedad.

Como resultado de la investigación tenemos: "el tiempo es originariamente como temporalización de la temporalidad, como la cual posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporaliza originariamente en lo venidero. El tiempo es originariamente finito" (77).

Con la caracterización del sentido del cuidado como temporalidad ha alcanzado Heidegger el punto culminante del análisis existencial, desde allí se tiene una clara perspectiva sobre los fenómenos del existir. Interpretando nuevamente las estructuras existenciales desde el punto de vista de la temporalidad se completa el análisis. Esta labor es, empero, más bien de consolidación de los resultados de la investigación que de hallazgo, en ella se aclaran una serie de fenómenos existenciales hacia su fundamento en la temporalidad originaria (78).

El objeto de todas estas consideraciones fué interpretar ontológica y fundamentalmente la totalidad originaria del existir en vista de sus posibilidades propia e impropia.

Como resultado se mostró la temporalidad como sentido del ser del existir, del ente que somos nosotros mismos y que fué interrogado por su ser: Con ello hemos llegado al fin del camino existencial que lleva a la delimitación del fenómeno de la comprensión del ser: nos hallamos en la posibilidad de emprender la respuesta de la pregunta fundamental: ¿qué es ser como tal?

Una vez aclarado este problema se verán las estructuras existenciales en una nueva luz: la de claro concepto de ser. La Filosofía — propiamente dicha — habría entonces partido de la existencia y volvería a ella — habría trazado un gran círculo, un círculo que la fundamenta y que es ella misma.

¿Pero se ha tomado la buena vía para llegar a dilucidar "titoon"?

Solamente se puede saber después de haber realizado íntegramente el recorrido si es bueno el camino señalado para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental. Por ahora — en opinión de Heidegger — no se puede decir nada acerca de esta *Filosofía desde el hombre* — mucho menos algo con carácter definitivo pues "la disputa sobre la interpretación del ser no puede

(77).—Op. cit. Pág. 331.

(78).—Ante todo el carácter temporal de la Historia.



ser terminada (reconciliada) porque ni siquiera aún se ha desencadenado”.

*REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS*

- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Lipsia, 1934.  
ARISTÓTELES, *Ueber die Seele*, Lipsia, 1922.  
ASTRADA, CARLOS, *Idealismo Fenomenológico y Metafisica Existencial*, Buenos Aires, 1936.  
DTLP, ALFRED, *Tragische Existenz*, Friburgo en Br., 1935.  
DILTHEY, WILHELM, *Gesammelte Werke*, Lipsia, 1927, Tomo VII y VIII.  
DILTHEY, WILHELM, *Das Erlebnis Und die Dichtung*, Lipsia, 1922.  
FISCHER, ALOIS, *Die Existenzial Philosophie Martin Heideggers*, Lipsia, 1935.  
GURVITCH, GEORGES, *Las tendencias actuales de la filosofia alemana*, Madrid, 1931.  
HEIDEGGER, MARTIN, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929.  
HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, I. Tomo, Halle, 1935.  
HEIDEGGER, MARTIN, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1931.  
HEIDEGGER, MARTIN, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1931.  
HUSSERL, EDMUND, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Tomo I, Halle, 1913.  
HUSSERL, EDMUND, *Logische Untersuchungen*, Tomo I, Halle, 1900, Tomo II, Halle, 1901.  
KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Lipsia, 1930.  
KUELPE, OSWALD, *Vorlessungen ueber Logik*, Lipsia, 1923.  
KIERKEGAARD, SOEREN, *Tagebuechern* Insbruck, 1923.  
HUTH, F., *Edmund Husserl und Martin Heidegger*, Munich, 1932.  
REINER, HANS, *Phaenomenologie und Menschliche Existenz*, Halle, 1931.  
RYLE, G., *Sein und Zeit de Martin Haidegger*, en la Revista "Verbum", Buenos Aires, 1933.

Lima, Marzo de 1937.