



Tópicos

ISSN: 1666-485X

revistatopicos@hotmail.com

Universidad Católica de Santa Fé
Argentina

Medina, Gerardo
EL LUGAR DEL SENTIDO EN EL HORIZONTE DE EXPERIENCIA DE SER Y TIEMPO
Tópicos, núm. 10, 2002, pp. 75-91
Universidad Católica de Santa Fé
Santa Fé, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28801005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL LUGAR DEL “SENTIDO” EN EL HORIZONTE DE EXPERIENCIA DE *SER Y TIEMPO*

GERARDO MEDINA

Univ. Autónoma de Entre Ríos

Si hay una cuestión que aparece claramente a lo largo del camino de pensamiento de Martin Heidegger, ella es la del “ser”. No ocurre lo mismo, en cambio, cuando consideramos las formas en que tal cuestión, como tal, es experimentada en el transcurso del mismo. Esta aclaración es importante aquí, ya que nuestra reflexión no hace más que aludir a una determinada forma en que aquella cuestión se hace presente, tratando de poner de manifiesto el “horizonte” a partir del cual es, también, posible. Con tal propósito no se persigue, simplemente, conocer algo más acerca del pensamiento del autor, sino aprender a experimentar aquello que se mueve en la proximidad del lugar al que pertenecen los motivos fundamentales del pensar.

a) El horizonte de la cuestión.

La cuestión es la del “sentido del ser” (*Sinn von Sein*). Para considerarla tenemos que remitirnos a *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*¹), donde ella es puesta como propósito fundamental. Preguntar por el “horizonte” de la cuestión, equivale pues, a reparar en lo siguiente: ¿por qué la cuestión del ser es experimentada en la forma del “sentido”? ¿Qué es lo que ello nos indica?

Tales preguntas, sin embargo, remiten a otra previa: ¿en qué medida la cuestión del ser tiene como tal, sentido? La misma alude a un término que se halla en la raíz misma del pensamiento filosófico occidental, y no como un término más entre otros, sino que se trata de un *concepto fundamental*², a saber, de una “determinación” a partir de la cual se abren los entes como entes. “Ser”, en tanto *concepto fundamental* es, pues, ser de los

¹ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, 15ª ed., Max Niemeyer, Tübingen, 1979. Se ha seguido aquí la traducción castellana de José Gaos, *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires, 1990. (en adelante *SyT*). Las indicaciones del número de página refieren a esta misma edición.

² Cfr. *SyT*, p. 20. Cfr. también *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 25-28.

entes. Los entes, son los entes que son; ahora bien, ¿cuál es el sentido del ser mismo?

“El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental *necesidad* de reiterar la pregunta que interroga por el *sentido del término*”³.

Esta necesidad a su vez, nos pone en dirección de la *posibilidad* de la pregunta. Preguntamos entonces, ¿a partir de qué ella es posible? Si la necesidad de la pregunta brota de la indefinición en que se halla el término “ser”, y esto en medio de la comprensión en la cual vivimos, su posibilidad sólo puede hallarse en esto: en que “...nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser”⁴, que es denominada por Heidegger comprensión de “término medio” (*durchschnittlich*) y, además, es un *factum*. En ella, todo pasa como “comprensible de suyo” (*Selbstverständlichkeit*). Sin embargo, puede que en esta comprensión de término medio esté contenida como posibilidad la pregunta que interroga por el ser, como por ejemplo en una cátedra de “Metafísica”. Más ello no es garantía alguna de que la pregunta sea hecha con propiedad, ya que su posibilidad justamente reside en esa comprensión en la que caben cosas como las cátedras de metafísica, las carreras de filosofía, la educación superior, y finalmente, una cultura que tenga por estimable la educación y la filosofía⁵. Y es que todo ello puede pasar también por comprensible de suyo.

Ahora bien, un “verdadero preguntar” (*explizite Fragestellung*) consistiría en un “ver a través de sí”, en la medida que esto constituye un peculiar “carácter de ser” de aquél ente capaz de preguntar. Este peculiar carácter supone “poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta”. Aquello por lo que se pregunta es el ser. ¿Qué es pues “aquello a que se pregunta”? Si el ser, en tanto “concepto fundamental” es lo que determina a los entes, en la medida que son los entes que son, es a ellos a los que hemos de preguntar por su ser.

Llegamos así a un punto decisivo de nuestra reflexión ya que Heidegger introduce aquí un giro fundamental, y a la vez extraño, que años más tarde sólo estará presente de un modo encubierto: si bien es a los entes

³ SyT, p. 13. El subrayado es mío.

⁴ SyT, p. 15.

⁵ Cfr. SyT, p. 15. Cfr. también *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959, p. 39 y ss. En adelante, IaM.

a los que hay que interrogar con respecto a su ser, se suscita la cuestión de “en *qué* ente debe leerse el sentido del ser”⁶. Ciertamente no todos los entes son capaces del preguntar, y mucho menos en la forma del ver a través de ellos; más aún, el preguntar entendido en este sentido vuelve preciso explicar “los modos del ‘dirigir la vista’, del ‘comprender’ y el ‘apresar en conceptos’ el sentido”⁷, y todos ellos son modos propios de un ente, a saber, de “aquéel ente que somos en cada caso nosotros mismos”. Por ello se exige “la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuína forma de acceso a este ente”⁸. Como tal, esta exigencia representa una desviación del propósito principal, pues una cosa es buscar el ente capaz de preguntar y otra muy distinta, determinar el sentido del ser de este ente, es decir, del *Dasein*⁹. Tal desviación, no obstante, queda sin sentido si se puede mostrar que existe una fundamental relación entre el sentido del ser y la esencia del *Dasein*. ¿En qué consiste pues esta relación? En que a la “constitución del ser del ‘ser-ahí’ es inherente, pues, tener el ‘ser-ahí’, en su

⁶SyT, p. 16. La cuestión acerca de cuál es la necesidad que lleva a la elección del “ente ejemplar” al que preguntar por el sentido de su ser, en la medida que a éste pertenece la comprensión del sentido del ser en general, reviste un peligro que el mismo Heidegger advertirá con posterioridad: que ella se desvíe del propósito fundamental. No es casual que la “analítica existencial”, que sólo pretendía ser la condición de posibilidad de la metafísica, es decir, de preparar el terreno para hacer de modo expreso la pregunta que interroga por el sentido del ser, terminara por ser interpretada por muchos como el esbozo de una antropología filosófica. Cfr. *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México, 1954, p. 191 y ss. En adelante *KpM*. Un adecuado esclarecimiento de esta cuestión requeriría un tratamiento que excede ampliamente los límites del presente trabajo.

⁷SyT, p. 16.

⁸SyT, p. 16.

⁹ Debido a la dificultad que representa traducir el término *Dasein*, se ha decidido dejarlo intraducido. No obstante, es preciso señalar que tal dificultad reside no tanto en la imposibilidad de construir una expresión equivalente en castellano, sino en que la determinación del mismo supone verla en el horizonte en el cual es experimentada la cuestión del ser, que halla variaciones si la vemos a la luz del desarrollo del pensamiento de Heidegger. Tales variaciones, sin embargo, sólo son esenciales, en la medida que lo que cambia es el horizonte a partir del cual se accede a ella y no la cuestión misma. Un más adecuado esclarecimiento de ello queda por ahora en suspenso, ya que constituye en parte el tema expreso del presente texto. Aún así, en las citas textuales de la traducción aquí utilizada, se preservará la fórmula elegida por el traductor, esto es, “ser-ahí”.

ser relativamente a este su ser, una relación de ser”¹⁰. Esto significa que él es en el modo de “comprender el ser”, es decir, que a diferencia de los otros entes, le cabe la posibilidad de “comprender su ser”, en la que le va en juego su propio ser: “en su ser le va este su ser”. Más esto supone a la vez una comprensión del ser en general. Ahora bien, esta comprensión del ser muestra el carácter *ontológico* del *Dasein*, lo que no quiere decir en absoluto que él tenga desarrollada una ontología, sino que pertenece a su ser, el ser en el modo de comprender el ser. Tal es la que Heidegger denomina comprensión “preontológica” (*vorontologisches*) para distinguirla del desarrollo expreso de una ontología.

El ser con respecto al cual el *Dasein* “se conduce” es la “existencia” (*Existenz*), su existencia; de modo que la comprensión de su propio ser es una posibilidad de “ser él mismo o no él mismo”. Como tal, dicha posibilidad no puede sino surgir de su propia existencia. Pero si la cuestión conductora es el desarrollo de la pregunta por el “sentido” del término ser, y el *Dasein* es el ente que se conduce en la existencia en el modo del comprender el ser, de lo que se trata ahora, no es de dilucidar la “cuestión de la existencia”, sino el “complejo de estructuras que la constituyen”, lo que Heidegger denomina “existencialidad” (*Existenzialität*). Esta dilucidación debería mostrar “la constitución del ser del ente que existe”.

Hagamos un breve repaso de lo dicho hasta ahora. Se quiere desarrollar la pregunta por el “sentido” del ser. El hacer la pregunta, es siempre una “conducta de un ente”; pero además requiere de éste un peculiar “carácter de ser”: que “vea a través” de la pregunta. Ello no obstante, de ningún modo quiere decir que no seamos ya en cierta comprensión del ser. Pero el hecho de que en semejante comprensión, el “es” sea inapresable conceptualmente, nos muestra que se trata de una comprensión de “término medio”. La misma, sin embargo, hace posible el que los entes sean ya comprendidos de alguna manera. Así, si el ser es lo que abre la comprensibilidad de los entes, y lo que se quiere es aprehender el sentido del ser —no aprehendido en la comprensión de término medio— es a los entes a los que hemos de dirigir la pregunta. Surge pues la siguiente cuestión: ¿cuál es el ente al que tenemos que interrogar por el ser? Sólo a aquél en cuyo ser está contenido el “preguntar” (y sus modos constitutivos) como “posibilidad de ser” suya, y en cuanto él mismo está “...determinado

¹⁰ *SyT*, p. 21.

esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser”¹¹. Tal el *Dasein* —el ente que somos en cada caso nosotros mismos. Pero, ¿por qué está determinado de tal modo? Porque la comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del *Dasein*; y en ésta “le va su ser”. Dicho de otro modo, la pregunta por el sentido del ser surge de la comprensión en medio de la cual el *Dasein* ya siempre es. Ahora bien, “la esencia del *Dasein* está en su existencia”, es decir, a partir de ella él mismo se comprende. Por eso es preciso sacar a la luz el “complejo de estructuras” que constituyen la existencia, la “existenciariidad”, propósito que pertenece a la “analítica existencial” (*existenzialen Analytik*). Pero ésta misma es a la vez “ontología fundamental” (*Fundamentalontologie*) en la medida que, al señalar las estructuras existenciales del *Dasein*, muestra también como son posibles. “Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del *Dasein* (mundo-entes distintos del *Dasein*), tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óntica del *Dasein*, la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser”¹². Lo hace, pues, al señalar las condiciones a partir de las cuales puede ser comprensible que la existencia se presente tal como se presenta. Es también de esta manera, la fundación de la posibilidad de hacer expresamente la pregunta por el “sentido del ser” en general, que es una pregunta metafísica. La “ontología fundamental” es así, “fundamentación de la metafísica”¹³.

Tal como hemos dicho, el fundamento de la analítica existencial se halla en el carácter ontológico del *Dasein* (preontológico), ser siempre en el modo de comprender el ser. Sin embargo, Heidegger señala lo siguiente:

“La analítica existencial, por su parte, tiene en último término raíces *existenciales*, es decir, *ónticas*. Sólo tomando el preguntar filosófico mismo existencialmente, o como posibilidad de ser del “ser ahí” existente en cada caso, hay la posibilidad de que se abra la existenciariidad de la existencia y la posibilidad de atacar los problemas ontológicos con suficiente fundamento”¹⁴.

¹¹ *SyT*, p. 17.

¹² *SyT*, p. 23.

¹³ Cfr. *KpM*, p. 191.

¹⁴ *SyT*, p. 23.

De manera que sólo nosotros –cada uno de nosotros–, en la medida en que experimentamos la necesidad de echar luz sobre la cuestión del ser, hacemos radical una tendencia de ser inherente al *Dasein*.

Tenemos ahora elementos suficientes para pensar más adecuadamente nuestra cuestión. Hasta ahora hemos atendido a esto: el planteamiento de la cuestión del sentido del ser –cuestión metafísica por excelencia– recalca para Heidegger en el análisis previo del ser de un ente, el *Dasein*, que es siempre en el modo de comprender el ser y que somos siempre en cada caso nosotros mismos. Más aún, sólo en el análisis previo del ser de este ente se halla como tal la posibilidad bien fundada de la metafísica en tanto esta es una posibilidad del ser del *Dasein*. De modo que ese análisis se pone en camino de una “ontología fundamental”, en tanto que en ella encuentran suelo firme las demás ontologías. Hemos pues tratado de sacar a luz, cómo Heidegger intenta establecer un enlace entre la cuestión directiva, la del “sentido” del ser, y otra que, si bien derivada de ella, se muestra como su expresa posibilidad. Nada se ha dicho hasta aquí, sin embargo, acerca de la consistencia o no de tal enlace. Y es que ella requiere con anterioridad dirimir el horizonte a partir del cual, la cuestión se yergue como tal. Cuál sea este horizonte, es algo que Heidegger no lo dice expresamente, y por ello es algo que nosotros mismos debemos ahora pensar.

El horizonte de la cuestión, si realmente es tal, ha de estar por eso mismo supuesto en ella, en la forma de condición de posibilidad. Por otro lado, tiene que ser capaz de contener también, en alguna medida, todo el desarrollo posterior; es decir, no sólo el planteamiento de la posibilidad de efectuar propiamente la pregunta por el ser y el análisis del ser del ente capaz del preguntar como posibilidad suya, sino también lo proyectado y no explícitamente desarrollado en la obra que se mueve en el ámbito de tal propósito, es decir, *Ser y Tiempo*. ¿Será acaso este horizonte el “ser mismo”? Pero el ser sólo es experimentado a partir del rasgo del sentido; o mejor dicho, de la indeterminación con respecto al mismo en que éste se halla. Es pues en el rasgo del “sentido” en el que hemos de indagar el horizonte de la cuestión.

Por eso, tenemos que preguntar ahora, ¿qué quiere decir sentido? Si bien el término aparece desde el comienzo de la obra, y además muchas veces, sólo ya avanzada ésta aparece una referencia explícita a su “significado”. Ella se encuentra en el capítulo en que Heidegger emprende el análisis del ser (*Sein*) del “ah” (*da*) del *Dasein*. Este es aprehendido como

“estado de abierto” (*Erschlossenheit*). Tan fundamental es esta constitución suya que llega a decir, “el *Dasein* es su ‘estado de abierto’”¹⁵.

El “estado de abierto” está constituido por tres estructuras fundamentales: el *encontrarse* (*Befindlichkeit*), el *comprender* (*Verstehen*) y el *habla* (*Rede*). La referencia al concepto de sentido se encuentra en los párrafos dedicados a la “comprensión e interpretación” y al “habla”. El que dicha cuestión sea tratada aquí no es algo casual, sino que justamente responde tanto a aquello que llamamos comprender como a lo que en él acontece. El comprender, en tanto estructura del “estado de abierto”, abre al *Dasein* a su *da* (ahí), es decir, a su “existencia”. “El *Dasein* es, existiendo, su ahí”; su ser consiste en existir. Sin embargo, en el comprender le es también coabierto la “significatividad” que se funda en él. Es decir que en él se abre al *Dasein* su ser como existencia en el mundo; —este último, abierto precisamente en su significatividad.

Ahora bien, el hecho de que le sea abierta la significatividad del mundo, no quiere decir que el *Dasein* se limite a la comprensión de su mundo, sino que al abrirsele su ser en tanto existencia, él es para sí mismo como un “poder ser” (*sein können*) sus propias posibilidades “en el mundo”. De esta manera, el comprender da libertad a lo “intramundano” (*innerweltlich*), liberando así al *Dasein* para sus posibilidades. Por ello afirma más adelante:

“El comprender es el ser existencial del ‘poder ser’ peculiar del ‘Ser ahí’ mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en donde’ del ser consigo mismo”¹⁶.

Es decir, cuando somos capaces de comprender el horizonte a partir del cual llegan a ser para nosotros, no sólo las cosas, sino también nosotros mismos, en la medida que somos lo que somos a través de él, el horizonte de posibilidades que esa comprensión nos abre, nos permite ya “proyectarnos” más allá de ella misma. Es precisamente por ello que la estructura existencial del “poder ser”, siempre es fáctico, es la “proyección” (*Entwurf*).

“El carácter de proyección del comprender constituye el ‘ser-en-el- mundo’ respecto al ‘estado de abierto’ de su ‘ahí’, en cuanto ‘ahí’ de un poder ser. La

¹⁵ *SyT*, p. 150.

¹⁶ *SyT*, p. 162.

proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio fáctico del ‘poder ser’¹⁷.

Sin embargo, el “proyectar” no es nunca un plan trazado y calculado previamente, sino que está fundado en las posibilidades de “poder ser” del *Dasein* y en su carácter de posibilidades; de modo que la “proyección” es siempre para él una “posibilidad”.

“En cuanto fáctico, el ‘ser ahí’ ha emplazado en cada caso ya su ‘poder ser’ en una posibilidad del comprender”¹⁸.

¿Qué hay pues de la “Interpretación” (*Auslegung*)? ¿En qué relación se halla con el comprender, de modo que justamente aquí se encuentre la explícita referencia al sentido. Ella no es más que “el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”. Es el “estado de expreso” (*Ausdrücklichkeit*) de algo comprendido; por eso su estructura existencial es el “como” (*wie*); es decir, algo es “como mesa, puerta, etc”. Pero en la medida en que la interpretación está fundada en el comprender, ésta nunca es la atribución de una significación a algo sino que, en cambio, ella se despliega siempre a partir de una “conformidad abierta en el comprender el mundo”. Por eso, dice Heidegger que interpretar, en ningún caso es la aprehensión de algo dado, sin supuesto alguno, sino que, como tal, está fundada en un “tener previo” (*Vorhabe*) y en la medida que es así, se mueve en el “comprensor ser relativamente a una totalidad de conformidad ya comprendida”¹⁹.

Pero interpretar es también un “ver previo” (*Vorsicht*). Así, “recorta lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación”²⁰.

Finalmente, y en la medida que la interpretación en esa “apropiación” de “algo como algo”, se vale de (o se decide mediante) ciertos conceptos, ella está fundada también en un “concebir previo” (*Vorgriff*). Justamente en este “decidirse”²¹ se percibe el carácter previo del concebir.

¹⁷ *SyT*, p. 163.

¹⁸ *SyT*, p. 164.

¹⁹ *SyT*, p. 168.

²⁰ *SyT*, p. 168.

²¹ Este “decidirse”, no implica necesariamente un acto voluntario y fundamentado de “elección”; sino que como tal, el peso decisivo se halla en el simple “tomar” unos conceptos u otros.

Tenemos ahora elementos suficientes para considerar lo que señala el término “sentido” (*Sinn*):

“Sentido es aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible’ de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora”²².

Vayamos por partes. La primera afirmación sólo dice esto: la comprensibilidad de algo se apoya en eso que llamamos sentido; o dicho en otros términos, algo es comprensible *como algo* porque tiene sentido. La segunda agrega algo más: lo que se articula en la comprensión, no son “conceptos”, “reglas del lenguaje”, “significaciones”, “ideas”, “pensamientos”, sino “sentido”. Justamente porque éste se articula, puede a la vez articularse todo lo demás. Por ello Heidegger nos dice finalmente que el sentido “abarca la armazón formal” de lo que es articulado, es decir, que se halla de alguna manera aún más allá de dicha armazón. Así, unas líneas antes advierte que lo comprendido no es “el sentido, sino los entes o el ser”; esto es, el sentido es aquello por lo que entes y ser pueden ser comprendidos.

“Sentido es el ‘sobre el fondo de que’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, de la ‘proyección’ ... [en que el *Dasein* proyecta sus posibilidades como posibilidades] ...por la que algo resulta comprensible como algo”²³.

Se trata de un existencial del *Dasein*; por eso el “tener, el ver y el concebir”, que constituyen su estructura, son “previos”: en ellos se funda la interpretación comprensora. Cuando acontece la comprensión, acontece el sentido. Así, si el “encontrarse”, la “comprensión” y el “habla” constituyen los existenciales fundamentales del “estado de abierto”, es decir, del ahí del *Dasein*, el sentido es la “armazón existencial-formal del estado de abierto”. El que se utilice la expresión “armazón existencial-formal” no debe hacernos pensar, sin embargo, en una cualidad que se halla detrás de los entes, o en un principio a priori de la razón, sino que este carácter apunta más bien, en tanto que existencial, a la constitución del ser del *Dasein*; por eso Heidegger puede decir,

²² *SyT*, p. 169.

²³ *SyT*, p. 170.

“Sólo el *Dasein* puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados en la incomprensión”²⁴.

Ser comprendido es, tener sentido. ¿Qué pasa pues con la comprensión del ser en general?

“Y si preguntamos por el sentido del ser, no se vuelve la investigación más profunda, ni cavila sobre nada que esté tras del ser, sino que pregunta por el ser mismo, en tanto entra en lo comprensible del ser ahí. Al sentido del ser no puede colocárselo nunca en oposición a los entes o al ser en cuanto ‘fundamento’ sustentante de los entes, porque ‘fundamento’ es algo que sólo resulta accesible como sentido, aún cuando se tratara del abismo sin fondo de la falta de sentido”²⁵.

Si bien este párrafo ocupa dentro del texto un lugar en apariencia secundario, y no parece tener más que un carácter aclaratorio, es sin embargo esencial para nosotros, y esto en dos aspectos: por una parte, la expresión “sentido del ser” señala lo mismo que “comprensión del ser”, de manera que el sentido del mismo se explaya ya siempre en la “proyección” a partir de la cual el *Dasein* fáctico es su “poder ser”; por otra parte, el sentido del ser no aparece como un principio trascendente, sino como la articulación en la que el *Dasein* y los entes, que son en una forma de ser distinta de aquél, aparecen en su ser; sólo así, en tanto que “sentido”, el ser es “fundamento”.

“Sentido significa el ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es”²⁶.

Ahora sí podemos afirmar esto: que el horizonte de la cuestión del ser, es el sentido. Sólo porque la cuestión del ser es experimentada a partir de este “rasgo”, se vuelve necesario el desarrollo expreso de la analítica existencial; es decir, porque el sentido es un “existencial fundamental” del *Dasein*, se vuelve necesario echar luz sobre ese complejo de estructuras que constituye su ser, a saber, la “existencialidad”. Tal análisis es pues

²⁴ *SyT*, p. 170.

²⁵ *SyT*, p. 170.

²⁶ *SyT*, p. 351.

fundamentación de la metafísica en la medida que muestra cómo y a partir de qué, es ésta posible²⁷.

Es cierto que el tratamiento expreso de la cuestión del sentido es, no sólo breve, sino también insuficiente, en tanto que no se vuelve un tema específico de desarrollo. No obstante, la dirección fundamental de todos los análisis conducen hacia él. Si reparamos en la analítica existencial, nos encontramos con que no basta aprehender el “ser” del *Dasein*, sino que la indagación sólo se halla completa una vez que se ha alcanzado el “sentido” del ser del *Dasein*.

b) La “meta provisional”

Al inicio mismo de *Ser y Tiempo*, Heidegger declara que, junto a la meta principal del tratado, se halla una “meta provisional”: “la exégesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser”²⁸. Según ya hemos visto, en el comprender, que es un existencial del *Dasein*, es abierto a éste su ahí (*da*), de modo que algo así como la comprensión del ser sólo es posible como la particular apertura de un *Dasein* fáctico. Ahora bien, si esto es así, pero a la vez es señalado como horizonte de tal comprensión, el tiempo, hemos de buscar a éste también en dirección de la estructura del *Dasein* mismo. Tal es lo que Heidegger denomina “temporalidad” (*Zeitlichkeit*). Este es pues el término designado para señalar el sentido del ser del *Dasein*, aprehensible como “advenir presentando que va siendo sido”²⁹. Más allá del camino recorrido para llegar a tal aprehensión, es importante en orden a lo que aquí se plantea, poder ver la relación entre la temporalidad y lo que se ha llamado sentido³⁰.

Según hemos indicado, el tratamiento de la cuestión del sentido aparece en el ámbito de la “comprensión” y de su expreso desarrollo que es

²⁷ Cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954, p. 192 y ss.

²⁸ *SyT*, p. 10.

²⁹ *SyT*, p. 354.

³⁰ En el presente artículo no podemos detenernos en el análisis estructural de la totalidad del *Dasein*, que Heidegger aprehende en el concepto de “cura” (*Sorge*), constituido por la existencia, la facticidad y la caída, y ello por dos motivos: en primer lugar, por la extensión que dicho tratamiento demandaría; y en segundo lugar, porque en parte ello se desviaría del hilo conductor que ahora se sigue. La mención de la temporalidad, en cambio, es esencial en orden a la íntima relación que ella, en tanto sentido del ser de la cura, guarda con la cuestión del “sentido”.

la “interpretación”. Se ha puesto de manifiesto a la vez que la esencia de la comprensión, en tanto estructura constitutiva del “ahí” del *Dasein*, es la “proyección”, es decir, lo que hace posible la posibilidad de la aprehensión de los entes en la comprensión. Precisamente lo que en ella articula la comprensión, el “aquello sobre el fondo de lo cual”, se manifiesta como “sentido”. Sin embargo, cuando lo que se aborda es la “temporalidad” en tanto sentido del ser del *Dasein*, pasa a primer plano nuevamente la cuestión del sentido. ¿A qué responde ello? ¿No queda ya suficientemente encuadrada la cuestión del sentido en tanto que es lo que hace posible la articulación de la “comprensión”? ¿O es que, en cambio, hay una íntima relación entre “temporalidad” y “sentido”?

Para dirimir estas cuestiones hemos de detenernos en qué significa la “temporalidad” en el modo del “advenir presentando que va siendo sido”.

En la *proyección*, el *Dasein* proyecta sus más propias posibilidades. Al hacerlo, él adviene a sí mismo como su más peculiar poder ser, en lo que él mismo es propiamente. Es decir, no señala algo que vendrá a ser en el futuro y que todavía no es. Lo que se proyecta como posibilidad propia es lo que ya se es, su “estado de yecto” (*Geworfenheit*). Por eso en ese advenir (*Zukunft*) se halla ya contenido su “siendo sido” (*gewesen*).

“...el tomar sobre sí el ‘estado de yecto’ sólo es posible si el *Dasein* advenidero puede ‘ser’ su más peculiar ‘como en cada caso ya era’, es decir, un ‘sido’”³¹.

Finalmente, este “advenir sido” emite de sí el “presente”, “abre la situación del ahí del caso”. Por eso Heidegger dice: “la temporalidad es el original ‘fuera de sí’ en y para sí mismo”. Así hace posible la “posibilidad fundamental de la existencia”, en la medida que se “temporacia”, es decir, acontece como tal en la unidad de sus “éxtasis”, el advenir, el sido y el presente. Esta unidad constituye su propia esencia. Es fundamental pues no perder de vista este carácter “aconteciente” de la temporalidad, de modo que pueda quedar patente el contraste entre la comprensión vulgar del tiempo, experimentado como una sucesión de instantes (en la que unos estaban *antes*, otros *ahora*, y otros *después*) y la temporalidad, en tanto es lo que hace posible, en su “temporación”, aquella sucesión, que no es más que una forma particular de la temporalidad en la *proyección*, que es el carácter fundamental del comprender. De esta manera leemos,

³¹ *SyT*, p. 353.

“La temporalidad original y propia se temporacía desde el advenir propio, por modo que advenideramente sida despierta ante todo el presente”³².

Preguntamos ahora, ¿no se presenta entonces la temporalidad como “aquello sobre el fondo de lo cual” que hace posible tanto la “proyección”, como lo “proyectado” en ella? Si esto es así, las preguntas formuladas más arriba hallan su respuesta en esto: aquello que se indica bajo el término “temporalidad”, como “advenir presentando que va siendo sido”, no es otra cosa que el “sentido”, en tanto que es lo que articula la “comprensión”, que en su carácter de “proyección”, permite al *Dasein* del caso acceder a su peculiar “poder ser”, en tanto su posibilidad más propia.

Ello explica también la dificultad de aprehender conceptualmente la temporalidad; ella “no ‘es’ en general, un ente”, dice Heidegger; sino que “la temporalidad temporacía”³³. En expresiones de escritos posteriores se lee, por ejemplo: “*Daß Welt, weltend*”, “*Daß dinge das Ding*”, “*Das Ereignis ereignet*”.

Lo tratado en el presente punto ha sido llamado por Heidegger “la meta provisional”. Si en un principio ella hacía suponer una desviación con respecto al propósito de *Ser y Tiempo* de volver a plantear la cuestión del “sentido del ser”, muestra ahora como, en tanto la temporalidad se presenta como el “sentido” del ser del *Dasein*, no sólo no es una desviación del mismo, sino que se presenta más bien como la condición de posibilidad de la cuestión central del tratado.

Hemos ya prestado atención —es cierto que muy sucintamente— a lo que es pensado en *Ser y Tiempo* en la dimensión del término “sentido”. Sin embargo, nada hemos dicho todavía acerca de él, en tanto que lo pensamos como horizonte mismo del señalado tratado. Veamos ahora brevemente que quiere decir esto.

c) El sentido como “lugar” y “horizonte”

Según hemos mostrado, el sentido se ha puesto de manifiesto como temporalidad. Al ser visto de esta manera, éste se muestra como el horizonte a partir del cual al *Dasein* le es accesible, en la “proyección”, la comprensión del ser. Así leemos en la introducción a *Ser y Tiempo*:

³² *SyT*, p. 357.

³³ *SyT*, p. 356.

“Éste (el tiempo) tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explanación* original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, *partiendo de la temporalidad como ser del Dasein que comprende el ser*”³⁴.

Ahora bien, ¿qué significa este “partir de la temporalidad”? ¿Basta ya con la “señalización” del lugar a partir del cual le es posible el acceso a su más propia “posibilidad”, para que esta misma acontezca como tal? ¿O en cambio, tal señalización no es más que el primer paso de una tarea que reclama para sí un “salto”? ¿Guarda alguna relación este “reclamo” con algo que ya no es accesible a partir de la dimensión de lo que se dice “sentido”? Para dirimir estas preguntas hemos de considerar la cuestión desde la perspectiva total de lo proyectado en la obra *Ser y Tiempo*.

Tal como hemos indicado, el propósito de Heidegger era llegar a plantear la cuestión del “sentido” del ser. No obstante, lo que conocemos de la obra se mueve siempre en el contexto de lo previo, de modo que ella no llega expresamente nunca a ser patente. No sólo eso, sino que sabemos también que el mismo autor se ha encargado, en la *Carta sobre el humanismo*, de aclarar por qué la sección que debía encargarse de hacerla expresa, no llegó a publicarse. Allí dice:

“La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la Metafísica”³⁵.

¿Qué es pues lo que suponía esta “vuelta”? ¿Desde dónde se abría el horizonte adecuado, a partir del cual la cuestión del ser podría llegar a presentarse en toda la dimensión de su “sentido”? El que el habla de la metafísica no haya hecho posible tal planteamiento, ¿lleva a pensar en un decir, cuyo “habla” es “ya no” metafísica? La *Carta sobre el humanismo*, aún cuando nos habla varios años después del horizonte de *Ser y Tiempo*, nos permite echar luz sin embargo sobre una profunda transformación en la “experiencia de pensamiento” del propio Heidegger. En su obra *Kant y el problema de la metafísica*³⁶, que todavía pertenece a aquél horizonte, se hace patente una profunda “autoclificación” en la que se muestra lo hasta ahora

³⁴ *SyT*, p. 27.

³⁵ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, en *Humanismo y Existencialismo*, Sur, Buenos Aires, 1986, p. 81.

³⁶ *KpM*, p. 182 y ss.

conseguido, y lo que todavía no ha podido hallar concreción. Ambas cosas son vistas a la luz de un mismo título: “Metafísica del *Dasein*”. La primera parte, que ya en *Ser y Tiempo* había sido denominada: “Ontología Fundamental”, debía revelar la constitución fundamental del ser del *Dasein*. La segunda parte, en cambio, debía ir más lejos:

“La metafísica del *Dasein* no es sólo la metafísica que trata del *Dasein*, sino que es la metafísica que se realiza necesariamente como *Dasein*”³⁷.

Realizarse como *Dasein* significa aquí asumir la más propia posibilidad, en la cual la temporalidad propia se “temporacia” en y para sí misma. Sin embargo, ello no había ocurrido todavía; Heidegger lo sabía. Por eso sólo unas pocas páginas más adelante diría:

“...La metafísica del *Dasein*, como fundamentación de la metafísica, posee su propia verdad, cuya esencia, hasta el momento, está todavía demasiado oculta”³⁸.

Sólo los años podrán “sacar” esa esencia de su “ocultamiento”. Sólo entonces podrá él mismo mirar, ya a partir de un horizonte más amplio, el lugar de la experiencia de *Ser y Tiempo*:

“Esta vuelta no es el cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo* sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado *Ser y Tiempo*, experimentado gracias a la experiencia fundamental del olvido del ser”³⁹.

Sólo que ahora, la más propia “temporación” de su temporalidad, ya no admite ser dicha bajo el rótulo: “sentido”, porque él sólo señala en dirección del “fondo de lo cual”, a partir de lo cual se articula la comprensión; y una vez que ello a salido a la luz como “olvido del ser” se vuelve necesario pensar lo que ello significa, pero también lo que indica este rótulo. Así, es el ser, el que sustraído en su olvido, se “desoculta a sí mismo”, como lo que se halla olvidado. Por eso ya no puede ser nombrado en el rasgo del “sentido”, como ocurre en *Ser y Tiempo*, sino que es preciso una nueva palabra capaz de nombrar este nuevo ámbito de experiencia. En qué medida ello ha sido posible para Heidegger, es algo que pertenece ya a otra reflexión. En todo caso, él sabía que *Ser y Tiempo* era sólo un camino

³⁷ *KpM*, p. 192.

³⁸ *KpM*, p. 197.

³⁹ Heidegger, M., *Qué es Metafísica y otros ensayos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1986, p. 131.

posible y, como tal, lo importante es “seguir en camino”: “...la exposición de la constitución del ser del *Dasein* sigue siendo sólo un camino. La meta es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general”⁴⁰. El “sentido” es el lugar y el horizonte de experiencia de *Ser y Tiempo*, porque él es lo que permite entrever lo que tal obra se propone como meta.

¿Quizá por eso en la *Introducción a la Metafísica*, un texto cargado de una lucidez extraña, lo que importa es ante todo seguir en camino, es decir: *seguir preguntando*?

“Ser y tiempo’: tratándose de tal reflexión, no significa un libro, sino una tarea que se propone. Lo verdaderamente propuesto es aquello que no sabemos y que, en cuanto lo sabemos *auténticamente* —es decir, como propuesto—, siempre lo sabemos *preguntando*. Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es ‘ajeno a la realidad’, algo que no vale la pena tenerse en cuenta. Mas lo esencial no es el número, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.

‘En efecto, odia
el dios caviloso
la madurez intempestiva’.
(Hölderlin, *Aus dem Motivskreis der Titanen*)”⁴¹.

Resumen

La cuestión del ser, presente a lo largo de todo el camino de pensamiento de Martin Heidegger, no es sin embargo, tratada de un modo fijo, sino que sus sucesivas variaciones responden al horizonte a partir del cuál ella es experimentada en tanto constituye la “cosa” del pensar. Se trata pues, en este artículo, de sacar a la luz el horizonte desde el que fue experimentado el libro *Sein und Zeit*. Allí, la cosa del pensar es vislumbrada bajo el trazo del “sentido” (*Sinn*). Éste, lejos de representar un mero recurso terminológico, señala en dirección del lugar a partir del cual ella misma es aprehendida; pero también, pone de manifiesto su alcance y sus límites. Precisamente en ellos se produce el cambio en la marcha, que mantiene al pensar esencial en la proximidad de aquello que constituye su “cosa” (*Sache*).

⁴⁰ *SyT*, p. 469.

⁴¹ Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959, p. 243.

Abstract

The question of being is present along the whole Martin Heidegger's way of thought, nevertheless, this is not treated in a fixed way, but its successive variations correlate to the horizon from which it is experienced as constituting the "thing" of thinking. In this article, it is intended to find the horizon from which the book *Sein und Zeit* was experienced. The thing of thinking is glimpsed there under the outline of the "sense" (*Sinn*), which far from representing a mere terminological resource points out the direction to the place where it is grasped; but also manifests its scope and limits. The turning point takes place precisely in them, which supports the essential thought in the proximity of that which constitutes its "thing" (*Sache*).