

*Recensión de Einleitung in die Philosophie
(Wintersemester 1.928/29),
de Martin Heidegger*

Ángel GALÁN

Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1.928/29)*, Gesamtausgabe, Bd. 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1.996, 404 p.

Se edita aquí el texto¹ de la primera lección impartida por Heidegger tras tomar posesión de la cátedra de Friburgo como sucesor de Husserl. Nos hallamos en la cercanía de *¿Qué es metafísica?, De la esencia del fundamento, y Kant y el problema de la metafísica*, en esa época en que Heidegger cifra su filosofía bajo el título “trascendencia”. Cualquiera que conozca un poco los numerosos cursos ya publicados en la imponente *Gesamtausgabe* (que, según el último plan de publicación, se acercará a los cien volúmenes) sabe que estas lecciones constituyen una parte imprescindible de la obra de Heidegger: en ellas no encontramos una mera presentación didáctica de doctrinas fijas, sino que constituyen uno de los principales ámbitos de creatividad del trabajo de Heidegger, de manera que las obras que nuestro autor fue dando a la publicación a lo largo de su vida son, en algunos casos, exposiciones muy condensadas, y por ello mucho más difíciles y expuestas a malentendidos, de

¹ Conviene avisar que el texto aquí editado, siguiendo en ello las directrices editoriales establecidas por Heidegger para la *Gesamtausgabe*, es el resultado de completar el manuscrito de Heidegger con los apuntes de clase de varios de los asistentes al curso.

algo desarrollado con mucho más detalle en sus cursos, y en otros, edición del texto de algunas de estas lecciones (y, este es el caso, como es sabido, de algunas de las publicaciones más conocidas de Heidegger). El curso aquí publicado ocupa, a mi entender, un lugar señalado dentro del conjunto de las lecciones de los años veinte: tal vez debido a que Heidegger volvía a “su” universidad, o a que estuviera deseando formar un grupo de discípulos, lo cierto es que nos hallamos ante una de las más claras, amplias y profundas introducciones a su filosofía que conoce el que esto suscribe. Pero esta introducción no lo es en el sentido de una exposición sintética o aligerada de *Ser y Tiempo*. Una de las lagunas principales que suele achacarse, creo que con razón, a la obra maestra de Heidegger es que en ella no llega a ponerse en claro, o no por lo menos todo lo en claro que podría desearse, la orientación última que guía los análisis particulares. Pues bien, es en este sentido en el que esta obra constituye una introducción a la filosofía de Heidegger: la tarea fundamental que esta lección se prescribe es hacer ver la necesidad de los problemas que Heidegger considera centrales para la filosofía: el problema del ser y el problema del mundo. Pero, y esta es la segunda aportación fundamental de esta lección, a través de una serie de desarrollos concretos que, o bien no cabe encontrar en otro lugar, o bien ofrecen importantes complementos y matizaciones a lo hasta ahora conocido. Dado que una evaluación crítica de los mismos, o siquiera un comentario de todas sus implicaciones, requeriría otro ámbito que éste, en esta recensión intentaremos simplemente un resumen expositivo con el propósito de que el lector interesado pueda hacerse una idea de lo que puede aportar un estudio de este libro.

La lección pretende servir como introducción a la filosofía. Dos tesis sostienen el planteamiento y el desarrollo de esta introducción: una, más en el trasfondo pero repetida una y otra vez a lo largo del texto, dice que *filosofía es filosofar* (a través de lo cual Heidegger quiere, a mi entender, remarcar dos cosas: por una parte, que la filosofía es más un modo de ser que una doctrina – y de ahí la formulación verbal; por otra, que la filosofía es algo irreductible, sólo captable a partir de sí mismo); la segunda, que como veremos es sometida a una esencial limitación al final del curso, dice que *ser hombre significa ya filosofar* (esto es: que eso irreductible a otra cosa que se llama filosofar acontece ya con el acontecer de cada hombre). Si estas tesis son verdaderas, entonces se siguen una serie de consecuencias para aquello que puede querer proponerse una introducción a la filosofía. En efecto, dice Heidegger, si ser hombre significa ya filosofar, la introducción a la filosofía como filosofar sólo tiene sentido si suponemos que ese filosofar que ya somos tiene

algo así como modos distintos de llevarse a cabo (el filosofar está en nosotros, dice Heidegger, por lo general “dormido”, de manera implícita; pero puede suceder también “de manera despierta”, como un filosofar expreso) y la introducción sólo puede consistir en un tratar de introducir en el otro (tratar de inducir en él) una modalización determinada de ese llevar a cabo el filosofar (la tarea de la introducción es “despertar” para el filosofar expreso). Además, esa introducción debe partir de la situación en que ya se está y tratar de sacar a la luz en ésta el filosofar que ya está aconteciendo. Esa situación, dice Heidegger, es la universidad; dos son los motivos que, según su modo de ver, predominan en la vida universitaria: la investigación de la verdad por mor de ella misma (la ciencia) y el aporte a la sociedad de pautas de comportamiento con respecto al todo de lo que es (y a lo relacionado con esto propone Heidegger llamarlo, ya veremos en base a qué, *Weltanschauung*²). La introducción se articula pues, en dos caminos: ciencia y filosofía, y *Weltanschauung* y filosofía. En ellos no se parte, dice Heidegger, de conceptos fijos de ciencia, *Weltanschauung* y filosofía (aunque sí se utilizarán, como veremos, los conceptos en curso para penetrar, a través de ellos, a aquello que pretenden captar, en un movimiento típicamente deconstructivo), sino que, en el examen de qué es la ciencia y qué es la *Weltanschauung*, se intenta ver en qué medida, y con qué matizaciones en cada caso, tiene lugar con ellas algo que se puede llamar filosofar. En el plan del curso se adelanta que, en la elaboración de estas cuestiones, se manifiesta como un tercer problema central el del acontecer histórico, y que la introducción consta de un tercer camino (historia y filosofía) que finalmente no se expuso en la lección.

La primera parte del curso se dedica, pues, a la cuestión ciencia y filosofía. Heidegger comienza señalando que la pregunta por la ciencia debe partir, como de un acicate que la motiva, de la situación de crisis (respecto a los individuos, respecto a su relación con el todo de la sociedad, respecto a sus propios conceptos fundamentales) en que se encuentran éstas. Según Heidegger, la perplejidad que se expresa en estas crisis (cuya superación por lo demás no cree descabable³) se debe en buena parte a que los conceptos a tra-

² Dejaremos sin traducir aquí la palabra *Weltanschauung*; por una parte, porque hacerlo así no es del todo inusual en nuestro contexto lingüístico, y por otra y ante todo, porque los posibles candidatos (“cosmovisión”, “visión del mundo”) tienen un acento teórico que es el que Heidegger intenta ante todo sustraerle a esta palabra, y el uso continuado de una perifrasis interpretativa (algo así como “modo de situarse o de estar en el mundo”) podría entorpecer la lectura del texto.

vés de los cuales se aborda la ciencia son inadecuados. Así, una de las definiciones de ciencia más rigurosas, la dada por Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, determina ésta en tanto que unidad de plexos de fundamentación de proposiciones verdaderas. La ciencia se ve aquí desde las teorías (los plexos de proposiciones fundadas), o sea: desde aquello que ellas producen; pero con este concepto no se hace explícito que las ciencias llegan a ser sólo en la medida en que una existencia científica las emprende. Pero esto, que las ciencias se determinen a partir de las teorías (de las proposiciones verdaderas, válidas) no es, dice Heidegger, algo casual, sino una consecuencia de que se considera que la verdad tiene su asiento en el enunciado, que la verdad es primariamente una propiedad del enunciado. La cuestión previa al examen de la ciencia es, entonces, si el fenómeno al que remite ese concepto de verdad es un fenómeno primario o sólo es posible fundado en otro más originario. Heidegger retrotrae el enunciado a su origen en el enunciarlo como verdadero y examina, a partir de un ejemplo, cuáles son las condiciones que hacen posible el enunciar. El enunciado sobre la cosa puede ser verdadero en tanto que éste dice la cosa tal como es; es decir: se rige (y por eso puede ser correcto) por la cosa en cuanto que ya manifiesta y accesible al comportamiento enunciante. La cuestión decisiva es que el enunciado (el comportamiento enunciante) no es, según Heidegger, aquello que hace accesible en primer término aquello que a través de él alcanza determinación, sino que él es solo realizable en tanto que la cosa está ya manifiesta; a aquella estructura del existir que da acceso a las cosas y sostiene así el enunciar la denomina Heidegger “ser cabe” las cosas, estar instalados ya cabe ellas⁴. No vamos a insistir demasiado en este punto (es algo que recorre todo *Ser y Tiempo*); sim-

³ Intentemos explicarnos: lo que Heidegger sostiene no es que la crisis sea algo deseable de por sí, sino que el que la ciencia concierna al individuo y tenga efectos prácticos (y por tanto, el que sea necesario un replanteamiento y una decisión renovados sobre lo que hacemos cuando hacemos ciencia y por qué lo hacemos) y necesite periódicamente revisar sus conceptos fundamentales no es algo que sin más le pasa ahora a la ciencia, sino que algo que pertenece a su esencia. Lo que hay que superar es, según Heidegger, la tendencia a no ver en las crisis más que un fenómeno concomitante a la ciencia.

⁴ El ejemplo de Heidegger es “Esta tiza es blanca”; Heidegger hace notar de pasada que lo que aquí se va a decir depende en gran medida del carácter de este ejemplo: la “tiza” es un útil, un “a la mano” en el lenguaje de *Ser y Tiempo*. El enunciar examinado es un hacer tema de la tiza para determinarla predicativamente; pero en cuanto que su tema sigue siendo la tiza, lo dicho aquí sobre el “ser cabe” seguramente no se pueda aplicar sin más y de modo inmediato al enunciar científico. Compárese lo que se dice mas adelante sobre aquello en que consiste el paso de la existencia precientífica a la existencia científica.

plemente recordaremos que en ningún caso puede interpretarse este “ser cabe” como un intuir, sino que es ante todo un entender las cosas, un saber qué hacer con respecto a ellas, un estar familiarizado con ellas. La consecuencia que saca Heidegger es: si el enunciar es posible sobre la base de un ya ser manifiestas (de un no estar ocultas) las cosas entonces son las cosas mismas las que son verdaderas en el sentido de desocultas. Aquello que hace posible la verdad del enunciado (en cuanto corrección) es la verdad de la cosa (en cuanto desocultamiento: condición de no estar oculta de la cosa). A partir de aquí, Heidegger introduce un giro por lo pronto sorprendente: si la verdad es propia, en primera línea, no de los enunciados sobre lo ente, sino de lo ente mismo, entonces es verosímil que el modo de desocultamiento se modifique conforme a los diferentes tipos de ser de lo ente. Pero cuestión previa a esta es la de reconocer los diferentes tipos de ser en su heterogeneidad; para esto último no es, dice Heidegger, necesario disponer de un concepto ontológico estricto para cada tipo de ser, sino que, teniendo en cuenta que el modo de entrar en conexión de lo ente depende de su modo ser, puede bastar con examinar las diferentes maneras de “ser juntos” de entes del tipo de lo *Vorhanden* (de lo “ahí delante”) y entes del tipo del *Dasein*. A decir verdad, poco es lo que Heidegger dice sobre los primeros, pero lo que dice sobre el “ser uno con otro” de *Dasein* con *Dasein* contiene algunos de los análisis que hacen más altamente recomendable esta lección. En efecto, a través de este aparente excursus, ciertamente traído por los pelos, Heidegger va a reencontrar la cuestión de la verdad en el seno del coexistir humano. Heidegger trata de situar su análisis del “ser uno con el otro”, del coexistir, con toda intención, en fenómenos que, a la vez que se pueden reconocer fácilmente como fenómenos de coexistencia, tienen que hacer cuestionable el abordar el análisis de ésta partiendo de un recíproco captarse como sujetos de vivencias (en controversia, explícita, con Husserl): ir juntos de dos caminantes por la montaña y entregarse a la vez al disfrute de un paraje inesperado o colaborar para la realización de una tarea. En estos fenómenos no hay un recíproco captarse, sino un “ser, los dos, cabe la misma cosa”. El siguiente paso del análisis de Heidegger consiste en determinar como qué hay que entender el “ser lo mismo” de la cosa en el “ser, los dos, cabe ella”; la mismidad de la cosa a la que se hace aquí referencia no es la mismidad ontológico-formal (el ser lo mismo consigo mismo de todo ente de cualquier tipo) sino que es un carácter que la cosa recibe en cuanto que es “la misma para muchos”, en cuanto que es *compartida*. Y este compartir la cosa en el “ser cabe ella” no es un repartirla quedándose cada uno su parte, sino que aquello que se comparte es

algo que, siendo propio de la cosa, no es un constituyente de su ser (que puede, pues, ser compartido sin quitarle a ella nada); y esto es precisamente su verdad: compartimos, dice Heidegger, el desocultamiento de lo ente; pero eso implica que en cierto modo nuestro coexistir “pasa”, en su estructura ontológica, por el desocultamiento de lo “ahí delante”, que el desocultamiento de lo ente forma parte de nuestro ser. Pero, dice Heidegger, ¿Qué tipo de ser es el ser del *Dasein* que tiene como uno de sus componentes la verdad (el ser manifiesto de lo ente)? ¿Cuál es la relación del *Dasein* con el desocultamiento? Mientras que la relación de lo “ahí delante” con el desocultamiento no es constitutiva (lo “ahí delante” puede ser sin estar descubierto; esto es: el ser manifiesto es algo que le acaece, que sucede con ello), el *Dasein* es de tal manera que con su ser se ha hecho ya manifiesto (y esto, insiste Heidegger, no porque se capte: el volver reflexivo sobre sí es sólo posible sobre la base de este ya ser manifiesto) y ha hecho ya manifiesto: su ser es *Erschlossenheit*, apertura, o, si queremos exprimir la referencia negativa del término alemán: sustraerse al cerramiento, descerramiento o disclausura. Existir es *Da-sein*, ser un ahí, un ámbito de manifestabilidad de lo ente (y la verdad acaece a lo “ahí delante”, pues, en tanto que existe un *Dasein* a cuya estructura de ser pertenece ser el irrumpir en lo ente de un ámbito de manifestabilidad). Que coexistir sea compartir el desocultamiento de lo ente significa que el modo en que un *Dasein* hace propio el estar descubierto de aquello cabe lo cual es, es un “hacer entrega” (*Weggabe*) de ese “estar descubierto” en el ahí compartido. En este muy esquemático (y por ello, brutalmente deformador) resumen se ve, creo, que aquí se dicen cosas de muy amplio alcance sobre las que un análisis pormenorizado tendría que mostrar qué consecuencias tienen para la interpretación de temas tan centrales en Heidegger como la verdad, el coexistir y el estatuto de los existenciaros.

Heidegger resume su análisis de la verdad en ocho tesis, de las cuales conviene recordar aquí las dos últimas porque a través de ellas la marcha se resitúa en el problema de la ciencia. Estas tesis son: 1. Existir, ser un *Dasein*, es ser-en-la-verdad. 2. La verdad existe, su modo de ser es la existencia⁵. Si todo existir es ser-en-la-verdad, entonces, teniendo en cuenta que no toda

⁵ Como diría Ortega, aquí surge una nueva liebre a la que necesariamente tendremos que dejar pasar: que la verdad existe significa, dice Heidegger, tanto que ella sólo es en la medida en que acontece el existir humano como, al revés (*umgekehrt*: y esta es una expresión que se repite mucho en estas páginas) que éste sólo puede existir a partir de y desde la verdad. ¿Qué tipo de filosofía “trascendental” es ésta en que aquél o aquello que pone (¿se puede decir aquí “pone”?) las condiciones de la posibilidad de la manifestabilidad de las cosas depende a su vez en su ser de esas condiciones?

existencia es científica y que ésta se pone en marcha en una existencia que desde ella podemos calificar de precientífica, la ciencia deberá concebirse como un modo *determinado* de ser-en-la verdad; lo cual significa que la tarea de ganar un concepto de ciencia requiere que se intente captar en qué consiste el vuelco (la modificación en el modo de ser-en-la-verdad) por el que una existencia precientífica se transforma en una científica; este paso puede pensarse por lo pronto como el paso de la constatación y conservación de las *regularidades* de un determinado ámbito (y al saber aquí implicado se le llama maestría o pericia en ese ámbito) a la investigación de las *leyes* de una región de lo ente. En una pormenorizada argumentación, Heidegger intenta mostrar que el paso de las regularidades a las legalidades no es una mera generalización inductiva, sino que presupone un cambio en el modo de entender lo que es y cómo es lo ya manifiesto para el comportamiento precientífico; lo ente ya manifiesto se muestra ahora, dice Heidegger, *a la luz* de un nuevo modo de entender su ser. Aquello con lo cual la ciencia se pone en marcha es un *proyecto del ser* del ente de la región que queda delimitada, separada del resto, a través de este proyecto del ser. Heidegger trata de mostrar con cierto detalle esto para el caso del origen de la física matemática en la obra de Galileo. Este proyecto del ser que funda una ciencia es inobjetivo (trata el ser pero no trata *del* ser), acotador del campo y fundamentador con respecto a todo paso concreto de la investigación. La acción a través de la cual la ciencia llega a ser ciencia es el dejar-ser al ente: este dejar ser es, por un lado, abstenerse de modificarlo, dejar que se muestre (receptividad); por otro, no es un mero mirar (un mero mirar, dice incidentalmente Heidegger, no descubre nada) sino un dejarlo ser a la luz de un proyecto de ser que es, dice Heidegger, previo a la experiencia de lo ente.

Hay, por tanto, además de un desocultamiento de lo ente (estar descubierto de lo “ahí delante” y apertura o disclusura del *Dasein*) algo así como un desocultamiento del ser (al que Heidegger llama *Enthülltheit*, desembozamiento); y no sólo hay lo uno y lo otro: la verdad ontológica (*comprensión del ser*⁶) posibilita la verdad óptica (*experiencia* de lo ente); y ello, dice Heidegger, no sólo ni mucho menos primariamente, en el caso del ser-en-la-verdad científico: no sólo el tener experiencia de lo ente (en la investigación

⁶ Creo que la elección del término desembozamiento (¿tal vez podríamos decir “puesta en claro”?) para caracterizar la verdad del ser apunte a que el ser se muestra únicamente en la comprensión del ser, que el ser es desoculto en cuanto que está entendido (dicho de otro modo: que el acceso al ser no es una intuición).

científica) presupone un previo proyecto de ser, sino que todo relacionarse con lo ente (y con nosotros mismos en cuanto entes) presupone un haberse dado a entender ya (haberse puesto en claro) su ser⁷. En tanto que nuestro ser consiste en un relacionarse con lo ente y éste presupone “ver” lo ente a la luz de su ser, la comprensión del ser es aquello a partir de lo cual somos. Pues bien: que nuestro ser consista en un constante relacionarse con lo ente a partir de un previo haber ido más allá de ello (pues el ser es un no-ente) en el proyecto de ser es la estructura que Heidegger pretende captar bajo el nombre de *trascendencia*. La trascendencia es el sobrepasar lo ente que hace posible comportarse con ello en cuanto ente (pero la trascendencia, advierte Heidegger, no se agota en ser comprensión de ser). La trascendencia es, pues, aquel acontecer que tiene que estar ya aconteciendo para que nuestro ser pueda tener lugar; el filosofar, en cuanto pregunta por el ser, consiste en trascender expresamente, en configurar expresamente la comprensión de ser en que nos movemos ya. Ciencia y filosofía se relacionan, conforme a esto, como un “hacer uso” de la trascendencia (moverse en un proyecto de ser, pero no hacer del proyecto de ser la tarea) y un expreso trascender.

La segunda parte del curso se dedica, como ya anunciamos, al problema de la *Weltanschauung* y de la relación con ella del filosofar. Heidegger comienza su tratamiento del problema precisando que, si bien todos podemos reconocer a qué nos referimos cuando entendemos, por ejemplo, las opiniones de alguien como fundadas en su *Weltanschauung*, los intentos de definir estrictamente qué es una *Weltanschauung* (y Heidegger se detiene en los de Scheler, Jaspers y, sobre todo, Dilthey), no son satisfactorios; y ello porque, si en el caso de la ciencia sí estaba claro a partir de qué horizonte podía ésta ser determinada (la ciencia es un tipo de conocimiento), no ocurre así con la *Weltanschauung*: aquí este horizonte ha de ser primero ganado. Y esta falta de determinabilidad del concepto de *Weltanschauung* se debe, según Heidegger, a una correspondiente falta de claridad del concepto de mundo. El recorrido de esta segunda parte se articula, pues, en tres pasos: una discusión histórica previa del concepto de mundo; un análisis del ser-en-el-mundo en cuanto aquello a partir de lo cual puede determinarse qué es una *Weltanschauung* y, por último, una exposición de la relación entre *Weltanschauung* y filosofía.

La discusión previa del concepto de mundo reexpone en líneas generales

⁷ Creo que uno de los puntos a investigar sería si no reside aquí una cierta transposición de lo ganado a partir de la física (la necesidad de un previo proyecto de ser para la experiencia de lo ente) a todo posible tener que ver con las cosas.

lo ya dicho sobre este tema en *De la esencia del fundamento*, para pasar a continuación a una interpretación muy detallada del concepto de mundo en Kant. Heidegger lleva a cabo una exégesis de la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura* en la que insiste ante todo en el papel *positivo* (y no sólo de ilusión) que las ideas tienen en la constitución del conocimiento ontológico. La idea de mundo se perfila en Kant como la representación de la totalidad absoluta de los fenómenos (de lo accesible al conocimiento humano) que posibilita la unificación de los conocimientos del entendimiento (la unidad empírica de las experiencias en *la* experiencia). Esta idea es, pues, la representación de una totalidad incondicionada que se refiere a lo condicionado y guía el conocimiento de éste. Por otro lado, Heidegger muestra que, además de este concepto *cosmológico* de mundo, Kant utiliza ampliamente (sobre todo en los escritos sobre antropología) otro concepto al que Heidegger propone llamar concepto *existencial* de mundo: mundo como ámbito del coexistir de los sujetos humanos, como el juego que se juega en el vivir. Este concepto es, por ejemplo, el utilizado en la famosa distinción de la *Crítica de la razón pura* entre concepto mundano y concepto académico de filosofía.

Heidegger considera que este último concepto de mundo es el más originario (esto es, que el cosmológico se puede entender a partir de él y no al contrario), y a partir de él inicia el análisis del fenómeno del ser-en-el-mundo. El ser-en-el-mundo es la estructura que hay que tener a la vista de antemano si es que se quiere lograr un concepto adecuado del existir humano; un concepto de hombre que no incluyese de antemano la referencia a mundo de éste no estaría, según Heidegger, hablando de este ente porque el ser de este ente consiste en esa referencia a mundo. Otra cuestión es la de la determinación de qué mienta "mundo" en el ser-en-el-mundo. El problema del mundo, dice Heidegger, está implicado de manera inseparable con el problema de la trascendencia: el mundo es el "hacia dónde" del sobrepasar lo ente. Heidegger intenta determinar la referencia entre mundo y ser-en-el-mundo recurriendo a la noción de *juego*. Este recurso busca hacer captable el ser-en-el-mundo a partir de una serie de aspectos del fenómeno del juego (en base, pues, a una cierta formalización de este fenómeno): en primer lugar, jugar *anima*, o sea: sitúa en un determinado temple de ánimo, en una *Stimmung* (y Heidegger va más allá: todo temple de ánimo tiene su peculiar juego); en segundo lugar, en el juego nos vinculamos a reglas que no preexisten al jugar sino que se establecen con éste y para éste; se trata de una vinculación, pero una vinculación libre, de manera que las reglas pueden transformarse en el jugar. Aplicando

esto al ser-en-el-mundo: el mundo es el juego que se configura en el ser-en-el-mundo; ser-en-el-mundo consiste en ponerse en juego en el juego que es el mundo, un configurar libre de algo a lo que se vincula en su ser. Aquello a lo que Heidegger está apuntando aquí, creo, es a que la relación entre *Dasein* y mundo no es intencional. El mundo, dice Heidegger, no es algo con lo cual nos comportemos; todo aquello con lo que nos comportamos está rodeado o abarcado por el juego (*umspielt*) del ser-en-el-mundo; el mundo es aquello con lo cual nos tenemos ya que haber puesto en relación (con un ponerse en relación que es “juego”) para poder ser nosotros mismos. De ahí que Heidegger recurra a formulaciones como: “el jugar del juego y el juego del jugar son un acontecer inseparable originariamente en sí”(316).

Por otra parte, este jugar el juego es, dice Heidegger, un *estar puesto en juego* en él. El ser-en-el-mundo tiene como uno de sus componentes esenciales la comprensión del ser; pero esta comprensión no es una propiedad del *Dasein*, ni algo referido meramente al saber de las cosas, sino aquello que nos emplaza delante de nuestro propio ser como aquello que hemos de ser: este existir teniendo ante sí como tarea el propio ser es, como se sabe, aquello a lo que se refiere Heidegger cuando dice que el *Dasein* existe “por mor de sí”(*Umwille* *seiner*). Y este existir por mor de sí es a la vez un encontrarse en medio de lo ente, afectivamente situado, en un temple de ánimo que no se elige pero que sustenta. Heidegger señala a continuación una serie de fenómenos que muestran cómo el ser del *Dasein* está caracterizado por la negatividad: el arrojamiento a lo ente, la impenetrabilidad esencial del propio origen, la inminencia constante en nuestro ser del posible no-ser, la fugitividad de los instantes de autenticidad, el ocultamiento necesario en todo desocultamiento. Todos estos fenómenos, dice Heidegger, apuntan a un papel positivo del “no”, de lo negativo, en la estructura ontológica del *Dasein*: lo negativo, el “no” en sus distintas variantes, es aquello a partir de lo cual, de rechazo frente a lo cual, es capaz el *Dasein* de desarrollar sus posibilidades. A partir de aquí, Heidegger propone la siguiente estructura para la determinación del ser-en-el-mundo: éste es, en su interna negatividad, *Halt-losigkeit* (falta de un modo de detenerse, mantenerse y atenerse) y por eso (es decir: de rechazo frente a ello), está internamente (desde su propio ser) remitido a la necesidad de tomar *Halt* (parada, modo de mantenerse y atenerse), de haberla tomado ya para poder mantenerse en el ser. El ser-en-el-mundo no es, pues, una estructura meramente descriptiva del ser del *Dasein*, sino que éste tiene siempre que, siendo, atenerse a y mantenerse en su ser-en-el-mundo (*Sichhalten im In-der-Welt-sein*) de un modo u otro. Pues bien: a estos modos de atener-

se a, y mantenerse en, el ser-en-el-mundo, es a aquello a lo que de manera inexpressa remite, según Heidegger, el concepto de *Weltanschauung*. Las *Weltanschauungen* se especifican, explica Heidegger, según el modo de estar manifiesto en el ser-en-el-mundo el no tener a qué atenerse y en qué mantenerse, y con ello prediseñados los posibles modos de atenuencia y mantenimiento. Heidegger distingue, conforme a esto, dos posibilidades esenciales de *Weltanschauung*. La primera (a la que Heidegger denomina *Weltanschauung* como cobijamiento (*Bergung*) y a través de la cual intenta interpretar la existencia mítica) es la propia de un existir en el cual predomina el encontrarse en medio de lo ente, sometido al predominar de éste; es la experiencia del ser-en-mundo como estar expuesto a lo sobrepoderoso. La *Halt-losigkeit* es experimentada aquí como un “estar a la intemperie” y de ahí que la posible *Halt* sea el buscar cobijo y protección (el ponerse a cubierto) de lo poderoso en lo poderoso mismo: proporcionarse poder (cobijo frente al predominar que amenaza) a partir de un propiciarse aquello que lo tiene (a través de la magia, los ritos, los cultos y las técnicas). La otra posibilidad esencial de *Weltanschauung* discutida por Heidegger es posible sólo sobre la base del ya haber tenido lugar y haber degenerado de la primera *Weltanschauung*⁸. La *Weltanschauung* mítica degenera, dice Heidegger, en tanto que se convierte en *empresa*, esto es: en tanto que, con el desarrollo de las reglamentaciones en todos los ámbitos de la existencia, pasan a primer plano éstas frente al “estar a la intemperie”; con ello, la existencia pasa a ser un cumplir las prescripciones, no desde un experimentar el prevalecer de lo sobrepoderoso frente a lo cual, y en lo cual, ellas debían dar cobijo, sino por ellas mismas, por su estar prescritas. La *Halt-losigkeit* es ahora, según Heidegger, una pérdida de sí en la empresa, una huida del propio “tener que ser el propio ser”, del propio tener que adoptar un modo de atenerse y mantenerse; por eso ahora la *Halt* se muestra como expresa adopción de atenuencia y mantenimiento, como *Haltung*. Con ello se lleva a cabo un trasposición del peso del ser-en-el-mundo del encontrarse en medio de lo ente de la primera *Weltanschauung*, al existir por mor de sí del *Dasein*. Con el surgimiento de este modo de situarse en el ser-en-el-mundo, el encontrarse en medio de lo ente pasa a ser un querer encauzarlo (un entrar en controversia con ello); la encauzabilidad de lo ente requiere de la capacidad de previsión, y ésta, el conocimiento de la legalidad de los procesos. Lo cual significa que la cien-

⁸ Heidegger no lleva a cabo, pues, una tipología descriptiva de las *Weltanschauungen* a la manera de Dilthey, sino una interpretación de posibilidades del acontecer histórico.

cia sólo es posible (en cuanto tarea emprendible por un *Dasein*) en el seno de esta *Weltanschauung*. Pero esta *Weltanschauung* es también aquello que hace posible la filosofía: por un lado, aquello que en ella proporciona detención y atención no es nada ente (ni siquiera, avisa Heidegger, el propio *Dasein* como ente) sino el ser del *Dasein*; por otro, al ponerse en marcha la controversia con lo ente que, según Heidegger, está implicada en esta *Weltanschauung*, se busca comprender el todo de lo ente en lo que es y en cómo es. El surgimiento de esta *Weltanschauung* es el de la posibilidad del nacimiento de la filosofía. Para apoyar esto, Heidegger realiza un esbozo de interpretación del nacimiento de la filosofía griega.

La filosofía, concluye Heidegger, es posible sólo en el seno de la *Weltanschauung* como *Haltung*, como adopción de un modo de atenerse a y mantenerse en el ser-en-el-mundo. Ella es la *Grund-Haltung*, la actitud-fundamento en tanto que “dejar acontecer el trascender desde su fundamento”, y ello a través de la pregunta por el ser y la pregunta por el mundo. Pero eso significa, según Heidegger, que la filosofía no tiene como tarea elaborar una *Weltanschauung*, sino que ella es apertura de posibilidades concretas en el seno de una ya aconteciente *Weltanschauung* como *Haltung*, no en el predeñarlas, sino en el “despertar al otro para que las configure desde su fundamento”. E implica también que la tesis de partida de la introducción, que decía que ser hombre significa ya filosofar, no es sostenible: para que el filosofar pueda acontecer es preciso un expreso trasponerse en un determinado modo de estar en el mundo, en ese modo de situarse en el ser-en-el-mundo que es el explícito adoptar modos de situarse.