

## Cualificación ontológica y unidad de las maneras del ser

### Ontological Qualification and Unity of the Ways of Being

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL  
(Universidad del Pacífico, Lima, Perú)

**Resumen:** Este trabajo ataja dos preguntas que plantea Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. La primera atañe la instancia desde la que las maneras del ser (existencia, ser-a-la-mano, etc.) se cualifican como pertenecientes al ser. La segunda concierne la captación de la unidad del ser en vista de que está caracterizado por una variedad interna. Heidegger las deja sin respuesta; nuestra investigación se ocupa hermenéutico-fenomenológicamente con este desiderátum en dos pasos. Primero, la cualificación ontológica de las maneras del ser en cuan-to maneras del ser no se logra subsumiéndolas bajo un concepto simple del ser, sino a través de su determinación como sentido y fundamento de los entes; en ello mostramos que se identifican parcialmente con el ser mismo. Segundo, el ser en la variedad de sus maneras adquiere su unidad fáctica en la comprensión preontológica del Dasein concreto en cuanto el ámbito donde tiene lugar la apertura simultánea de la manera existencial y de las maneras categoriales del ser.

**Palabras clave:** apertura simultánea, comprensión del ser, ontología, totalidad, variedad

**Abstract:** This paper addresses two questions raised by Heidegger in *The Fundamental Problems of Phenomenology*. The first concerns the instance from which the ways of Being (existence, ready-to-hand, etc.) would be qualified as belonging to Being. The second concerns the apprehension of the unity of Being given that it is characterised by a variety of ways. Heidegger leaves both questions unanswered; our research deals hermeneutically-phenomenologically with this challenge in two steps. First, the ontological qualification of the ways of Being as ways of Being is not achieved by subsuming them under a simple concept of Being, but by their de-termination as meaning and ground of beings; in this we show that they partially identify with Being itself. Second, the variety of the ways of Being finds its unity in the pre-ontological understanding of concrete Dasein, in which takes place the simultaneous openness of the existential way of Being and the categorical ways of Being.

**Key-words:** ontology, simultaneous openness, totality, understanding of Being, variety

## 1. Circunscripción del problema: unidad y variedad

La lección de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [GA 24], ocupa una posición eminente en el entramado de las lecciones universitarias de Heidegger, ya que complementa directamente a *Ser y Tiempo*.<sup>1</sup> En esta lección se plantean y elaboran cuatro problemas centrales. Nuestra investigación se ocupa con el tercero de los problemas mentados, a saber, con el de “*las posibles modificaciones del ser y la unidad de su variedad*” al que Heidegger también se refiere como “el problema de las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser [*Seinsweisen*]” (GA 24, pp. 24, 25). Dada la amplitud del campo referente a las diversas maneras del ser, es pertinente circunscribir exactamente a qué aspecto nos dedicaremos. Hacia el momento final de la exposición de este tercer problema Heidegger concluye planteando tres preguntas que se anudan en torno al eje de la *unidad y variedad*. En aras de la claridad citamos íntegramente el pasaje:

La existencia [*Existenz*] y el ser-dado-delante [*Vorhandensein*] son más dispares que, por ejemplo, las determinaciones del ser de Dios y del ser del hombre según la ontología tradicional, ya que estos dos entes siguen todavía conceptualados en cuanto dados-delante [*Vorhandenes*]. De ahí que se agudice la pregunta: ¿A raíz de esta diferencia radical entre las maneras del ser, todavía puede encontrarse en absoluto un concepto unitario del ser que justifique designar estas diversas maneras del ser en cuanto maneras *del ser*? ¿Cómo debe captarse la unidad del concepto del ser en relación a una posible variedad de maneras del ser? ¿Al mismo tiempo, cómo se vincula la indiferencia del ser, tal como se devela en la comprensión cotidiana, a la unidad de un concepto originario del ser? (GA 24, p. 250).

La tercera pregunta fue tematizada en otro lugar,<sup>2</sup> por lo que nos dispensamos de ella para centrarnos en las dos primeras. Ambas atañen la cuestión de la unidad del concepto o “*idea*” (GA 24, p. 24) o “*significado*” (GA 26, p. 192) del ser, pero acentúan aspectos especiales. La primera discute si hay una instancia unitaria conceptual desde la que las maneras del ser se puedan *cualificar ontológicamente* como propias del terreno del ser. La segunda problematiza el modo de *captar la unidad* de un ser que está signado por una variedad de maneras que no se le contraponen, sino que lo expresan en su despliegue concreto – como veremos, en el texto se identifican repetidas veces el ser y las maneras del ser. Heidegger plantea tales preguntas, pero no les aporta respuesta, permaneciendo ambas como un desiderátum en la investigación fundamental ontológica. Incluso cuando retoma el “tercer problema fundamental” en la lección del semestre de verano de 1928 (GA 26, p. 191 ss.) permanecen como preguntas. Nuestra investigación procura subsanar tal vacío aportándoles una respuesta en tres pasos. (1) Heidegger

<sup>1</sup> Cf. GA 24, p. 1; von Herrmann (1991, p. 13).

<sup>2</sup> Cf. Ivanoff-Sabogal (2023, p. 47 ss.).

pone en marcha el “tercer problema fundamental” mediante un diálogo con Kant como representante de la tradición, lo que nos permite lanzar una mirada panorámica que introduzca la cuestión de las “maneras del ser”. (2) Respondemos la primera pregunta con la tesis de que la cualificación ontológica de las maneras del ser en cuanto maneras *del ser* no se logra mediante su subsunción bajo un concepto simple del ser, sino a través de su determinación como “sentido y fundamento” de los entes. (3) La segunda pregunta se resuelve con la tesis de que la captación de la unidad de las maneras del ser, dada la no-simplicidad del ser, se logra en la comprensión preontológica del Dasein común y corriente, en la que arraiga la “apertura simultánea” de diversas maneras del ser, posiblemente de todas.

## 2. Contextualización introductoria: la nivelación del ser

Heidegger no niega *prima facie* la diferencia tradicional entre la esencia (qué es algo) y la existencia (que algo es), tan solo observa su insuficiencia. Por el lado de la *essentia* Heidegger ve los caracteres del ser de un ente, que se bifurcan en un ser-qué en el caso de los entes que no son Dasein y en un ser-quién en el caso del Dasein;<sup>3</sup> mientras que por el lado de la *existentia* entiende las maneras del ser o ser-cómo de un ente (GA 24, p. 169 ss.). Aquí nos concentramos en estas maneras del ser, las cuales, a juicio de Heidegger, permanecen invisibles en la tradición, pues esta se restringiría en el marco de la *existentia* a discutir el problema de *si algo es o no*, en lugar de indagar *cómo es*. Este problema es ciertamente fundamental, pero el tema de Heidegger reposa en indagar el ser-cómo de los entes, sea una mesa, una persona, un gato, un número, etc., no si “existen” dados efectivamente en su realidad, como considera Dahlstrom (2017, p. 9). Sin duda, no puede negarse que toda persona posee una comprensión tácita y presupuesta de lo que mienta que algo o alguien esté siendo o no (en el sentido de “existir” efectivamente), p.e. si no asumiéramos que el suelo es, “existe”, no lo pisaríamos con total obviedad familiar, si no asumiéramos que nuestro colega es, “existe”, no le pediríamos un libro, etc.

Con todo, si se aglutina la problemática en torno a si algo es o no en el sentido de ser real, se pasa por alto la cuestión fundamental ontológica de *cómo son* los entes,<sup>4</sup> p.e. que la mesa y la persona no *son* de la misma manera: “una mesa, una montaña, la luna, pero también un perro, una alondra, una rosa no existen, si bien ciertamente son. Existentia = ser-dado-delante. Ellos tienen su ser específico: mesa – a-la-mano [*zuhanden*], luna, dada-delante [*vorhanden*], la alondra y rosa viven [*leben*], el número y el punto subsisten [*bestehen*]. El hombre existe” (GA 23, p. 17). A juicio de Heidegger estas maneras del ser permanecen veladas en la tradición, no por omisión expresa u olvido, sino a causa de una silenciosa nivelación, ya que “ser, realidad

<sup>3</sup> Análisis detallados sobre el ser-qué y ser-quién en von Herrmann (2023, p. 31).

<sup>4</sup> Cf. paradigmáticamente GA 24, p. 301; GA 28, p. 275.

efectiva, existir, en su sentido tradicional, quieren decir ser-dado-delante [*Vorhandenheit*]” (GA 24, p. 153). Esta orientación implícita hacia el “ser-dado-delante” impregnaría la tradición ontológica desde sus orígenes griegos “todavía hasta hoy” (GA 24, pp. 24, 173, 210). En contraposición a ello, la apertura de la “variedad del ser” refleja el esfuerzo de romper la restricción filosófica que ocurre en la tácita “identificación del ser y la realidad efectiva” (GA 24, p. 176). La realización exitosa de tal ruptura conlleva desplegar hermenéutico-fenomenológicamente uno de los puntos centrales de la ontología fundamental, a saber, una “genealogía que no construya deductivamente las diversas maneras del ser” (Heidegger, 2006, p. 11).

Indiquemos con concisión las maneras del ser que Heidegger menciona de forma dispersa y carente de exposición sistemática en *Ser y Tiempo* y en las lecciones que circundan a dicha obra. Las maneras del ser son cinco,<sup>5</sup> ni tres (Carman, 2003, p. 13) ni seis (Rombach, 2004, p. 26). Primero, la existencia del Dasein; segundo, el ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] de los utensilios; tercero, la vida de las plantas y los animales (Heidegger, 2006, pp. 46, 50; GA 24, p. 270); cuarto (a) el ser-dado-delante en sentido amplio de “algo” en general en el ámbito preteorético (Heidegger, 2006, p. 45), el cual porta un sentido muy lábil, p.e. personas en cuanto entes psico-físicos (Heidegger, 2006, p. 49, 55), utensilios (GA 24, p. 431), etc., (b) el ser-dado-delante en sentido estricto en cuanto la objetualidad científica que se ubica ya en el ámbito teorético (GA 24, p. 219); quinto, la subsistencia [*Bestand*] de los entes matemáticos y lógicos, también en el ámbito teorético (GA 24, pp. 314, 315). La existencia, el ser-a-la-mano, la vida y el ser-dado-delante amplio son accesibles preteoréticamente por la comprensión tácita de todo Dasein en su desempeño elemental, p.e. jugar a la pelota con nuestro perro mientras admiramos de paso el cielo implica comprendernos a nosotros (*existencia*), a la pelota (*ser-a-la-mano*), al perro (*vida*) y al cielo (*ser-dado-delante*). En cambio, el ser-dado-delante estricto y la subsistencia solo están comprendidos implícitamente en el quehacer teorético de unos pocos. Lo común en ambos casos es que la comprensión de estas maneras permanece implícita, p.e. ni acostarnos en la cama supone un conocimiento sobre su ser-a-la-mano, ni operar teoréticamente con números requiere un conocimiento explícito de su subsistencia.

Con las miras puestas en esta variedad del ser Heidegger inicia su discusión con Kant. No recae en nuestra competencia ni acreditar ni desacreditar su interpretación sobre la tradición en general y Kant en específico, ni detenemos en ello; solo rezumaremos lo cardinal para nuestro tema. A propósito de la “evaluación” heideggeriana sobre Kant, Velásquez señala que “los análisis kantianos [...], en opinión de Heidegger, todavía están atados por dos amarras: la consideración óptica de los fenómenos de la vida y la conceptualidad de la tradición filosófica” (Velásquez, 2021, p. 183). Esta condensación es muy acertada, pero tangencial, porque el núcleo ontológico

<sup>5</sup> Cf. GA 24, p. 14; GA 25, p. 19; GA 26, p. 191; GA 27, pp. 71, 83; GA 80.1, p. 234.

que motiva y dirige el diálogo reposa en que Kant sigue desplegando sus investigaciones de acuerdo a la “ontología tradicional del ser-dado-delante” (GA 24, p. 209) y la nivelación que opera sobre las maneras del ser, objetando Heidegger que Kant atine con nuestra “específica manera del ser” (GA 24, p. 174). Este supuesto fracaso se debe a que Kant radicaliza fructíferamente el lado de la *essentia*, pero no el de la *existentia*. En efecto, Heidegger concede a Kant que la determinación de la persona *qua* “fin en sí mismo” o, como lo reformula, “fin de sí mismo” (GA 24, pp. 195, 199)<sup>6</sup> es un rasgo genuino que la diferencia de las cosas. Sin embargo, juzga que Kant diferencia personas y cosas *esencialmente*, sin atrapar en ello que las maneras del ser de estos entes son diversas (GA 24, pp. 176, 199). El “fin en sí” constituiría, entonces, la “naturaleza” en el sentido de “essentia” o “quidditas” (GA 24, p. 196) del hombre, aunque no *cómo es* a diferencia de las cosas.

Así, Kant pasaría por alto la respectiva “manera del ser específica” (GA 24, p. 200), el *ser-dado-delante en sentido amplio* de las cosas y la *existencia* (en sentido terminológico heideggeriano) de las personas. Esta crítica ontológica defiende *in nuce* que Kant no desborda la “ontología del ser-dado-delante”, moviéndose teóricamente solo en las vías de esta manera del ser, en cuyo horizonte determina a la persona (GA 24, p. 210). Hacia el final de la exposición del “tercer problema fundamental de la fenomenología” en el entablado dialógico con Kant, Heidegger plantea, sin responder, las tres preguntas que citamos en nuestra introducción. A continuación, abordamos la primera y la segunda.

### 3. Cualificación ontológica de las maneras del ser en cuanto maneras del ser

Recordemos la primera pregunta: “¿a raíz de esta diferencia radical entre las maneras del ser”, de la “*existencia* y del *ser-dado-delante*”, “todavía puede encontrarse un concepto unitario del ser que justifique designar estas diversas maneras del ser en cuanto maneras *del ser*?”.<sup>7</sup> Esta pregunta no explora las condiciones y criterios a cuya luz se puede determinar con

<sup>6</sup> Esta reformulación interpretativa que realiza Heidegger ya fue examinada en detalle por Rodríguez (2018).

<sup>7</sup> Cuando Heidegger menciona, en el mismo contexto del pasaje citado, “la diferencia ontológica entre la constitución del ser del Dasein y la de la naturaleza” (GA 24, p. 250), se refiere a lo que denominamos la *diferencia ontológica intro-vertida* entre la manera del ser *qua* existencia y *qua* ser-dado-delante en sentido amplio. En este apartado aportaremos razones sistemáticas para rechazar que el “ser-dado-delante en sentido amplísimo” sea algo así como un género que subsume a las demás maneras del ser, ya que lo que podemos llamar “la diferencia ontológica radical” entre existencia y ser-dado-delante amplio se tiene que extender a la relación de todas las maneras del ser entre sí. Ahora, aquella diferencia ontológica se mueve en el plano “intraontológico” y se distingue completamente de la *diferencia ontológica extro-vertida* entre el ser (sus maneras) y el ente, lo que ya se ha estudiado en Ivanoff-Sabogal (2023, p. 53).

legitimidad algo como siendo, p.e. en el caso de ocuparse con la diferencia entre un caballo *que es* y un unicornio *que no es*. De ahí que la interpretación de McDaniel se asiente en un error de base que impregna todo su planteamiento exegético: su enfoque se orienta a indagar el “concepto general del ser” en el sentido de ser real, existir, estar ahí, pues “en lo que sigue no distingo entre las nociones de existencia y ser [*being*] y lo que hay” (2017, p. 13), considerando erróneamente que “Heidegger aspira a una explicación del ‘ser’ que proporcione las condiciones necesarias y suficientes para ser una entidad [*entity*]” (2017, p. 14). Este enfoque obstaculiza la entrada a la problemática del ser en la variedad de sus maneras, con las que él mismo procura ocuparse, ya que el “concepto general del ser” no se orienta ni primaria ni mucho menos exclusivamente a determinar si algo es y según qué criterios. McDaniel pasa por alto que la meta fundamental ontológica no procura encontrar criterios para determinar algo como siendo (como ente), sino revelar las maneras del ser y buscar los rasgos que permitan justificar teóricamente que una manera del ser sea de hecho una manera *del ser*.

Esta primera pregunta se mueve, entonces, en lo que se debe llamar un plano *intraontológico*, ya que se problematizan las diversas maneras del ser entre sí desde la perspectiva de su unidad; no se tematiza el enlace entre el ser (sus diversas maneras) y el ente. En este plano intraontológico Heidegger plantea la pregunta en vista del problema de la cualificación de las maneras del ser a la luz de un concepto o idea o significado unitario del ser, *i.e.* si tales maneras son efectivamente “determinables a partir de un concepto unitario del ser en general” (GA 24, p. 250). El concepto o idea o significado unitario del ser, problema que se avista de forma efímera en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2006, p. 314), tiene por objetivo elemental posibilitar la identificación de una manera *del ser*, pues solo al amparo de un concepto unitario de lo que mienta “ser” se puede incluir legítimamente algo como perteneciendo a su coto. Esta empresa es más ardua de lo que parece a primera vista, sobre todo porque tropieza con dos dificultades. Primero, que el concepto del ser ni puede operar en las vías del género y la especie, ni es un concepto simple. Segundo, que entre las maneras del ser domina una diferencia “radical”, desde la raíz misma, lo que parece excluir la posibilidad de que posean algo en común. Ambas dificultades convergen y se aúnan en que para llevar a cabo con éxito la “cualificación” ontológica de las maneras *del ser* no se puede recurrir a la absolutización unilateral de una manera del ser, p.e. el ser-dado-delante en sentido amplio, que ocupe el lugar de un género superior simple que subsuma bajo sí a las demás en cuanto especies.

Comencemos con la primera dificultad. En las páginas inaugurales de *Ser y Tiempo*, Heidegger aborda tres prejuicios tradicionales acerca del ser. Aquí es relevante solo el segundo: “el concepto del ‘ser’ es indefinible” (Heidegger, 2006, p. 4). Heidegger concuerda *grosso modo* con la tradición de cara a la imposibilidad de definir el ser, pero esta concordancia se realiza con la cautela de una condición, porque tal definición es imposible solo “si *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*” (Heidegger,

2006, p. 4). Esta imposibilidad se debe a dos razones. Por un lado, más allá del ser no hay nada, por lo que no se puede colocar un género por encima suyo para, a la luz del mismo, lograr definir el ser con vistas a su género próximo, ya que este género también “sería”. Por otro lado, el ser no puede ser un género porque las diferencias específicas también “son” y estarían ya incorporadas en el género, lo cual imposibilita la especificación. Así, ni sobre el ser se erige un género más amplio, ni es él mismo un género. En una lección posterior a *Ser y Tiempo*, pero instalada en la vía fundamental ontológica, leemos que

el ser en general no es un género. Si uno llama la delimitación del concepto (el ὄρισμός), definición, entonces eso quiere decir: toda determinación definitiva del ser debe fracasar fundamentalmente. Si el ser ha de ser captado, debe serlo de una manera completamente diferente (GA 33, p. 37).

Estas dos razones son perfectamente conocidas por la tradición. Lo relevante para nuestro tema es que el rechazo de un ser genérico inviabiliza que, respecto a él, las maneras del ser ocupen la posición inferior a modo de especies subsumidas.

Rechazado el eje género-especie, la cualificación “ontológica” de las maneras del ser tampoco se puede entender según una subsunción bajo un concepto simple, ya que tal proceder atentaría frontalmente contra la variedad del ser mismo. Podría parecer que la razón para negar esta simplicidad se basa en que el ser es en cada caso el ser de un ente (Heidegger, 2006, pp. 6, 9, 37), por lo que la cantidad de “seres” sería coextensiva a la cantidad de entes. Con todo, esta razón es débil, porque soslaya lo decisivo: afirmar que habría tantos “seres” de acuerdo a cuántos entes hay no trae consigo necesariamente que tales “seres” sean diversos. Todo lo contrario, podría tratarse de uno y el mismo ser simple que tan solo se concreciona en diversos entes, pero haciéndolo en todos de la exacta misma manera, p.e. que el hombre es (existe), el gato es (existe), el número es (existe), Dios es (existe), el árbol es (existe), etc. Ya vimos más arriba que la ontología fundamental busca desbordar esta nivelación implícita de las maneras del ser, puesto que su interés filosófico principal no se orienta a determinar las condiciones para cualificar algo como “siendo”, sino más bien a examinar *cómo* algo o alguien está siendo, cuál es su *manera del ser*. Ciertamente, que los entes sean diversos es inmediatamente visible, p.e. hombres, mesas, libros, perros, gatos, cervezas, etc., pero lo principal es patentizar la variedad de los “seres”, de las maneras del ser, que corresponden a los entes.

La “riqueza de las articulaciones y vinculaciones” (GA 3, p. 224) que encierra el ser conlleva que este mismo es diverso, lo que repugna su reducción a una instancia conceptual simple. Heidegger tiene razón al rechazar un “concepto del ser sobrecogedor [*übergreifend*]” (GA 24, p. 250). Si una de sus maneras fungiera como concepto sobrecogedor o punto de referencia simple, p.e. *πρὸς ἕν* (*Metafísica*, 1003a33), se introduciría la absolutización unilateral-vertical de una manera del ser por sobre las otras y, por ende, la

subsunción reductiva de las inferiores específicas a la superior genérica. No obstante, dado que todas las maneras del ser pertenecen por igual al ser, o más preciso, todas cristalizan por igual el despliegue concreto del ser variado, es imposible que una de ellas se alce por encima de las demás con el fin de instaurarse como la instancia superior que subsuma a las demás en un esquema vertical reductivo, como sugiere Weinberger con su “ser-dado-delante de raíz [*root-Vorhandenheit*]” (1980, p. 243) o Barbaras, quien ignora esta irreductibilidad al considerar que Heidegger busca “reducir” (2021, p. 40) la manera del ser de la vida a la existencia. En efecto, y como profundizaremos más adelante, las maneras del ser acusan una interconexión horizontal o simétrica, ya que ninguna es menos o más “ser” que las otras, lo que nos aclara que en el texto se identifiquen constantemente con el ser (GA 24, pp. 109, 170, 171, 176, 317, 416, 430, etc.). Todas plasman con idéntica valencia diversas concreciones del ser que, *en cuanto tal*, es variado, por lo que entre ellas hay una total ausencia de lo que podemos llamar una “prioridad ontológica”.

Transitamos a la segunda dificultad. El ser carece de simplicidad al estar determinado por una variedad intrínseca, cuyos momentos están radicalmente diferenciados entre sí. ¿Cuál es, entonces, el concepto o rasgo unitario en común con referencia al cual se pueden cualificar las maneras del ser como maneras *del ser*? Para ello debemos observar un pasaje central de *Ser y Tiempo*, donde se precisan los dos rasgos esenciales del ser. En el pasaje que citaremos a continuación se modela una proto-definición hermenéutico-fenomenológica o, si se quiere, una “indicación formal”<sup>8</sup> acerca del ser, que no se realiza en el cauce del *genus proximum et differentiam specificam*. En la p. 6 de *Ser y Tiempo* leemos: “el ser [...] aquello que determina al ente en cuanto ente, aquello con vistas a lo cual el ente, según cualquier modo en que se lo considere, está ya siempre comprendido”.

En este pasaje los términos puestos en relación consisten en el ser, por un lado, y en el ente, por otro lado. Sin embargo, si posamos la atención privilegiadamente en el ser, tal pasaje es significativo porque transparenta los dos rasgos del ser, gracias a los cuales podremos determinar si una “manera” pertenece o no al coto del ser. En el pasaje aflora, bien visto, la bidireccionalidad del fenómeno del ser en cuanto “sentido y fundamento” de los entes, tal como aparece en la p. 35 de *Ser y Tiempo*. La primera parte del pasaje se refiere al ser en cuanto el fundamento de los entes, no como si se tratase de un “en sí” hipostasiado, sino siempre en tanto que yace implícita y oculta en la dimensión abierta por un Dasein que lo está ya comprendiendo al comportarse familiarmente con los entes, a los que aquel fundamento determina en cuanto los entes respectivos que son, p.e. en su ser-cómo (manera del ser), en tanto que aparecen o se manifiestan a un Dasein.<sup>9</sup> La

<sup>8</sup> No nos podemos detener en la “indicación formal”, cf. al respecto de Lara (2008, p. 182 ss.).

<sup>9</sup> Cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 250 ss.) para un estudio exhaustivo sobre el ser en cuanto “sentido y fundamento”, así como sobre las malinterpretaciones objetivistas y

segunda parte expresa al ser en cuanto el sentido de los entes, acentuando en ello el movimiento comprensivo latente y preontológico de todo Dasein, quien existe siempre extáticamente distendido hacia el ser comprendido, a cuya luz puede descubrir interpretativamente y comportarse con los entes tal como de hecho lo hace, sea algo tan sencillo como escribir con un bolígrafo sobre un papel.

Toca visualizar que estos rasgos del ser corresponden por igual a las maneras del ser, con lo que comienza a palpar la verdadera cuestión de fondo, a saber, que el ser y sus maneras son lo mismo. En Heidegger el comportamiento y su carácter esencialmente intencional tiene por correlato a los entes (GA 24, pp. 85, 225), mientras que el ser o, como veremos, las maneras del ser en cuanto “sentido y fundamento” presentan las condiciones de posibilidad para el comportamiento más elemental del Dasein con los entes y para su descubrimiento en cuanto [*Als*] entes. Tomemos como punto de orientación inicial una circunstancia concreta: si nos comportamos dirigiéndonos intencionalmente hacia un libro, en tal comportamiento va supuesto que lo descubrimos en cuanto utensilio, independientemente de que puede adoptar diversas concreciones de acuerdo a la modificabilidad de su descubrimiento en un nexo de remisiones significativas de para-qué diferente, libro para leer, para regalar, para golpear, etc. En este comportamiento con el ente al que estamos descubriendo en cuanto libro, la manera del ser-a-la-mano no solo va implícita como el *fundamento* ontológico que determina al libro en cuanto utensilio o ente a-la-mano, sino que simultáneamente expresa el horizonte de *sentido* ontológico que posibilita la comprensibilidad (Heidegger, 2006, p. 151) de este ente en cuanto utensilio o ente a-la-mano, sentido hacia el cual está ya lanzada latentemente la comprensión de quién trata, aquí y ahora, con este libro (GA 24, pp. 426, 429, 454).

Esta articulación tricotómica entre comprensión-descubrimiento-comportamiento se visibiliza al advertir que el Dasein no existe primariamente como un espectador ante “meros” objetos dados delante, sea ante la percepción o la consciencia. El desempeño preteorético del Dasein mienta el existir común y corriente en que nos comportamos sin ningún distanciamiento reflexivo con los entes integrados en nuestro trato, entes que primariamente jamás son objetos indiferentes, sino utensilios que usamos, prójimos con quienes conversamos, animales con quienes jugamos, cosas a las que admiramos, etc. La razón de esta no-objetualidad consiste, *inter alia*, en que de buenas a primeras el Dasein no existe comportándose con un ente sin más, con un mero X ante el que exista reflexivamente distanciado y

---

subjetivistas del ser y sus maneras al ignorar lo “fenoménico”, es decir, que toda esta problemática ontológica se mueve en las coordenadas de la fenomenalidad. Solo quisiéramos mencionar que el fenómeno fenomenológico (diferenciado del vulgar y del formal) mienta el ser del ente, las maneras y los caracteres del ser (SuZ, p. 35); afirmar que “«fenómeno» no remite [...] a un objeto (un ente), ni tampoco a un carácter de ser (al ser de ese ente)” (Portillo, 2024, p. 302) solo es posible, por el lado del “ser de ese ente”, porque el autor reduce el fenómeno a una mera “herramienta disciplinaria” (cf. *ibid.*, p. 295), pasando por alto que el ser encarna el fenómeno fenomenológico (cf. *ibid.*, pp. 300, 301).

vivencialmente desligado, sino siempre involucrado en y reclamado por una situación concreta con un ente ya descubierto en cuanto ente *existente* (p.e. un prójimo), en cuanto ente *viviente* (p.e. un gato), en cuanto *utensilio* (p.e. una pluma), etc. Por su parte, de acuerdo a una diferenciación analítica que no desgaja la unidad fáctica de lo diferenciado, aquellos descubrimientos solo son posibles a la luz de una concomitante e implícita comprensión del respectivo ser o, mejor, manera del ser del ente con el que tratamos, p.e. del ente viviente a la luz de su *vida*, del utensilio a la luz de su *ser-a-la-mano*, del ente dado-delante a la luz de su *ser-dado-delante*, etc. (GA 24, p. 317).

En otras palabras, en todo comportamiento ya estamos descubriendo al ente en cuanto ente, pero también ya marcha a todo vapor la concomitante comprensión implícita de nuestra manera del ser (existencia) y, al mismo tiempo, la comprensión de la manera del ser del ente respectivo con que tratamos, p.e. tratar con nuestro gato supone descubrirlo en cuanto *viviente* a la luz de la *vida* y según el campo de posibilidades genuinas que le corresponden a la vida, p.e. “jugabilidad”, “alimentabilidad”, etc.<sup>10</sup> Diferenciados fenoménicamente, pero siempre de la mano en el desempeño concreto de nuestro existir, la comprensión del ser “enraíza en el comportamiento volcado al ente” (GA 24, p. 466), mientras que el abrir (comprender) al ser en una de sus maneras y el descubrir al ente en cuanto ente posibilitan y explican nuestro comportamiento familiar con los entes que comparecen. Esta exposición sobre la comprensión (del ser y sus maneras), el descubrimiento (del ente en cuanto ente) y el comportamiento (con el ente) da cuenta por qué las maneras del ser se cualifican en cuanto maneras *del ser*. En el pasaje sobre la proto-definición del ser que venimos interpretando se indica al ser como “sentido y fundamento” de los entes, pero vemos que de hecho las propias maneras del ser expresan el “sentido y fundamento” de los entes. La delimitación conceptual del ser en cuanto “sentido y fundamento” de los entes es coextensiva a la determinación de las maneras del ser.

Lo expuesto ilustra que la pregunta planteada y no respondida por Heidegger es tramposa. Ciertamente, el objetivo de ningún modo puede reposar en encontrar un concepto simple y “omniabarcador [*übergreifenden*]” (GA 24, p. 250) del ser para subsumir en él las respectivas maneras del ser y para en ello cualificarlas como tales, otorgándoles permiso de residencia en el terreno ontológico, pues ya se ha mostrado la imposibilidad de legitimar una manera del ser en cuanto manera *del ser* por vía de su subsunción a una instancia genérica o más simple. Sin embargo, tal pregunta sí parece sugerir que la relación entre el ser y sus maneras reviste la característica de dos módulos yuxtapuestos el uno al otro que recién deben ponerse en contacto entre sí, para luego preguntar en qué sentido uno de ellos pertenece justificadamente al otro. Empero, estas consideraciones son erradas, porque

<sup>10</sup> Podemos descubrir al ente a la luz de una manera del ser que no es la suya “específica” en el sentido de “más propia” (GA 24, pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455; Heidegger, 2006, p. 15); para tal tema y los referentes a la posibilidad del “error” o, mejor, malcomprensión cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 255 ss.).

preguntarse por la cualificación ontológica de las maneras del ser es preguntarse por el ser mismo, pues el ser y su concepto o idea no se diferencia de las maneras del ser, las cuales se identifican repetidas veces (junto con los caracteres del ser) con el ser, tal como ya lo indicamos más arriba. Por consiguiente, pretender enlazarlas a él sería como enlazarlas a sí mismas, lo cual es una mera tautología. Las maneras del ser son, al menos en parte, el ser mismo, visibilizándose tal identidad y, por lo tanto, su “cualificación” ontológica al amparo de que todas y cada una de ellas cristalizan, en diversas circunstancias y de acuerdo a los múltiples modos de comportamiento del Dasein, el “sentido y fundamento” de los entes.

Ahora entendemos qué mienta Heidegger con que “el concepto del ser no es para nada simple” (GA 24, p. 318), pues “lo diferente” del ente, esto es, “el ser mismo, desvela en sí una estructura más y más rica” (GA 24, p. 109), “de ninguna manera simple” (GA 24, p. 318). En este caso lo contrario de simple no es compuesto, sino complejo o polifacético, dado que el ser alberga una variedad de maneras en las que aquel está ya desplegado. La variedad de las maneras del ser refleja que el ser mismo carece de las determinaciones de simplicidad, ya que está intrínsecamente caracterizado por lo que llamaremos un polifacetismo interno. A raíz de este polifacetismo del ser variado, en el plano conceptual no puede aportarse un concepto simple del ser a cuya luz sean “determinables” las maneras del ser. Sabemos que el ser se caracteriza por los dos rasgos esenciales de “sentido y fundamento” de los entes, pero sabemos también que tal caracterización la comparte con las maneras del ser, las que por eso mismo se “cualifican” ontológicamente como maneras *del ser*, entretejiéndose de hecho con el ser. Así, al menos parcialmente y acentuando la temática del “tercer problema fundamental de la fenomenología”, el ser se revela como un *concepto unitario complejo*: complejo porque consiste él mismo en sus diversas maneras; unitario porque estas están unificadas formalmente por expresar todas el “sentido y fundamento” de los entes, la *existencia* del existente, la *vida* del viviente, etc.

Esta *unidad conceptual* (compleja) debe enraizar en un suelo fenoménico, pues de lo contrario permanecería en un nivel puramente “abstracto”, desarraigado de las cosas concretas desde la que debe partir metodológicamente la conceptualización filosófica. Atestiguaremos que tales maneras del ser conforman también una *unidad fáctica* desde la arista de su apertura concreta y experienciable. A esta unidad fáctica la captamos hermenéutico-fenomenológicamente en la comprensión preontológica del Dasein en cuanto el campo unitario de la apertura simultánea concreta de las diversas maneras del ser.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Desplazar el análisis al nivel del tiempo no resuelve los problemas. Inteligir la unidad del ser polifacético reposaría, por un lado, en la temporalidad [*Temporalität*] horizontal en tanto que sostiene la comprensibilidad de las maneras del ser “categoriales” y, por otro lado, en la tiempoidad [*Zeitlichkeit*] extática propia de la existencia del Dasein. Sin embargo, ambas tendrían que unirse en el “tiempo originario [*ursprüngliche Zeit*]” (von Herrmann, 1987, pp. 195, 236), el cual tampoco refleja una simplicidad, ya que

#### 4. La unidad de la variedad ontológica en el campo fáctico del Dasein

Hagamos memoria de la segunda pregunta: “¿cómo debe captarse la unidad del concepto del ser en relación a una posible variedad de maneras del ser?”. Este “cómo” sugiere, ante todo, el acceso y tratamiento metodológico de la problemática. Evidentemente el método es el hermenéutico-fenomenológico, gracias al cual se explicita el hecho de que el Dasein existe, en su desempeño preteorético concreto, comprendiendo al ser (Heidegger, 2006, p. 37). La tesis de que el “ser es en cada caso el ser de un ente” (Heidegger, 2006, 9; GA 24, p. 456) es coherente con este enfoque *concreto* de una ontología que despega metodológicamente a partir de los comportamientos preteorético-cotidianos del Dasein en su comprensión del ser (Heidegger, 2006, pp. 38, 436). Por eso, resulta incomprensible la afirmación de que “Heidegger diferencia en los primeros párrafos”, de *Ser y Tiempo*, “entre el ente, el ser del ente y el ser mismo” (Gutschmidt/Schmidt, 2020, p. 122). Lo llamativo de esta afirmación concierne al nivel ontológico, ya que no solo es textualmente imprecisa, sino que entre el ser del ente y el ser mismo no hay diferencia alguna: el ser del ente “es” el ser mismo, que desde ninguna perspectiva se identifica con una hipótesis abstracta.<sup>12</sup> Sea que se lo llame de uno u otro modo, el “ser del ente” (Heidegger, 2006, p. 35) está determinado *concretamente* por un polifacetismo interno que se debe a sus diversas maneras, cuyo acceso y explicitación se realizan tomando como piedra de toque el desempeño corriente del Dasein.

Su explicitación se sostiene en que ya en el ámbito preteorético a todo Dasein le es constitutivo un acceso a una variedad de maneras del ser, por lo que la explicitación consiste en poner filosóficamente en evidencia y en formular en conceptos adecuados lo que ya estaba abierto preteoréticamente o “preconceptualmente” (GA 24, p. 399). Es decir, las maneras del ser están abiertas a priori en su inmersión en el transcurso del acontecer concreto de la comprensión preontológica del ser que pertenece a todo Dasein en cuanto tal, por lo que el análisis filosófico las puede develar como las condiciones que posibilitan que el Dasein se comporte como de hecho, fácticamente, lo

---

está configurado simultáneamente por la temporalidad y la tiempoidad. Que el tiempo originario sea complejo, al igual que el ser, no es casualidad, pues el tiempo no es una parcela adyacente al ser: la “pregunta por el sentido del ser”, el tiempo, “pregunta por él mismo”, por el ser, “en la medida en que está inmerso en la comprensibilidad del Dasein” (Heidegger, 2006, p. 152), de forma que el tiempo no es extraño al ser, sino su interna articulación extático-horizontal en cuanto que abierto a y en la comprensión. El tiempo originario se devela tan complejo como el ser y nuevamente tendría que plantearse el problema de la unidad.

<sup>12</sup> Cualquier objeción de “ontocentrismo” a la ontología fundamental es imprecisa y vaga: imprecisa, pues entre el ser y el ente se establece una diferenciación, pero no una separación, por lo que no se puede estudiar el ser obliterando el ente (cf. Heidegger, 2006, pp. 31, 36; GA 22, p. 9; GA 23, p. 30; GA 24, p. 456; GA 80.1, pp. 166, 201); vaga, porque ignora la variedad del ser, por lo que el *ὄντος* que ocuparía el “centro” no es un punto fijo, sino recién determinable y siempre modificable. Por último, objetarle a una ontología ser “ontocéntrica” es tan agudo como criticarle a una estética ser “kallocéntrica”.

hace, sea algo tan trivial como, por ejemplo, estar sentado en una banca. Esta referencialidad del ser en sus maneras al Dasein y viceversa es aludida por Heidegger cuando afirma lacónicamente que “el ser existe” (GA 24, 318). Esta tesis no conlleva una reducción subjetivista del ser, al que se lo engendraría mentalmente en y por la consciencia, sino que el ser en sus maneras es abrible y, en efecto, está ya abierto en la comprensión preontológica que tenemos del él. De esta forma, “toda problemática ontológica en general se reconduce” a la interpretación del Dasein en cuanto existencia comprensora del ser (GA 24, p. 220), pues la “ontología [...] *busca captar al ente con vistas a su ser teniendo en cuenta al Dasein*” (GA 24, p. 155).

La referencialidad inextricable entre el Dasein y el ser (o maneras del ser, como ya sabemos) esclarece que “trabajar concretamente” (Heidegger, 2006, p. 1) la *pregunta por el ser* significa que esta se plantea e inquiere “en la retro-referencialidad a la *comprensión del ser*” (von Herrmann, 2023, p. 18). A la comprensión del ser, por su parte, se la indaga según el hilo conductor de nuestros comportamientos cotidianos elementales, en los cuales, como vimos más arriba, yacen latentes las diversas maneras comprendidas del ser. Es decir, en estos comportamientos cotidianos basales se anuncia lo que debemos llamar la *multidimensionalidad comprensiva* del Dasein, la cual corresponde necesariamente al *polifacetismo interno* del ser.<sup>13</sup> Este juego mutuo entre el polifacetismo del ser en cuanto lo abrible y la multidimensionalidad comprensiva del Dasein en cuanto lo aperturante yace supuesto cuando Heidegger indica la “*estructura en sí variada del ser de un ente – y con ello de la comprensión del ser en general*” (GA 24, p. 291). Este pasaje es decisivo de cara a nuestro tema sobre la unidad fáctica del ser en la variedad de sus maneras, porque nos mueve a captar las dos caras de la misma moneda: (a) la variedad de las maneras del ser en que yace desplegado concretamente el ser polifacético (GA 24, p. 25) y (b) al mismo tiempo nuestro acceso “variado” a ellas, aunque Heidegger deja abierto cómo y a cuántas podemos acceder simultáneamente, lo que resolveremos más adelante.

Reparar en nuestro acceso “variado” a ellas nos permite ver que el despliegue polifacético del ser en la variedad de sus maneras no trae consigo una desintegración en momentos recíprocamente carentes de engarce. Dado que “el ser se nos da en la comprensión del ser” (GA 24, p. 21), que es esencialmente multidimensional, el ser en su variedad prevalece *de facto* unitariamente desplegado y engarzado. Lo que fijaremos conceptualmente con el título de la *apertura simultánea* de la existencia con otras maneras del ser se sostiene en los dos pilares del polifacetismo del ser y de la multidimensionalidad comprensiva del Dasein. Justamente tal apertura simultánea es el suelo fenoménico que permite mostrar y acreditar que el ser, en la variedad de sus maneras, posea una unidad fáctica concreta, la cual *acontece* en la comprensión de todo Dasein común y corriente. Hacia el final del §15 de

<sup>13</sup> Estos dos fenómenos reflejan el pilar de lo que debemos llamar una *ontología iridiscente* en cuanto una radicalización de la ontología fundamental y que cabe desarrollar en investigaciones posteriores.

GA 24 Heidegger resume en ocho puntos lo que ha ganado teóricamente gracias a su discusión con Kant. Nos concentramos en el punto sexto, porque nos prepara el terreno para captar aquella unidad fáctica a la luz de la apertura simultánea.<sup>14</sup>

“La comprensión del ser [...] *abarca* tanto al ser del Dasein, así como también al ser de los entes intramundanos que no son Dasein” (GA 24, p. 250). Dado el contexto temático del pasaje y también considerando la identificación recurrente que establece Heidegger entre el ser y sus maneras, es interpretativamente legítimo y cósicamente [*sachlich*] forzoso que tomemos al ser en el sentido de manera del ser. Ahora, en este pasaje palpita de forma tácita la apertura simultánea de la existencia con *otras* maneras del ser. Por supuesto, todo Dasein también comprende la existencia ajena o “co-existencia [*Mit-existenz*]” (Uscatescu Barrón, 1992, p. 210) de sus prójimos, al menos en sentido formal, p.e. al amigo, al enemigo, al sastre, etc. (Heidegger, 2006, p. 123). Sin embargo, como es la misma manera que la del propio Dasein, aquel pasaje puede enfatizar tranquilamente las maneras del ser que pertenecen a los entes no existentes, entes que no son Dasein, cuyas maneras mientan las “maneras del ser categoriales” (von Herrmann, 2023, p. 29). En efecto, la categorialidad corresponde a las determinaciones ontológicas de todos los entes que carecen del carácter del Dasein (Heidegger, 2006, p. 44), p.e. el cielo, la ventana, el libro, el perro, etc. Tal categorialidad se contrapone a la existencialidad<sup>15</sup> en cuanto la fijación conceptual que abarca exclusivamente a los entes existentes, los Dasein, sea el propio o el ajeno. Así, la comprensión multidimensional del ser polifacético se correlaciona simultáneamente a la manera “existencial” del ser y a las maneras “categoriales”.

La apertura simultánea de la “existencialidad” y de las “categoriales” tan solo plasma en el ámbito conceptual el hecho de que en nuestro existir cotidiano no solo comprendemos formal e implícitamente nuestra existencia, sea que nos desempeñamos en la propiedad o impropiamente,<sup>16</sup> sino siempre ya otras maneras del ser que corresponden a los entes con que tratamos, p.e. los zapatos que reparamos, el búho al que admiramos, etc. Para visualizar esta función “unificadora” de la apertura simultánea traspongámonos a una situación: en una conferencia académica todos estamos comprendiendo implícitamente al mismo tiempo nuestro propio *existir*, i.e. que nos desempeñamos

<sup>14</sup> Su acreditación la realizamos desde las cosas mismas, si bien valga advertir que ya en *Ser y Tiempo* se apunta tácitamente hacia la apertura simultánea de la mano de la “co-comprensión” (cf. Heidegger, 2006, pp. 152, 312, 315).

<sup>15</sup> Aquí tomamos “existencialidad” en su sentido amplio, como el conjunto de determinaciones y estructuras propias de la existencia (Heidegger, 2006, pp. 12 ss., 38, 212, etc.), los “existenciales”; su sentido estricto se refiere al primer momento estructural del cuidado [*Sorge*] (Heidegger, 2006, pp. 181, 191, 316, etc.).

<sup>16</sup> Sin esta comprensión formal del Dasein no podría comprenderse y asumirse modalmente ni en sentido apropiado ni impropio, pues no estaría existiendo abierto y confrontado a sí mismo (cf. Heidegger, 2006, pp. 12, 144). Para una aclaración de la “comprensión formal de la existencia”, cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 253).

optando por la posibilidad de escuchar la conferencia, la silla *a la mano* sobre la que nos sentamos, los prójimos que nos rodean *coexistiendo*, los tordos que *viven* gorjeando fuera del recinto, si el conferencista nos aburre puede que nos volquemos a observar la pared como simplemente *dada-delante*, etc. Este ejemplo pone de relieve el hecho de que la apertura simultánea que venimos dilucidando no solo es unificadora, sino también dinámica por esencia, porque arraiga en las múltiples e impredecibles situaciones concretas del Dasein. La apertura simultánea acusa un carácter situativamente lábil desde dos ángulos, desde la perspectiva de la amplitud de maneras que abarca y del protagonismo que una de ellas asume.

Primero, desde la perspectiva de su amplitud, el carácter lábil de la apertura simultánea se atestigua en que la comprensión del Dasein puede abarcar situativamente menos o más maneras del ser, lo que depende de que el trato del Dasein puede abarcar menos o más entes, p.e. conversando con un colega en un café comprendemos el *ser-a-la-mano* de la taza, la *existencia* del prójimo, la *vida* de la ardilla que acecha, etc.; sin embargo, si la ardilla se retira a su guarida y no nos hacemos presente ningún ente viviente, la vida en cuanto manera del ser se amortigua porque no está actualmente abierta en nuestro campo comprensivo. La apertura simultánea se desenvuelve siempre en un movimiento elástico que puede abarcar menos o más maneras del ser según la situación concreta, pero que no cesa por ello de tener la posibilidad de abarcarlas a todas, pensemos que en el ejemplo del café los dos colegas discuten sobre el principio de no contradicción, con lo que afloraría tácitamente la *subsistencia*. Más arriba señalamos que todas las maneras *del ser* son horizontales o simétricas entre sí desde la arista ontológica y no hay una prioridad ontológica de unas sobre otras (todas son por igual “ser”), pero desde el ángulo de su apertura cotidiana y, por lo tanto, de su acceso metodológico sí se da una prioridad de las maneras del ser preteoréticas por sobre las teoréticas. Esta prioridad cotidiano-metodológica se debe a que todo Dasein comprende *necesariamente* las maneras preteoréticamente accesibles (existencia, ser-a-la-mano, vida, ser-dado-delante en sentido amplio), aunque tal vez no siempre a todas al mismo tiempo; mientras que todo Dasein comprende *potencialmente* las maneras teoréticamente accesibles (ser-dado-delante estricto y subsistencia).

Segundo, desde la perspectiva del protagonismo, el carácter lábil de la apertura simultánea se debe a que la manera del ser que adopta tácitamente el rol central depende situativamente del ente al que dirigimos especialmente la atención circunstancial de nuestro comportamiento. El ente al que volcamos directamente nuestro comportamiento (nivel óptico) repercute en que su manera del ser (nivel ontológico) ocupa un papel protagónico, una centralidad circunstancial respecto a las demás. Por ejemplo, en el caso de que en la conferencia nuestro comportamiento se dirija privilegiadamente hacia los tordos que gorjean y no hacia el conferenciante, entonces la manera del ser que asume el protagonismo es la vida. Este protagonismo no excluye que al mismo tiempo estén siendo comprendidas las maneras del ser de los entes

“de trasfondo” que también integran la circunstancia, p.e. el ser-a-la-mano de la mesa y la silla, la existencia (ajena) del conferenciante, etc. Estos entes – silla, mesa, conferenciante – no están ausentes, solo “descentradas” y, por consecuencia, también lo están sus respectivas maneras del ser, las cuales están igualmente comprendidas (abiertas) en la circunstancia, aunque sin ocupar el papel central. Ahora, correspondientemente a la fluctuación vívida de nuestro existir, el protagonismo puede modificarse en todo momento. Podemos trasladar la dirección intencional del comportamiento desde los tordos al conferenciante, con lo que ahora la manera del ser protagónica estribaría en la existencia (ajena), etc.<sup>17</sup> Es decir, la apertura simultánea dista esencialmente de todo rasgo estático y fijo, puesto que consiste en un suceso cuyo rumbo es constantemente modificable y dinámicamente desempeñado.

Al respecto, Frede distingue rectamente la “irreductibilidad” de las maneras del ser entre sí, pero yerra al valorar tal irreductibilidad como “insatisfactoria” aduciendo que “en la vida cotidiana no saltamos de una manera de comprender a otra, como sobre zanjas profundas” (Frede, 2013, p. 284). Su interpretación tiene por base una confusión fundamental: en el plano teorético-conceptual tales maneras son irreductibles entre sí, como ya vimos, pero en el plano fáctico de nuestros desempeños concretos muy diversas maneras del ser siempre se encuentran ya abiertas simultáneamente, si bien tal apertura admite protagonismos diferentes. Por eso, como lo ha graficado nuestro ejemplo, no hay ningún “salto” que tome lugar, sino más bien (a) un aumento o disminución de las maneras del ser integradas de hecho en la situación y (b) una reorientación de nuestra atención en nuestro comportamiento con los entes y, por ello, del protagonismo que pueden adoptar las maneras del ser circunstancialmente ya abiertas. Esta compleja apertura simultánea tiene que estar presupuesta por Heidegger cuando indica que nuestra comprensión preontológica del ser se caracteriza por el “oscilar de un lado a otro en la polifonía” de la “diversidad [*Vielfältigkeit*] del ser” (GA 27, p. 322).<sup>18</sup>

Como se ha ejemplificado, todos comprendemos “necesariamente ya una variedad de diferentes entes en su ser” (GA 24, p. 301), sea que nos desempeñemos en la ciencia o fuera de ella, que pertenezcamos a tal o cual continente o época, que nos encontremos solos en la oficina o paseando acompañados por la playa, trabajando o jugando, etc. Por lo dicho, todo Dasein existe de antemano comprendiendo simultáneamente su propia manera “existencial” del ser y muchas, potencialmente todas, las maneras “categoriales” del ser. Esta apertura simultánea y su posibilidad de abarcar unitariamente todas las maneras del ser palpita en un pasaje que condensa lo expuesto, a saber, que “al Dasein le pertenece igual de originariamente – como

<sup>17</sup> Desde este lugar se abre la vía para un fructífero diálogo con el “halo de la consciencia [*Bewußtseinshof*]” (Husserl, 2009, p. 71 ss.), mostrando los paralelismos de los niveles óntico-intencional y ontológico-comprensivo, ya que a la relación protagonismo/trasfondo de los entes entendidos (Husserl) le corresponde necesariamente la relación protagonismo/trasfondo de las maneras del ser comprendidas (Heidegger).

<sup>18</sup> Cf. también GA 29/30, p. 514.

constituyente de la comprensión de su existencia —: una comprensión del ser de todo”, *todo*, “ente que no tiene carácter de Dasein” (Heidegger, 2006, p. 13, cf. p. 56). Esta comprensión a priori del ser es el ámbito fáctico que *puede* abarcar unitariamente todas las diversas maneras del ser, por lo que su unidad fáctica tiene por suelo fenoménico su estar comprendidas (abiertas) en el desempeño concreto y cotidiano del Dasein, enfocado este desde el ángulo de su comprensión preontológica del ser.<sup>19</sup>

Esta unidad fáctica no contraría que la indagación hermenéutico-fenomenológica aspire a elaborar una “genealogía que no construya deductivamente” las diversas maneras del ser, poniéndose en marcha en un atravesamiento genealógico entre ellas.<sup>20</sup> Este proceder genealógico no las reduce genéricamente las unas a las otras; tan solo es fiel a la primacía genética y, por tanto, metodológica que deben adoptar las maneras preteóricas del ser, no porque subsuman a las teóricas, sino por su inmediata accesibilidad por todo Dasein, lo que viabiliza explicitarlas desde su latencia en el existir cotidiano. Enfocando los comportamientos de la “cotidianidad promedio” y enfatizando en ellos las ocupaciones elementales con utensilios solo a modo de “fenómenos ejemplares” (Heidegger, 2006, pp. 16, 352), pues p.e. ya en el andar usamos el suelo, las primeras maneras del ser divisadas son la existencia y el ser-a-la-mano. Pero como no tratamos exclusivamente con utensilios, sino también con animales, prójimos, “cosas” y, si se es científico o filósofo, con objetualidades y subsistencias, la analítica se ve impulsada — desde la “situación hermenéutica” del existir común y corriente — a ampliar el rango de su campo de operaciones en círculos concéntricos cada vez más amplios, p.e. el análisis llega a abordar “otro campo fenoménico de la cotidianidad” (Heidegger, 2006, p. 114) para incorporar a los coexistentes, y lo propio tendría que realizarse con la vida de plantas y animales.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> La apertura simultánea entre la existencia y las maneras categoriales del ser aclara la conceptualización del “Dasein”. En “*Da-sein* ‘-sein’ significa la existencia. En el desempeño del existir está comprendido, abierto, el ser en cuanto existencia y el ser en cuanto perteneciente a los entes que no son Dasein. El ‘Da-’ en el término ‘*Da-sein*’ significa esta apertura desbloqueada [*aufgeschlossen*] [...] de la existencia y las maneras del ser que no pertenecen al Dasein” (von Herrmann, 2019, p. 41). “Dasein” reúne la apertura bidimensional existencial-categorial del ser, de forma que está conceptualizado a la luz de la apertura simultánea de “existencialidad” y “categorialidad”. La conceptualización del Dasein arraiga en su exposición fáctica a esta apertura simultánea; de lo contrario no cualificaría como una conceptualización originaria desde las cosas mismas: “la interpretación puede elaborar la conceptualidad perteneciente al ente [...] a partir de este mismo o forzarlo a conceptos a los que el ente se resiste de acuerdo a su tipo del ser” (Heidegger, 2006, p. 150).

<sup>20</sup> Un estudio pormenorizado sobre este aspecto metodológico en Ivanoff-Sabogal (2024, p. 258 ss.).

<sup>21</sup> Para un desmontaje sobre malentendidos interpretativos en torno a la relación entre existencia y vida, cf. Blaya Melchor, quien pertinentemente capta y acentúa “la vida como específico modo del ser” (2024, p. 102), lo que de hecho es el caso (GA 29/30, p. 277). Con ello se refiere a lo que llamamos aquí las maneras del ser, las cuales representan implícitamente el hilo conductor de sus análisis (2024, pp. 103 ss., 112, 113) y, por supuesto, de los análisis comparativos del mismo Heidegger sobre la “vida” de animales y plantas,

No obstante, las maneras del ser desveladas por la ontología fundamental no son necesariamente las únicas. El polifacetismo del ser en su lazo con la multidimensionalidad comprensiva y, sustentada en ambas, la apertura simultánea de la manera existencial y de las categoriales del ser, enseñan que el Dasein en su comprensión preontológica es el punto de encuentro concretamente experienciable donde brota la unidad fáctica del ser en la totalidad de sus maneras. El arraigo de la totalidad unitaria de las maneras del ser en el existir concreto, cuyos contornos no pueden apresarse concluyentemente, la revela en su dinamismo y porosidad, pues es propensa a amplificaciones. Si nuestra comprensión del ser es finita, sobre todo situada e histórica, si por eso se nos sustrae el acceso filosófico a una tipología cerrada que anticipe todas las maneras del ser y si por eso su totalidad se asoma en su inagotabilidad, entonces la opacidad se documenta como rasgo esencial de dicha totalidad. Esta opacidad imposibilita fijar tal totalidad en un armazón teórico cerrado, obligando a asirla en una teoría sistemáticamente elaborada que sí apunte a la totalidad, pero que incluya en sus propias coordenadas teóricas su esencial inacabamiento. Inagotabilidad del ser e inacabamiento teórico a raíz de nuestra finitud comprensiva van de la mano; y acaso desde este suelo se revela el sentido de que “la idea del ser en general está íntimamente ligada a la finitud del Dasein” (GA 28, p. 237). A modo de ejemplo, con base en la ontología fundamental se debe indagar si la “naturalidad en la naturaleza” (GA 29/30, p. 403) refleja una manera del ser, tal como sugiere Tsoullos (2024, p. 173); por su lado, en el pensamiento onto-histórico aflora lo que, a nuestro juicio, cristaliza una manera del ser, *i.e.* la disponibilidad persistente [*Bestand*], pues luego del “giro” la variedad de maneras del ser muta de terminología, titulándose como el “resquebrajamiento del ser [*Zerklüftung des Seyns*]” (GA 65, pp. 235, 244, 278), pero no se descarta; finalmente, dada la irrupción de la tecnología virtual en nuestra época cabe examinar si al “ciber-ente [*cyberbeing*]” (Polt, 2015, p. 194) le corresponde una manera del ser hasta ahora no desvelada o si, al contrario, está incorporado en el horizonte del ser-a-la-mano.

## 5. Recapitulación y prospección

Hemos procurado responder dos preguntas que Heidegger planteó, pero que dejó irresueltas. A la primera le dimos respuesta a partir del *concepto complejo unitario* del ser a raíz de la variedad de sus maneras y considerando la problemática de la “cualificación” ontológica de estas, mientras que la segunda fue respondida con las miras puestas en que la *unidad fáctica* de la eventual totalidad de las maneras del ser se da gracias a su apertura simultánea en la comprensión preontológica que pertenece a todo Dasein. Para ello se ha incursionado en los textos con rigor, pero sobre todo en la

---

la “existencia” del hombre y el “ser-dado-delante” de la piedra (cf. GA 29/30, pp. 292, 288, 290).

dirección del sentido de las cosas a que apuntan los textos, lo que contribuye a una radicalización de la investigación hermenéutico-fenomenológica a través de la apertura de la posibilidad de visibilizar nuevos fenómenos: el polifacetismo interno del ser, la multidimensionalidad comprensiva, la apertura simultánea de “existencialidad” y “categorialidades”, así como la inagotabilidad de la totalidad unitaria de las maneras del ser.

Estas maneras del ser presentan solo uno de los dos miembros que conforman igual de originariamente la “*articulación fundamental del ser*” (GA 24, p. 24). A su lado va el miembro del ser-qué, tradicionalmente *essentia*, siendo este igual de originario que el ser-cómo o las maneras del ser. Por si la complejidad no fuera ya suficiente, este ser-qué tampoco es simple, pues se bifurca más agudamente en el ser-qué de las “categorialidades” y en el ser-quién de la “existencia” (GA 24, pp. 157, 169). Así como el ser-cómo mienta las maneras del ser, el ser-qué/quién se identifica con los caracteres del ser. La unidad de las maneras y los caracteres del ser determinan, entonces, la “constitución del ser” o “estructura del ser” (GA 24, p. 109) de los entes, p.e. en el caso del utensilio el ser-qué consiste en su condición de reposo, mientras que su ser-cómo en el ser-a-la-mano (GA 24, p. 432; Heidegger, 2006, pp. 69, 353).<sup>22</sup> *Todo ente* está determinado al mismo tiempo por una manera del ser y, desde ella, por su correspondiente carácter del ser (GA 24, pp. 141, 461), pues “la articulación del ser varía con la respectiva manera del ser de un ente” (GA 24, p. 170). Esta tenue primacía de las maneras del ser por sobre los caracteres del ser por cuanto que aquellas son la instancia que prefigura si el ente respectivo está articulado por un ser-qué o ser-quién, legitima que nos hayamos ocupado primero con ellas. No obstante, para captar la totalidad unitaria del ser no basta examinar las maneras del ser, sino también los caracteres del ser, de forma que queda pendiente una investigación complementaria que incorpore a estos últimos.

## Referencias

- ARISTÓTELES, (2018). *Metafísica*. Edición trilingüe, Trad. V. García Yebra, Barcelona: Gredos.
- RENAUD, Barbaras (2021). *Introduction to a Phenomenology of Life*, Indiana: Indiana University.
- BLAYA MELCHOR, Eva (2024). La filosofía heideggeriana no es antropocéntrica. La peculiaridad y la introducción de la vida en la moral. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 99-119. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.246>
- CARMAN, Taylor (2003). *Heidegger's Analytic*. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time. Cambridge: Cambridge University.

<sup>22</sup> Cf. al respecto von Herrmann, 2005, p. 187.

- CIMINO, Antonio (2013). *Phänomenologie und Vollzug*. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- DAHLSTROM, Daniel (2017). Rethinking Difference. H. Zaborowski (ed.). *Heidegger's Question of Being*. Dasein, Truth and History. Washington: The Catholic University of America, pp. 8-25.
- FREDE, Dorothea (2013). Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen, en D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, pp. 279-284
- GUTSCHMIDT, Rico/SCHMIDT, Stefan W. (2020). Martin Heidegger – Kritik der Metaphysik im Ausgang von Welt und Sein. *Phänomenologische Metaphysik*, T. Keiling (ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 112-154.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. 19a ed.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 22. *Die Grundbegriffen der antiken Philosophie*. Ed. F.-K. Blust, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ed. I. Görland, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Eds. O. Saame, I. Saame-Speidel, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Ed. C. Strube, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Ed. H. Hüni, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.1, *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Ed. G. Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2016.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1987). Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”, Band I. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1991). Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, Band II. Frankfurt a.M.: Klostermann.

- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. Ein Kommentar. Würzburg: Königsuasen & Neumann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2023). *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins*. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HUSSERL, Edmund (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Text- und seitengleich nach der kritischen Edition in Husserliana III/1. Hamburg: Meiner.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2023). La diferencia ontológica según las maneras del ser en la ontología-fundamental. *Contrastes*. Vol. XXVIII (1), pp. 41-60. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i3.13613>
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2024). Pertenencia “específica” y modificabilidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 243-265. 10.46605/sh.vol13.2024.237
- LARA, Francisco de (2008). *Phänomenologie der Möglichkeit*. Grundzüge der Philosophie Heideggers (1919-1923). Freiburg/München: Alber.
- MCDANIEL, Kris (2017). *The Fragmentation of Being*. Oxford: University Press.
- POLT, Richard (2015). A Heideggerian Critique of Cyberbeing. *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*. H. Pedersen, M. Altman (eds.), Dordrecht: Springer, pp. 179-197.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2018). Resolución y alteridad: ¿Hay una medida en el trato con el otro? *Ápeiron*. Estudios de filosofía, monográfico “Heidegger: caminos y giros del pensar”, 9, pp. 39-48.
- ROMBACH, Siegfried (2004). Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung. Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf der Seinsarten bei Heidegger. *Husserl Studies* (20), pp. 25-41.
- TSOULLOS, Aris (2024). Das vieldeutige Phänomen “Natur” in der Denkphase von *Sein und Zeit*. *Martin Heidegger. Ontología Fundamental y Fenomenología Hermenéutica*. C. Ivanoff-Sabogal (ed.). Quito: Editorial Universitaria, pp. 133-188.
- USCATESCU BARRÓN, Jorge (1992). *Die Grundartikulation des Seins*. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- VELÁZQUEZ GONZÁLEZ, Juan (2021). La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein. La interpretación ontológica de Heidegger del fenómeno de la autocomprensión en Kant. *Studia Heideggeriana*, Vol. X, pp. 171-187. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.150>
- WEINBERGER, David (1980). Three Types of “Vorhandenheit”. *Research in Phenomenology*, Vol. X, pp. 235-250.
- PORTILLO PALMA, Fabián (2024). Ni «vulgar» ni «formal», sino «fenomenológico». El concepto de fenómeno y el oculto *Discours de la Méthode* heideggeriano. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 285-304. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.261>