

ARTÍCULO

Aranguren y Heidegger: base ontológica de la “moral como estructura”

Aranguren and Heidegger: Ontological Basis of “Morality as Structure”

Christian Ivanoff-Sabogal

Universidad del Pacífico, Lima, Perú

Christian8ivanoff@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1978-8670>

Resumen: El objetivo de esta investigación consiste en establecer un diálogo filosófico entre la propuesta ética de Aranguren y la filosofía fundamental-ontológica de Heidegger. El eje explicativo de la “moral como estructura” de Aranguren estriba en las posibilidades vitales. La tesis interpretativa que demostraremos es que tales posibilidades vitales presuponen en último término un fundamento ontológico, que consiste en la trascendencia del *Dasein* hacia el ser en su variedad, es decir, en sus diversas maneras del ser. Mostraremos que las posibilidades vitales arangurenianas van aparejadas con las posibilidades ónticas (de los entes que no son la propia persona) y que ambas se fundamentan en las posibilidades ontológicas (del ser), que Heidegger no tematiza explícitamente en sus textos, pero que yacen germinales en su propuesta filosófica. Por lo tanto, nuestra investigación se desenvuelve en dos pasos. Primero, exponemos el carácter “vital” de las posibilidades correlativas a la “moral como estructura”. Segundo, en el marco del descubrimiento del ente en cuanto ente abordamos las posibilidades ónticas, que van de la mano con dichas posibilidades vitales, y acreditamos que ambas se sostienen en la pre-comprensión tácita de posibilidades ontológicas. A modo de conclusión, planteamos la viabilidad de que la propuesta de Aranguren repercuta complementariamente en la ontología fundamental, a la cual podría abrirle las vías de una ética normativa o, como la llama Aranguren, de una “moral como contenido”.

Palabras clave: comprensión del ser; comportamiento intencional; ética; ontología fundamental; posibilidades existenciales; posibilidades vitales

Abstract: The aim of this paper is to establish a philosophical dialogue between Aranguren’s ethical proposal and Heidegger’s fundamental-ontological philosophy. The explanatory core of Aranguren’s “morality as structure” lies in the vital possibilities. The main thesis of our interpretation argues that such vital possibilities ultimately presuppose an ontological foundation, which consists in the transcendence of *Dasein* towards Being in its variety, that is, in its diverse ways of Being. We will show that the Arangurenian vital possibilities must go together with the ontic possibilities (of the entities that are not the person itself) and that both are based on the ontological possibilities (of Being), which Heidegger does not explicitly thematize in his texts, but which lie germinal in his philosophical proposal. Therefore, our investigation unfolds in two main steps. First, we explain the “vital” character of the possibilities correlative to “morality as structure”. Second, in the framework of the uncovering of the entity as entity, we address the ontic possibilities, which go hand in hand with these vital possibilities, and we prove that both are sustained in the tacit pre-understanding of ontological possibilities. In conclusion, we propose the plausibility of Aranguren’s proposal having a complementary impact on the fundamental ontology, to which it could open the ways of a normative ethics or, as Aranguren calls it, of a “morality as content”.

Keywords: Understanding of Being; Intentional Behaviour; Ethics; Fundamental Ontology; Existential Possibilities; Vital Possibilities

Recibido: 03/05/2025 / **Aceptado:** 24/11/2025 / **Publicado online:** 30/06/2026

Cómo citar: Ivanoff-Sabogal, Christian (2026). "Aranguren y Heidegger: base ontológica de la 'moral como estructura'". *Ise-goría*, (74), 1754. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1754>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

I. PLANTEAMIENTO TEMÁTICO

En el capítulo VII de su libro *Ética* Aranguren introduce la decisiva diferencia, no suficientemente reconocida en la tradición filosófica posterior, entre una "moral como estructura" y una "moral como contenido". El objetivo temático de nuestra investigación consiste en establecer un diálogo filosófico fructífero entre la propuesta ética de Aranguren y la propuesta fundamental-ontológica de Heidegger. La indicación explícita de que se trata del establecimiento de un diálogo filosófico es importante por dos razones.

Por un lado, deja claro que no nos ocuparemos con discusiones que se recuestan más bien del lado de las influencias históricas dentro del acontecimiento de la filosofía. En esta línea, la relación de influencia recíproca o acaso unidireccional entre Aranguren y Heidegger yace completamente fuera de nuestras aspiraciones investigativas. Asimismo, valga advertir *ab initio* que no lidiaremos con la posible deuda filosófica y filiación temática que Aranguren revela hacia Zubiri, a quien vuelve la mirada constantemente en sus textos, y a través de Zubiri hacia Heidegger. Por eso, si es el caso que "la interpretación de Aranguren de la justificación como concerniente a la moral como estructura, distinta y complementaria de la moral como contenido, si bien tiene un cierto apoyo en Zubiri, no se encuentra en este *expressis verbis*" (Ferrer Santo, 2010, p. 26), por lo que serían "categorías [...] arangunianas" (Díaz, 2007, p. 169), es una cuestión propia de las investigaciones históricas en torno a las influencias filosóficas, ciertamente relevantes, pero que escapan a nuestros objetivos temáticos presentes.

Por otro lado, aunque en la *Gesamtausgabe* de Heidegger no hay referencias explícitas a Aranguren, es, por el contrario, patente que en el filósofo español hay una constante confrontación teórica con Heidegger. En este sentido, en ningún momento nos abocaremos a discutir la pertinencia o impertinencia de las interpretaciones arangurenianas sobre las propuestas filosóficas de Heidegger, con quien Aranguren efectivamente ya "se encuentra familiarizado [...] desde sus primeros escritos" (Cerezo, 1991, p. 86). Ciertamente, no deja de ser seductor y no dejaría de ser instructivo llevar a cabo una exploración del sentido y solidez de las interpretaciones de Aranguren sobre Heidegger —y acaso en muchos casos desmontarlas críticamente, como por ejemplo cuando defiende el "irracionalismo principal de Heidegger" (Aranguren, 1997, p. 267)—. Sin embargo, esta es una tarea que no solo está todavía pendiente en su desarrollo sistemático en las investigaciones histórico-filosóficas, sino que también refleja una tarea de la que nos dispensamos aquí.

La "moral como estructura" es condición de posibilidad de la "moral como contenido", porque —como veremos— las posibilidades vitales correlacionadas a la primera inauguran el terreno de los actos humanos, en los cuales se ancla y sobre los cuales recae la eventual evaluación moralmente normativa según bueno o malo. No obstante, la "moral como estructura" no solo va de la mano con las posibilidades vitales, sino que nuestra tesis exegética consiste en mostrar que tales posibilidades vitales presuponen ciertas posibilidades ónticas (de los entes) y ontológicas (del ser mismo). Estas posibilidades ónticas y ontológicas palpitan latentes en la propuesta teórica de Heidegger, por lo que una de nuestras tareas reposa en sacarlas a la luz. Por lo dicho, la investigación se desarrolla en dos grandes pasos. En un primer paso exponemos el carácter "vital" de las posibilidades concatenadas a la "moral como estructura", para lo cual avistamos las tesis centrales que operan como los resortes sistemáticos en los que se apoya la argumentación arangureniana. En un segundo paso abordamos

las posibilidades ónticas que, del lado del ente, van aparejadas con las posibilidades vitales, así como también atestiguamos que ambas se fundamentan en las posibilidades ontológicas. A modo de conclusión, luego de la radicalización de las posibilidades vitales y de la moral como estructura gracias a la consideración de su suelo ontológico implícito, planteamos la viabilidad de que la propuesta de Aranguren repercuta complementariamente en la ontología fundamental, a la cual podría abrirle las vías de una ética normativa o, como la llama Aranguren, de una “moral como contenido”.

II. EL CARÁCTER VITAL DE LAS POSIBILIDADES EN LA “MORAL COMO ESTRUCTURA”

El contexto en el que se introduce la “moral como estructura” se ampara en el horizonte de una contraposición comparativa entre el animal y el hombre. Aranguren observa que en el caso del animal hay una perfecta armonía entre los estímulos generados por el entorno y las respectivas respuestas comportacionales que suscitan en el animal. Esta armonía de corte primariamente causal hace patente el “‘ajustamiento’ perfecto” (Aranguren, 1997, p. 56) del animal hacia su entorno, ya que por lo general se comporta en la vía unidimensional de la respuesta adecuada que corresponde atinadamente a cierto estímulo proveniente de su entorno. En este sentido, recurriendo a una tesis de Tomás de Aquino, Aranguren indica que los animales irracionales viven predeterminados naturalmente “ad unum” (1989, ST I-II, q. 13, a. 2, resp.), puesto que se mueven exclusivamente en las vías moduladas de antemano de forma unidireccional, pues cierta respuesta del animal es el efecto causado por el estímulo correspondiente. Así, la adecuación del animal hacia su entorno se encuentra previamente dada y predeterminada, sin que el animal deba considerar cómo adecuarse de la manera más óptima a su entorno. Por supuesto, sería un error creer que estas observaciones conllevan un juicio de valor a propósito de la inferioridad o superioridad de animales y hombres. Aranguren tan solo aspira a poner filosóficamente de relieve que, por más impresionantes que puedan ser las realizaciones animales, por ejemplo, los nidos de las golondrinas, estas realizaciones están asentadas en un “ajustamiento perfecto”, ya que tales nidos son el resultado de lo que las golondrinas por naturaleza, en base a ciertos estímulos atmosféricos y temporales, hacen por ser lo que son.

No nos compete acreditar o desmentir estas tesis de Aranguren sobre los animales. Simplemente nos sirven como base para poder destacar *ex negativo* lo que Aranguren ve de propio en la persona, siendo la “moral como estructura” el fenómeno omniabarcador fundamental de los elementos constitutivos de lo propio y exclusivamente humano, al menos desde la perspectiva de un abordaje ético. A diferencia de los animales, la persona no vive en las coordenadas de un “ajustamiento perfecto” con su entorno, ya que sus respuestas y las consecuentes formas de comportamiento hacia su entorno no están previamente determinadas, esto es, no están dadas fijamente de antemano. Esta ausencia de previa correspondencia armónica perfecta se debe, independientemente del argumento biológico del que echa mano Aranguren, a que la persona vive “en suspenso ante los estímulos, ‘libre-de’ ellos” (Aranguren, 1997, p. 56). Esta libertad es estrictamente negativa, pues se trata de una libertad de algo, en este caso de los estímulos. La libertad de los estímulos se fundamenta en que el hombre posee inteligencia, a la que se entiende textualmente como la capacidad de acceder y verse “a la realidad en cuanto realidad” (Aranguren, 1997, p. 57). Por el momento no atenderemos ni este “en cuanto” ni la dimensión ontológica que late en la incorporación de la realidad *qua* realidad (lo que desborda el terreno estrictamente ético); pero más adelante adoptarán protagonismo cuando traslademos el foco a la ontología fundamental. Lo visto hasta aquí muestra que el correlato al que se vincula la vida humana consiste en la *realidad en cuanto realidad* y la facultad propiamente humana que nos permite tener un acceso a dicho correlato estriba en la *inteligencia*.

La incorporación de la temática referente a la realidad en cuanto realidad funciona para Aranguren como el contrapunto que le permite presentar en su argumentación precisamente lo que no es realidad, esto es, las irrerealidades o, sencillamente, las posibilidades. En efecto, “el hombre tiene que considerar la realidad”, ciertamente se refiere a la realidad en cuanto realidad, “antes de ejecutar un acto; pero esto significa moverse en la ‘irrealidad’” (Aranguren, 1997, p. 57), es decir, en la constelación de la posibilidad. El abanico de las diversas posibilidades constituye un horizonte tornasolado, (a) a la luz del cual orientamos nuestro comportamiento humano y (b) en vista del cual se nos abren las opciones

entre las que hemos de elegir en una situación concreta dada. De este modo, el ajustamiento de la persona a la realidad ni está dado de antemano ni es inmediato. Más bien, está mediatizado por la apertura de la constelación de las posibilidades y, concomitantemente a ello, por la elección de alguna de dichas posibilidades en detrimento de otras. Es decir, vamos “conformando nuestra vida según una orientación, y dejando atrás, obturadas o al menos abandonadas, otras posibilidades” (Aranguren, 1997, p. 348), por lo que no solo estamos siempre eligiendo posibilidades, sino también “renunciamos a otras posibilidades” (Aranguren, 1997, p. 353). Por ejemplo, si elegimos la posibilidad de estudiar a Platón, anulamos o eliminamos pasajeramente, en la situación aquí y ahora, la posibilidad de no estudiarlo, pero también la de ir a pasear, la de limpiar la motocicleta, la de responder un correo, la de leer poesía, etc.

Para precisar todavía más afiladamente nuestro nexo esencial con las posibilidades en cuanto los cauces por los que desplegamos nuestra vida inteligente en la realidad en cuanto realidad, Aranguren introduce dos determinaciones que están articuladas entre sí por una relación de posibilitación: por un lado, “la estructura inconclusa de las tendencias o ‘referencias’” y, por otro lado, las “preferencias”. Las tendencias profundas de la persona o “ferencias” (Aranguren, 1997, p. 348) abren las vías por las que se van a inclinar, no a predeterminar, nuestras preferencias personales. Entre ambas determinaciones aparece la libertad positiva como el elemento que aglutina el movimiento, siempre electivo, que parte desde las tendencias y se orienta hacia las preferencias, pues poseemos “libertad *para* pre-ferir en vista de algo” (Aranguren, 1997, p. 57). Por ejemplo, sin duda toda persona tiene que comer, pero no toda persona tiene una especial inclinación (referencia o ferencia) hacia la comida, por lo que alguien que posee la tendencial referencia a la comida puede elegir y preferir libremente entre las posibilidades de si comer o no, de qué comer, de cuánto comer, de dónde comer, de con quién comer, etc. Esta persona preferirá cierta posibilidad según el criterio de que la considera la mejor en la circunstancia dada. En este nivel la consideración acerca de qué es “lo mejor” y que determinará qué sea lo “preferible” (Aranguren, 1997, p. 58) está eximido de una evaluación moral desde la perspectiva de su bondad o maldad normativa (Aranguren, 1997, p. 61). Simplemente se trata de la posibilidad que la persona considera personalmente que es la mejor para ella en cierto momento y, por lo tanto, la posibilidad que va a preferir.

A raíz de que vivimos desplazándonos implícitamente desde un horizonte tornasolado de múltiples posibilidades, a partir del cual nos volcamos hacia la realidad en cuanto realidad, Aranguren puede indicar que nosotros, a diferencia de lo que sucede con los animales, tenemos que “*hacer ese ajustamiento*” (Aranguren, 1997, p. 57) con la realidad. Este ajustamiento se realiza dinámicamente entre dos instancias: nuestro ajustamiento a la *realidad efectiva* en la que nos encontramos situado se desenvuelve a partir de las *posibilidades indeterminadas* que podemos elegir libremente. A dicho ajustamiento Aranguren lo fija terminológicamente como “justificación”, por lo que un acto cualifica como humano en tanto que se afina y mueve en el campo de la justificación, es decir, en la medida en que está siendo realizado “con vistas a algo” (Aranguren, 1997, p. 58) que lo justifica. Este “algo” lo debemos entender en un doble sentido: por un lado, mienta las posibilidades abiertas entre las que podemos elegir; por otro lado, se refiere al criterio según el cual elegimos cierta posibilidad en detrimento de otras que son igualmente elegibles en la circunstancia dada, pues “las posibilidades, como ‘irreales’ que son, son muchas, y entre ellas hay que pre-ferir” (Aranguren, 1997, p. 58). Precisamente a este doble sentido se tiene que referir Aranguren cuando afirma que “la justificación no consiste únicamente en dar cuenta de la posibilidad que ha entrado en juego, sino también de la pre-ferencia” (Aranguren, 1997, p. 58). La posibilidad realizada y también la preferencia hacia una posibilidad por encima de otras abre el espacio de juego para poder dar cuenta o “justificar” por qué tal posibilidad fue de hecho considerada mejor en comparación a otras, anclándose la justificación — en último término — en la respectiva noción que la persona tenga menos o más transparentemente sobre lo que configura su “proyecto fundamental”, su “bien”, en suma, su “felicidad” (Aranguren, 1997, pp. 160, 186).

Aranguren llama “justificación como ajustamiento” (Aranguren, 1997, p. 59) a esta “estructura radical del comportamiento humano, que es la del ajustamiento del acto a la situación”, esto es, a la “realidad” (Aranguren, 1997, pp. 58, 59) en la que nos encontramos situados y dentro de la cual tenemos que elegir cierta posibilidad. En otras palabras, que no vivamos de antemano y predeterminadamente ajustados a la realidad significa estar expuestos al “orden de las posibilidades y preferencias” (Aranguren, 1997, p. 277), entre cuyas múltiples opciones podemos elegir la que consideramos situacionalmente óptima y mediante la posibilidad elegida ajustarnos consecuentemente a la realidad efectivamente dada. La

justificación en cuanto ajustamiento a través de las posibilidades que elegimos mienta la “moral como estructura” (Aranguren, 1997, p. 59), la cual cristaliza el primer y fundamental nivel en el campo de la moral. Recordemos que ya en nuestro ejemplo del comer indicamos que la elección de tal o cual posibilidad estaba eximida de una evaluación moral normativa. Ahora se clarifica que tal exención se debe a que “la moral en su dimensión estructural [...] es pura y simplemente apropiación de posibilidades” (Aranguren, 1997, p. 367), independientemente de su cualidad virtuosa o viciosa. En base a tal neutralidad normativa, Aranguren implanta un segundo nivel del ajustamiento, al que llama “justificación como justicia” y que se desenvuelve en el terreno de la “moral como contenido” (Aranguren, 1997, p. 59). Ambas entran en escena cuando los actos humanos son enfocados ya no desde la arista de su menor o mayor ajustamiento a la realidad mediante las posibilidades elegidas, sino desde la perspectiva de la “norma ética” (p. 59). Así, la moral estructural se refiere a “que el hombre ha de hacer”, mientras que la moral como contenido expresa “lo que el hombre ha de hacer” (Aranguren, 1997, p. 65).

Si bien esta “moral como contenido” no encarna un punto de interés para nuestra investigación, su avistamiento es instructivo, porque lo que pretende Aranguren llevar a cabo con respecto a la fundamentación de dicha moral como contenido es análogo a lo que perseguimos nosotros con la moral como estructura. Aranguren defiende que la materia concreta, las normas específicas de la moral como contenido, debe ser “justificada metafísicamente”, entendiendo por metafísica una disciplina bifronte que alberga “a la Ontología y a la Teología natural” (Aranguren, 1997, p. 66). Suspendiendo el lado teológico y concentrándonos en el ontológico, “la metafísica, o mejor, la filosofía primera, desempeña un papel indispensable en su edificio ético, pero como *justificación* de los contenidos morales, y no como punto de partida desde el que deducir la realidad moral en su conjunto” (Cortina, 1997, p. 94). *Mutatis mutandis*, nuestra investigación aspira a sondear la posibilidad de fundamentar en un nivel ontológico la moral como estructura, la cual refleja nada menos que el “sentido elemental” (Aranguren, 1997, p. 49) de la moral.

Su primacía respecto a la moral como contenido aflora desde dos ángulos: primero, porque expresa una determinación esencial de todo comportamiento que valga como humano; segundo, porque es la condición de posibilidad de la moral como contenido, ya que esta “se monta” (Aranguren, 1997, p. 60) sobre aquella. En este sentido, nuestra incursión esquiva discutir las “relaciones [...] problemáticas” entre la metafísica y la moral como contenido, es decir, la fundamentación de lo que “el hombre y la realidad deberían ser” (Thiebaut, 1997, p. 153), dado que nos concentramos en la relación fundacional entre la ontología (o metafísica) y la moral como estructura, en la cual no se asoma normativamente lo que hombre y realidad deberían ser, sino lo que fácticamente son.

Hemos señalado que la moral como contenido se basa o “monta” sobre la moral como estructura. Ahora bien, ¿en qué fundamenta Aranguren esta moral estructural, junto con sus dos ejes que consisten en la apertura de posibilidades libremente elegibles y, a través de ellas, en el ajustamiento como justificación a la realidad en cuanto realidad? Aranguren levanta la pretensión de fundamentarla recurriendo a la biología, pues, a diferencia del animal, la vida humana no está determinada de antemano a un solo caudal cuya dirección concreta se constituya cuasi automáticamente por la respuesta adecuada al estímulo correspondiente emitido por el entorno, sino que el hombre debe conducirse y determinar la dirección de sus comportamientos “por sí mismo” (Aranguren, 1997, p. 60), esto es, a partir de la elección libre de posibilidades elegibles que su propia inteligencia proyecta. En efecto, la libertad ante posibilidades es una consecuencia necesaria de las propias “estructuras psicobiológicas” de la persona, de forma que la libertad está “exigida por su naturaleza” (Aranguren, 1997, p. 59) humana. Desborda con creces los límites temáticos de nuestro estudio detenernos a discutir si esta respuesta apoyada en la ciencia natural es filosóficamente satisfactoria o si, por el contrario, se puede y se debe recurrir a un nivel explicativo más radical que no presuponga los resultados de las investigaciones científico-naturales. Lo que nos concierne no es escrudiñar la reconducción genética de las posibilidades a la constitución “psicobiológica” de la persona, sino abordar la problemática sobre el carácter mismo de estas posibilidades.¹

1 Si la moral como estructura se orienta a una investigación “puramente teórica” sobre “estructuras humanas” (Aranguren, 1997, p. 66) de la mano de una “analítica del comportamiento humano” (Aranguren, 1997, p. 215), entonces la analítica existencial del *Dasein* en el campo más amplio de la ontología fundamental podría complementar existencial-ontológicamente a la propuesta de Aranguren, sacudiendo los elementos “psicobiológicos” a los que este recurre frecuentemente (Aranguren, 1997, pp. 58, 165, 349, 364).

¿A qué se refieren las posibilidades para Aranguren o, en otros términos, cuál es el carácter exacto de las posibilidades? Iniciemos considerando la tesis de que “la inteligencia como versión a la realidad concibe o proyecta las diversas posibilidades de salida de la situación” (Aranguren, 1997, p. 61). Con esta “salida” Aranguren no afirma que debemos buscar modos de escape porque toda situación en la que nos encontramos sea supuestamente adversa, sino que la “salida” se refiere simplemente a los “desenlaces” (Aranguren, 1997, p. 61), es decir, a las posibles desembocaduras indeterminadas, pero determinables, que están electivamente abiertas en el marco de una misma situación concreta. Por ejemplo, encontrándonos en la situación de poder asistir a una clase universitaria, podemos concebir la posibilidad de asistir efectivamente o no, y, si elegimos asistir, entonces eventualmente se abrirá la nueva situación del ya estar en clase, situación que trae aparejado consigo simultáneamente un hilo complejo de nuevas posibilidades consistentes en dónde sentarse, junto a quién sentarse, decidir si quedarse durante toda la sesión o no, etc. Estas posibilidades anejas a la moral como estructura mientan las *posibilidades vitales* de la persona, las cuales tienen que ser abribles y elegibles en la situación real dada, pues de lo contrario serían meras fantasías o, sencillamente, imposibilidades.

La relación que se establece entre la persona y sus posibilidades vitales es la de una “apropiación real” (Aranguren, 1997, p. 68), dado que “con cada nueva posibilidad que nos apropiamos, con cada actualización de un vicio o una virtud, describimos, corregimos o subrayamos los rasgos de nuestro carácter” (Aranguren, 1997, p. 364). La apropiación hace hincapié en la modulación interna del propio carácter de la persona que se va configurando a partir y según las posibilidades que elige y de las que se apropia, ya que la respectiva posibilidad elegida “me la he convertido en realidad, o lo que es igual, la he incorporado a mi realidad” (Aranguren, 1997, p. 68). En este sentido, la vida humana consiste en que nuestros actos se estén proyectando “constantemente” a ciertas posibilidades y, simultáneamente, apropiándose realmente de la posibilidad elegida, ya que al elegirla la inscribe en el suceso del propio carácter o personalidad que va perfilando a la persona dinámica e históricamente. Por supuesto, la elección de tal o cual posibilidad vital depende en cada caso de la persona en cuestión, pues que cierta persona proyecte y prefiera tal o cual posibilidad vital se sostiene en el “talante” que “nos es *dado*” (Aranguren, 1997, p. 267), en las decisiones pasadas que han ido configurando el modo de ser o carácter de la persona, en su propias “tendencias” personales y simultáneamente en las capacidades o “dotes a cada uno dadas” (Aranguren, 1997, pp. 348, 349). Lo expuesto sobre las posibilidades vitales, en cuya constelación se desarrolla libremente la persona, lo captamos de forma pregnante en el siguiente pasaje:

el animal está siempre *determinado* por el engranaje de los estímulos y de sus estructuras biológicas. El hombre, por el contrario, es una realidad inconclusa en orden a sus actos, que no está *ajustada* a la realidad y por eso es libre. Inconclusión quiere decir indeterminación. Mas esta indeterminación es propiamente *sobredeterminación*, porque el hombre es una ‘esencia abierta’ que está *sobre sí, sobrepuesto* a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades y definiendo el contenido de su felicidad y la figura de su personalidad (Aranguren, 1997, p. 194).

La dimensión radicalmente autorreferencial de las posibilidades, esto es, la acentuación de las posibilidades vitales en su relación configuradora de la persona, es palpable, puesto que el tema central en el marco de la moral como estructura consiste en que el hombre “tiene que conducir por sí mismo su vida” y en que la manera específica cómo lo haga dependerá de “las posibilidades de sí mismo que haya preferido” (Aranguren, 1997, p. 68). Así, Aranguren se refiere a que “al realizar un acto realizamos y nos apropiamos una posibilidad de ser”, ya que “si amamos, nos hacemos amantes” (Aranguren, 1997, p. 168), si paseamos, no hacemos paseantes, si ayudamos, nos hacemos solícitos, si cuidamos, nos hacemos cuidadores, etc. Estas posibilidades de ser son denominadas con este ribete ontológico a raíz de que atañen al ser de la persona, al forjamiento de su carácter y al modo de desenvolver su vida, de forma que se trata de “la abertura posibilidades vitales” (Aranguren, 1997, p. 372) de la persona, en las que estamos constantemente envueltos y de cara a las cuales vamos conduciéndonos de una u otra forma en nuestra vida. Estas posibilidades vitales, por un lado, son proyectadas a partir de las tendencias e inclinaciones de la persona que vive siempre volcándose “a su futuro” (Aranguren, 1997, p. 277), pero, por otro lado, “tienen que plegarse a la realidad, apoyarse en las cosas, contar con ellas y recurrir a ellas” (Aranguren, 1997, p. 184), de lo contrario no serían verdaderas posibilidades vitales, sino meras representaciones fantasiosas.

A partir de lo expuesto se pone de manifiesto que en la propuesta de Aranguren se destaca una tensión entre las posibilidades vitales que proyecta la persona y la realidad en que las posibilidades deben tener un asidero para que, justamente, ellas se puedan ajustar a la realidad. Precisamente a través de tal tensión se entreabre la grieta por la que brota nuestro problema director. Las preguntas que exigen trasladar temáticamente la atención al siguiente punto rezan, del lado de las “cosas” a las que se refiere Aranguren y que reflejan los elementos constituyentes de la realidad dada, ¿no hay posibilidades, es decir, entendemos solo el “proyecto” (Aranguren, 1997, p. 183) de nuestras posibilidades vitales o también las posibilidades que anidan en las “cosas”, en la realidad misma? Siguiendo el ejemplo de Aranguren, ¿podríamos ser amantes si no hubiese algo o alguien *amable*, es decir, si no “descubriéramos” algo a la luz de la amabilidad? Las posibilidades vitales reconducen al plano de las posibilidades de las “cosas” o de la “realidad”. Por eso, enseguida acreditaremos que la persona no solo se sobrepasa a sí misma en dirección a las posibilidades vitales que proyecta y entre las que elige, sino que al mismo tiempo tiene que sobrepasar al ente en vista de sus posibilidades ónticas; asimismo, ambas posibilidades (vitales y ónticas) se fundamentan en nuestra comprensión de las posibilidades ontológicas.

III. LAS POSIBILIDADES DEL ENTE Y DEL SER A PARTIR DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

En este apartado abordaremos tres conceptos de “posibilidad” que deben distinguirse dentro de la propuesta fundamental-ontológica heideggeriana. Estas posibilidades no están fijadas terminológicamente ni distinguidas explícitamente por Heidegger. No obstante, hay sólidos soportes textuales y, más importante, en las cosas mismas que exigen establecer dicha diferenciación. Las tres posibilidades consisten en las “posibilidades de la existencia” (Heidegger, 2006a, p. 280) del *Dasein*, en las posibilidades ónticas de los entes en general y en las posibilidades ontológicas del ser mismo en su variedad. Las posibilidades de la existencia guardan *cierta* similitud con las posibilidades vitales de Aranguren, por lo que las consideraremos solo en la medida en que permiten, a contraluz, destacar más claramente las particularidades de las posibilidades ónticas y de las ontológicas.

Una tesis central de la analítica del *Dasein* en el marco de la ontología fundamental estriba en que al *Dasein* “su ser le concierne en su ser” (Heidegger, 2006a, pp. 12, 44, 193, 325). Esta indicación acentúa el vínculo que el *Dasein* sostiene con su propio ser, con su existencia, ya que el ser o, más precisamente, la “manera del ser del *Dasein*” se establece “terminológicamente como existencia” (Heidegger, 2005, p. 36), de ahí que también, por ejemplo, von Herrmann (2023, p. 43) hable con pertinencia del “ser del *Dasein*, la existencia”. El carácter de aquel vínculo reposa en un concernimiento, esto es, en que nuestra existencia nos atañe íntimamente como la tarea indelegable que hemos de desplegar de una u otra forma. Este carácter de concernimiento que permea el vínculo ontológico del *Dasein* consigo mismo cristaliza el matiz esencialmente ejecutivo o desempeñante de la existencia. En efecto, al *Dasein* le incumbe su existencia ya al desempeñarla en la más inmediata y familiar cotidianidad preteórica, de ninguna manera recién en una elaboración teórica introspectiva, ni en un inusual autorreflexión, ni tampoco intermitentemente. El vínculo que mantiene el *Dasein* con su propia existencia significa tener que ponerla en juego sin interrupción en posibilidades a las que se proyecta y en cuya proyección despliega su existencia. Es decir, el *Dasein* le concierne ontológicamente en *qué* y *cómo* desempeña su existir; este “qué” y “cómo” expresan las dos clases de las “posibilidades de la existencia” en las que nos encontramos involucrados siempre simultáneamente.²

Por un lado, las múltiples y diversas posibilidades fácticas de contenido reflejan “qué” se está eligiendo desempeñar, en “qué” desplegamos e involucramos nuestro existir: salir a tomar un café con un amigo, jugar con nuestro perro en el jardín, calcular los pagos del mes, etc. Cada una de las posibilidades de contenido a las que nos proyectamos y en las que podemos-ser encierra en sí una maraña de comportamientos que se unifican en su sentido a raíz de ser momentos articulados por una misma posibilidad, por ejemplo, la posibilidad de salir a tomar un café con un amigo exige el comportamiento

2 La diferenciación fundamental entre las posibilidades “de contenido” y las “modales” se la debemos a von Herrmann (2005, p. 40; 2008, p. 20).

de vestirse, coger la bicicleta, dirigirse al lugar de encuentro, pensar en el tema pendiente que debemos tocar, etc. La crucial diferencia entre estas posibilidades y los comportamientos es omitida si se las identifica sin más con “actividades” (Tugendhat, 1979, p. 184) o con “posibilidades de acción” como “navegar un barco, tomarse un colectivo o abrir una puerta” (D’Atri, 2025, p. 118); primero, pues acciones o actividades se sostienen en posibilidades desplegadas y optadas por mor de las cuales existe el *Dasein*,³ segundo, porque no solo desenvolvemos nuestro existir en posibilidades de contenido. Por eso, por otro lado, el segundo tipo de las posibilidades se refiere a la propiedad e impropiedad, que son las dos modalidades en las que la existencia puede ser desempeñada. Estas dos “posibilidades fundamentales” (Heidegger, 2006a, pp. 146, 191, 304, 350) se designan como *modales*, porque cristalizan “cómo” el *Dasein* asume su existencia. La respectiva modalidad en la que asumimos nuestra existencia y sus determinaciones esenciales, como su apertura, finitud, libertad, responsabilidad, desasosiego, etc., anida primariamente en cómo el *Dasein* se comprende tácitamente a sí mismo, sea apropiándose de su existencia en la propiedad o huyendo ante ella en la impropiedad. Estos dos tipos de posibilidades, de contenido y modales, yacen supuestos por Heidegger cuando señala que el “*Dasein* es respectivamente qué puede ser y cómo es su posibilidad” (Heidegger, 2006a, p. 143).

Las posibilidades expuestas recaen principalmente en la orilla del *Dasein*, quien se comprende, esto es, se abre en su poder-ser al proyectarse tácitamente hacia sus posibilidades de contenido y hacia las modales. No puede negarse que saltan a la vista enormes diferencias con las posibilidades vitales de Aranguren, por ejemplo, las posibilidades de la existencia jamás se “realizan”, sino que se “optan”, lo que aflora con claridad de cara a la “posibilidad” de precursar la muerte (Heidegger, 2006a, p. 262). No obstante, el elemento común yace (a) en que dichas posibilidades configuran el entarimado por el que discurre y se forja la persona o el *Dasein*, (b) así como también en la acentuación del vínculo de tales posibilidades a la persona que se despliega en ellas. Lo que nos interesa es acreditar que las posibilidades vitales arangurenianas van necesariamente aparejadas con ciertas posibilidades ónticas, fundamentándose ambas en las posibilidades ontológicas.

Demos pie a la indagación con las posibilidades ónticas. Más arriba indicamos, siguiendo un ejemplo de Aranguren, un punto que ahora debe ser exployado: no sería viable ser amante si no puede amarse y no puede amarse si no hubiese algo o alguien, esto es, un ente amable. Pero que haya un ente amable conlleva que podemos descubrirlo en vista de la amabilidad en cuanto una de sus posibilidades. En este sentido, si visualizamos nuestros comportamientos cotidianos, sale a la luz que todo trato que mantenemos con los entes está viabilizado porque de antemano (siempre en sentido analítico, no cronológico) los descubrimos en el marco de una serie de posibilidades hacia las cuales los proyectamos. Este suceso fenoménico yace latente en un decisivo pasaje de *Ser y Tiempo*, donde leemos que “el destape [*Freigabe*] del ente intramundano destapa [*freigeben*] a este ente con vistas a sus posibilidades. El ente a-la-mano en cuanto tal está descubierto en su utilidad, empleabilidad, perjudicialidad” (Heidegger, 2006a, p. 144). En este pasaje los conceptos de destapar y descubrir son equivalentes, por lo que en pos de precisión solo hablaremos de “descubrimiento”. Este descubrir no quiere decir que el ente sea creado físicamente o puesto ahí en su realidad espacio-temporal por parte de algún *Dasein*. Más bien, en este nivel del análisis, lo que apunta tal descubrimiento es que el *Dasein* se comporta siempre con el ente en cuanto ya siendo así o asá, de tal o cual forma, si seguimos el ejemplo de Heidegger, con el ente en cuanto útil, empleable, perjudicial, etc.

Coherentes con la inicial restricción metodológica a nuestro trato con los entes a-la-mano o utensilios (Heidegger, 2006a, p. 118), los ejemplos que Heidegger trae a colación en el texto consisten en posibilidades ónticas de los utensilios o entes a-la-mano, es decir, posibilidades que afloran en

3 El *Dasein* “‘sabe’ de lo que se trata consigo mismo, es decir, con su poder-ser. Este ‘saber’ no surge recién a partir de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del ahí, que es esencialmente comprender” (Heidegger, 2006a, p. 144). Este “saber” se perfila más afiladamente como un “mantenerse en una posibilidad existensiva” (Heidegger, 2006a, p. 336). El concepto de “comprender” acentúa que nos vinculamos ontológicamente con nuestro ser (existencia) en la medida en que nos proyectamos implícita y constantemente a alguna de nuestras posibilidades. Aquel saber-desempeñarse o saber-existir (cf. Heidegger, 2006a, p. 143) se atestigua en la familiaridad preteorética con que todo *Dasein* existe desempeñándose en cuanto un ser-en-el-mundo que se proyecta a posibilidades, sin requerir “aprenderlo” en algún momento. Para un estudio detallado sobre las posibilidades de la existencia, cf. Kalariparambil (1999, p. 269 ss.) y von Herrmann (2019, p. 51).

nuestros comportamientos ocupacionales, sea escribiendo con la pluma, cepillando los zapatos, limpiando las ventanas, etc. En tales comportamientos el ente siempre está ya descubierto “con vistas a *sus* posibilidades”, es decir, al comportarnos con un ente este se encuentra ya descubierto en cuanto así o así con vistas a y a partir de un horizonte de posibilidades ópticas. Por ejemplo, al utilizar un bolígrafo lo estamos descubriendo tácitamente en su posibilidad de escribir (escrituralidad) o al leer un libro lo estamos descubriendo tácitamente en su posibilidad de ser leído (legibilidad). Son *sus* posibilidades ni en sentido ingenuamente objetivo ni subjetivo,⁴ sino en un sentido hermenéutico-fenomenológico, esto es, tales entes comparecen en cuanto lo que son a la luz de sus posibilidades, pero siempre en tanto que expresan correlatos fenoménicos de un comportamiento del *Dasein*, quien los descubre de una u otra manera. Esta diversidad de maneras de descubrimiento nos permite transitar más allá de lo puramente textual y traspasar los comportamientos ocupacionales, ya que de hecho todo ente que comparece involucrado en alguno de nuestros comportamientos cotidianos está descubierto en vista de alguna de sus posibilidades. Consideremos dos casos puntuales para ejemplificar en qué sentido todo ente con el que tratamos está ya integrado a alguna de sus posibilidades, sea que se trate de un comportamiento ocupacional o no.

Por un lado, traspongámonos a la situación en la que nos encontramos leyendo un libro, llega ahora la pausa y lo dejamos de leer. Una vez que el libro cesa de ser usado y comienza simplemente a ser mirado, podemos advertir su belleza. Este comportamiento ya no es ocupacional, sino observador o contemplativo, donde el libro ya no está descubierto en cuanto un ente a-la-mano, sino en cuanto un ente dado-delante (Vorhandenes) u objeto en sentido amplio, lo que implica que nuestro comportamiento, al modificarse, se ha desplazado hacia un horizonte interpretativo de nuevas posibilidades a cuya luz está siendo descubierto el libro de diversa manera, acaso la admirabilidad de su belleza, robustez, etc. Por otro lado, acariciar a nuestro perro supone estar descubriéndolo a la luz de la posibilidad proyectada de la acariciabilidad. Esta acariciabilidad no consiste en una “mera proyección” (McManus, 2012, p. 65) subjetivista que se imponga al perro, sino que el análisis hermenéutico-fenomenológico explicita lo que yacía de antemano implícito en nuestro respectivo trato con él, a saber, que tal trato supone necesariamente el estar descubriéndolo a la luz de alguna de “*sus* posibilidades”. Ahora, podría objetarse que también podemos acariciar la pared; sin duda, pero tal no es un comportamiento cotidiano promedio (a los cuales se ciñe la fenomenología hermenéutica)⁵ y una clara prueba de ello es la auténtica sorpresa que nos generaría ver a alguien acariciando una pared. Por eso, en nuestro ejemplo el comportamiento cotidiano, obvio y familiar con el perro se fundamenta en la inserción del perro en el horizonte interpretativo de la acariciabilidad, la cual tiene que enraizar en el ente mismo, ya que sería imposible y carente de sentido descubrir al perro en el horizonte interpretativo de la posibilidad de conversar, así como lo mismo ocurriría a propósito de la pared y el horizonte interpretativo de la acariciabilidad.

La tesis heideggeriana de que todo ente que nos sale al encuentro está siempre siendo descubierto por nosotros de acuerdo a alguna de sus posibilidades se apoya en un acontecimiento que determina a todos nuestros comportamientos cotidianos fácticos, a saber, de que ningún ente al que nos vinculamos, sea el suelo, las paredes, una mesa, un colega, un gato, una taza, un pensamiento, etc., comparece de buenas a primeras en cuanto un mero algo desnudo, un mero “X”. Ya en nuestro existir más elemental nunca nos topamos inicialmente con un ente “*carente de en-cuanto*” (Heidegger, 2006a, p. 149), sino que la comparecencia cotidiana de cualquier ente, sea una mesa o un colega, está articulada sintéticamente por el *en cuanto esto o lo otro*, por ejemplo, justamente el ente en cuanto mesa o el ente en cuanto colega. De esta forma, todo nuestro existir se mueve inmerso por adelantado en las vías esenciales de una “estructura de síntesis” (Heidegger, 2006a, p. 34). Esta síntesis mienta sencillamente la vinculación articulada de algo en cuanto algo. Como ya indicamos, el ente puede ser descubierto en cuanto mesa, y la mesa en cuanto útil, es decir, utilizable, etc. Este suceso fenoménico se refleja en que “nunca tenemos primero ‘algo’ y luego ‘otro algo’ y luego la posibilidad de tomar algo *en cuanto* algo, sino completamente al revés: algo se nos da solo recién si ya nos movemos en el proyecto, en el ‘en cuanto’” (Heidegger, 1983, p. 531). Esta esencial “estructura del en-cuanto”

4 En otra investigación ya nos ocupamos con el desmontaje sistemático de las malinterpretaciones objetivistas y subjetivistas acerca de las propuestas fundamental-ontológicas, cf. Ivanoff-Sabogal (2024).

5 Para la cuestión metodológica referente a la cotidianidad, cf. Ivanoff-Sabogal (2025a).

(Heidegger, 2006a, p. 149) opera modulando en todo descubrimiento del ente y permea viabilizando todos nuestros comportamientos con el ente, ya que un comportamiento como leer un libro supone descubrir al ente en cuanto libro y al libro en su posibilidad de ser leído, es decir, en cuanto leíble, etc.

Una clarificación suficiente de las posibilidades ópticas y, por lo tanto, también de las posibilidades vitales de Aranguren exige reconducir la orientación temática hacia las posibilidades ontológicas, porque todavía no queda claro en qué instancia se apoya que ciertas posibilidades le correspondan a un ente, que sean “sus posibilidades”. Como veremos, esta instancia es ontológica y estriba en la variedad interna del ser.

Recordemos que Aranguren manifestaba que “el hombre es una ‘esencia abierta’ que está *sobre sí*, *sobrepuesto* a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades”. Tal sobreposición o sobrepasamiento de la persona respecto a cómo está forjada efectivamente aquí y ahora, ya que permanece distendiéndose hacia sus posibilidades vitales futuras, es análogo al sobrepasamiento del *Dasein* respecto a sí mismo en base a que siempre está más allá de sus posibilidades actualmente optadas, pues permanece constantemente abierto a sus posibilidades existenciales (Heidegger, 1976, p. 413; Heidegger, 2006a, p. 145), las cuales constituyen un horizonte que se le anticipa al *Dasein* en su arrojamiento, y en vista de dicho horizonte existe siempre inconcluso proyectándose. Sin embargo, las posibilidades vitales engarzan en un andamiaje más complejo que obliga involucrar otro aspecto del sobrepasamiento. En la ontología fundamental el fenómeno de la trascendencia atestigua, entre muchas otras cosas, nuestra “excedencia de posibilidades”, esto es, que el “*Dasein* es en sí excedente” con respecto al ente (Heidegger, 1978, p. 248). Es decir, no solo nos estamos sobrepasando “vitalmente” a nosotros mismos, sino que es concomitante a nuestra existencia el estar sobrepasando tácitamente al ente de cara a sus posibilidades ópticas. Entonces, sobrepasamos al ente en vista de sus posibilidades ópticas, que ya conocemos suficientemente, pero ahora es el turno de tematizar que también estamos sobrepasando al ente de cara a las posibilidades ontológicas.

Las respectivas posibilidades ópticas a cuya luz estamos descubriendo los entes se asientan en un sobrepasamiento más fundamental que el mencionado líneas arriba, que se mueve en el plano de la comprensión preontológica, desempeñada implícitamente por toda persona en cuanto tal y en total ausencia de elaboraciones filosóficas, y al ser comprendido. “Comprender previamente al ser del ente, regresar al ente sobrepasándolo” (Heidegger, 2001, p. 326) refleja un movimiento articulado por un sobrepasamiento de nuestra comprensión con respecto al ente con el que nos comportamos intencionalmente. Sin embargo, tal sobrepasamiento no se dirige ya a las posibilidades ópticas, sino al ser mismo. El sobrepasamiento del ente *hacia su ser* y el regreso del ser comprendido hacia el ente descubierto manifiesta uno de los rasgos que Heidegger le adjudica a la trascendencia del *Dasein*, pues “que el *Dasein* sobrepase-más-allá posibilita que este se relacione con el ente en cuanto ente” (Heidegger, 2005, p. 426). El nivel ontológico ya no atañe al ente en cuanto mesa o utilizable, etc., sino al ente *en cuanto ente*, esto es, al “ente en su ser” (Heidegger, 2006a, p. 39). Ahora, para poder captar que el ser del ente da paso a las posibilidades ontológicas es clave advertir que el ser no es simple, sino que alberga una variedad interna que consiste en sus diversas maneras del ser (*Seinsweisen*). Detenernos en la profundidad de dichas maneras es una tarea que desborda nuestros límites temáticos.⁶ Solo permítasenos señalar que el logro teórico más relevante de la ontología fundamental se ancla en

6 Por un lado, las maneras del ser son cinco (Heidegger, 2006b, p. 17; Heidegger, 2005, p. 14; Heidegger, 1995, p. 19; Heidegger, 1978, p. 191; Heidegger, 2001, pp. 71, 83; Heidegger, 2016, p. 234). Primero, la existencia del *Dasein*; segundo, el ser-a-la-mano de los utensilios; tercero, la vida de las plantas y los animales (Heidegger, 2006a, pp. 46, 50; Heidegger, 2005, p. 270); cuarto (a) el ser-dado-delante en sentido amplio de “algo” en general en el ámbito preteórico (Heidegger, 2006a, p. 45), el cual porta un sentido muy lábil, p.e. personas en cuanto entes psico-físicos (Heidegger, 2006a, p. 49, 55), utensilios (Heidegger, 2005, p. 431), etc., (b) el ser-dado-delante en sentido estricto en cuanto la objetualidad científica que se ubica ya en el ámbito teórico (Heidegger, 2005, p. 219); quinto, la subsistencia [Bestand] de los entes matemáticos y lógicos, también en el ámbito teórico (Heidegger, 2005, pp. 314, 315). La existencia, el ser-a-la-mano, la vida y el ser-dado-delante amplio son accesibles preteóricamente 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 teórico de unos pocos. Por otro lado, para una exposición detallada y una radicalización teórica de dichas maneras del ser, cf. Ivanoff-Sabogal (2024; 2025b).

el desvelamiento de “las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser”, *i.e.* de la “posible *variedad del ser*” (Heidegger, 2005, pp. 25, 170), ya que “el ser mismo desvela en sí una estructura más y más rica” (Heidegger, 2005, p. 109), “de ninguna manera simple” (Heidegger, 2005, p. 318).

Por lo dicho, que el ser mismo pueda cristalizar diversas posibilidades ontológicas en relación a los entes es fruto de la conquista teórica fundamental-ontológica con respecto al ser en su variedad interna, esto es, al “ser [...] en sus diversas maneras (existencia, ser-a-la-mano, ser-dado-delante, vida, subsistencia)” (von Herrmann, 1987, p. 348). Ahora, cada ente tiene su manera del ser más específica u originaria (Heidegger, 2005, pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455). En efecto, “una mesa, una montaña, la luna, pero también un perro, una alondra, una rosa no existen, si bien ciertamente son. [...] Ellos tienen su ser específico: mesa — a-la-mano, luna, dada-delante, la alondra y la rosa viven, el número y el punto subsisten”, mientras que “el hombre existe” (Heidegger, 2006b, p. 17). No obstante, dichas maneras del ser pueden encarnar posibilidades ontológicas precisamente porque su vinculación a los entes no es estática en sentido substancialista, sino modificable fenoménicamente. La tenencia *más* “específica” y originaria de cierta manera del ser a cierto ente no excluye que en nuestro existir concreto podamos descubrir sucesivamente al mismo ente a la luz de otras maneras del ser que no sean la suya *más* “específica”. Como vimos más arriba según múltiples ejemplos, podemos descubrir un libro en cuanto ente a-la-mano (en el horizonte de la manera del ser-a-la-mano) al leerlo, pero también en cuanto dado-delante (en el horizonte de la manera del ser-dado-delante) al contemplarlo, etc.

Las maneras del ser conforman el horizonte complejo y variado de posibilidades ontológicas a cuya luz el ente puede ser descubierto y comparecer de diversos modos. Deshilvanemos el asunto recordando un ejemplo. A un perro se lo puede descubrir fácticamente en cuanto acariable, es decir, en el horizonte interpretativo de las posibilidades de la acariableidad, pero solo *porque* previamente (en sentido analítico) se lo está descubriendo en cuanto un ente viviente al que dichas posibilidades ónticas son vinculables. Descubrirlo primariamente en cuanto un ente viviente —y no primariamente en cuanto un ente a-la-mano al “usarlo” únicamente como perro guardián— supone proyectarlo hacia el horizonte de su posibilidad ontológica que estriba en la vida, la cual expresa una de las maneras *del ser*. Así como el descubrimiento del perro en cuanto acariable supone proyectarlo a su posibilidad óntica de la acariableidad, análogamente el descubrimiento del perro en cuanto ente viviente conlleva proyectarlo a su posibilidad ontológica de la vida. En cambio, consideremos que la posibilidad de la acariableidad está completamente ausente en un comportamiento teórico con el perro. En tal comportamiento lo descubrimos ya no primariamente en cuanto viviente, sino más bien en cuanto un objeto dado-delante que cabe ser estudiado; precisamente la interpretabilidad de la acariableidad yace fuera de las posibilidades ónticas a las que es vinculable un ente que descubrimos en el quehacer científico-natural. Como ejemplifica Heidegger, “el más agudo solo-mirar el ‘aspecto’ configurado de tal o cual forma de las cosas es incapaz de descubrir al ente a-la-mano. La visión que solo mira ‘teóricamente’ a las cosas carece de comprensión del ser-a-la-mano” (Heidegger, 2006a, p. 69) y lo mismo habría que añadir a propósito de la vida y sus posibilidades de alimentabilidad, acariableidad, etc. Así, nuestra comprensión de cierta manera del ser se anticipa y sobrepasa al ente compareciente, abriendo y prefigurando las posibilidades en cuyas vías descubrimos e interpretamos al ente.

Entonces, las posibilidades ontológicas, esto es, las posibilidades que le competen al ser mismo desde la perspectiva de la variedad de sus maneras, prefiguran el abanico de posibilidades ónticas en vista de las cuales el ente puede ser eventualmente descubierto. Esta compleja interconexión de fenómenos tiene que estar asomándose en la tesis de Heidegger acerca de que las múltiples “posibilidades de descubrimiento”, sea el libro en su legibilidad o en su admirabilidad, sea el perro en su alimentabilidad o acariableidad, se encuentran siempre “normada[s] y prefigurada[s]” (Heidegger, 2005, p. 99) por el nexo fenoménico entre el ente en cuestión y alguna manera del ser a cuya luz el ente está siendo descubierto. Por ejemplo, en el horizonte del ser-a-la-mano yace prefigurado que un cuadro en cuanto a-la-mano pueda ser fácticamente descubierto en sus posibilidades ónticas de utilidad, empleabilidad, etc., pero estas mismas posibilidades ónticas están excluidas en un comportamiento con un cuadro en cuanto dado-delante al estudiarlo científicamente en sus dimensiones espaciales y también al observarlo preteóricamente desde una actitud estética, pues en esta última situación se lo

descubriría en vista de sus posibilidades ónticas como la admirabilidad, impactabilidad, etc. Asimismo, al bolígrafo lo descubrimos en su ser-a-la-mano (posibilidad ontológica) al usarlo, siendo su utilidad o empleabilidad posibilidades ónticas del bolígrafo en la medida en que está descubierto en cuanto ente a-la-mano, pero no en cuanto dado-delante en su posibilidad de atractividad, la cual afloraría recién si lo contemplamos, pero que está velada cuando lo usamos para escribir.

Esta dimensión ontológica de las posibilidades no es tematizada explícitamente por Heidegger. Sin embargo, permanecen germinalmente en su propuesta filosófica y asoman esporádicamente en algunos pasajes. En efecto, “podemos dejar ser al ente mismo en qué es y cómo es, solo porque en nuestro comportamiento intencional fáctico hacia un ente de cualquier tipo, lo rebasamos, volviendo a él y abordándolo desde posibilidades” (Heidegger, 1978, p. 279), y estas posibilidades son delimitadas con mayor precisión en otra lección universitaria como las “miradas lanzadas previamente a posibilidades del ser” (Heidegger, 2001, p. 342). Las “posibilidades del ser” no pueden mentar otra cosa que las posibilidades ontológicas que pivotan sobre un mismo ente y que permiten que el ente pueda ser descubierto de diversas maneras, pues ya sabemos que el descubrimiento del ente en sus posibilidades ónticas se fundamenta en alguna posibilidad ontológica, *i.e.* alguna manera del ser. En dichos pasajes palpita latente que las posibilidades ónticas se encuentran prefiguradas normativamente a partir de las posibilidades ontológicas (las maneras del ser), gracias a que nuestra comprensión sobrepasa al ente en tanto que trasciende comprensivamente hacia el horizonte complejo de las maneras del ser. Justamente esta fundamentación de las posibilidades ónticas en las posibilidades ontológicas es a lo que tiene que aludir Heidegger cuando afirma lacónicamente que “en el proyectar propio de la comprensión el ente está abierto en sus posibilidades” y que “el carácter de posibilidad corresponde en cada caso a la manera del ser del ente comprendido” (Heidegger, 2006a, p. 151).

IV. CONCLUSIONES: LÍNEAS PENDIENTES DE INVESTIGACIÓN

En Aranguren la persona se sobrepasa a sí misma porque vive proyectándose hacia y eligiendo entre sus posibilidades vitales. No obstante, ha salido a la luz que tales posibilidades se afincan en un entretejido que va más allá, pues la persona también está sobrepasando al ente hacia sus posibilidades ónticas y, más fundamentalmente, hacia las posibilidades ontológicas del ser. Por consiguiente, si la “moral como estructura” se despliega en posibilidades vitales y si estas van aparejadas con posibilidades ónticas (de los entes), mientras que ambas se basan en las posibilidades ontológicas (del ser en su variedad), entonces la moral como estructura se apoya en último término en un sostén fundamentalmente ontológico — esta era nuestra tesis. Pero, ¿por qué Aranguren no accede a tal sostén? Entre otras cosas, por su concepto de realidad. Las posibilidades como “irrealidades” se contraponen a la realidad, lo que revela que Aranguren capta la realidad como el ser efectivamente dado, que se concreciona en la forma de las circunstancias dadas. El estatuto ontológico de la posibilidad vital se establece a contraluz del concepto de realidad, pues “la posibilidad elegida es elevada a la categoría de *realidad*”, cuya elevación ocurre en la “apropiación de las posibilidades que realizo” (Aranguren, 1997, p. 159, cf. 185), por eso puede hablar de la “realidad en tanto que *posibilidad* apropiada” (Aranguren, 1997, p. 108). El compromiso implícito con la captación restrictiva de lo-que-es según el ser-dado-delante impide avistar al ser en su variedad y, por consiguiente, inteligir que las posibilidades vitales se basan en un orden ontológico que concierne a la respectiva manera del ser del ente. Desde el ángulo de la ontología fundamental dicha noción de realidad discurre por las vías unilaterales de la manera del ser-dado-delante en sentido amplio.

Por su parte, ciertas tesis éticas de Aranguren pueden repercutir fructíferamente en la ontología fundamental. Es bien sabido que esta no establece una ética, aunque sin duda puede considerarse que la “propiedad es *eo ipso* una decisión por la *responsabilidad*”, de forma que “la *actitud* del sí mismo que nos libera para el otro [...] es el ethos del Da-sein. La tarea de una ética de la existencia reside en su desarrollo y en su elaboración tematizados hermenéuticamente” (Coriando, 2002, p. 145, cf. Coriando, 2024, p. 130). Sin embargo, aunque las posibilidades ontológicas prefiguran y norman las genuinas posibilidades ónticas de acuerdo a las que puede ser descubierto el ente sin desfigurarlo, todo este acontecimiento ocurre en nuestro desempeño preteorético, pre-enunciativo y no deliberado reflexivamente. Por eso, la prefiguración normativa de lo ontológico a lo óntico tendría que ampliarse

para abarcar los comportamientos “deliberados” (Aranguren, 1997, p. 161), que sobrepasan el nivel ejecutivo preteórico e implícito del desempeño al que se aboca el análisis hermenéutico-fenomenológico. Se tendría que examinar si los comportamientos del *Dasein* pueden adquirir sus coordenadas normativas a partir de la moral como contenido en cuanto una “moral normativa” o “ética práctica” (Aranguren, 1997, pp. 66, 106), que conlleva un “principio del bien y del mal, deberes, prescripciones, etc.” (Aranguren, 1997, p. 239), que preceptúan a la persona obrar “conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencia” (Aranguren, 1997, p. 60).

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

No aplica.

Material suplementario

No aplica.

Disponibilidad de datos

No aplica.

Agradecimientos

No aplica.

Declaración de contribución de autoría

Christian Ivanoff-Sabogal: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, recursos, supervision, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No aplica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de (1989). *Suma Teológica*, Parte I-II, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aranguren, José Luis. L. (1997). *Ética*. Biblioteca Nueva.
- Cerezo, Pedro (1991). J. L. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis. *Isegoría*, (3), 80-106. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1991.i3.367>
- Coriando, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Klostermann.
- Coriando, Paola-Ludovika (2024). Von ihm selbst her. Anmerkungen zum Problem des kath'auto in der Fundamentalontologie. En Christian Ivanoff-Sabogal (Ed.), *Martin Heidegger. Ontología Fundamental y Fenomenología Hermenéutica* (pp. 115-131). Editorial Universitaria.
- Cortina, Adela (1997). Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren). *Isegoría*, (15), 93-107. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1997.i15.158>
- D'Atri, Guillermo Ariel, (2025). Un recorrido por el aspecto epistemológico de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*. *Studia Heideggeriana*, 14, 111-123. <https://doi.org/10.46605/sh.vol14.2025.287>

- Díaz, Elías (2007). Aranguren: Ética y Política. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 3, 165-192. <https://doi.org/10.46605/sh.vol14.2025.287>
- Ferrer Santo, Urbano (2010). El hecho moral en Zubiri: una lectura fenomenológica. *Veritas*, (23), 23-43, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732010000200002>
- Heidegger, Martin (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Walter Biemel (ed.), *Gesamtausgabe* 21. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1978). GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Klaus Held (ed.), *Gesamtausgabe* 26. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe* 29/30, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1995). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ingtraud Görland (ed.), *Gesamtausgabe* 25, Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001). *Einleitung in die Philosophie*. Otto Saame, Ina Saame-Speidel (eds.), *Gesamtausgabe* 27. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2005). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe* 24. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006a). *Sein und Zeit*, 19a ed. Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2006b). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Helmuth Vetter (ed.), *Gesamtausgabe* 23, Klostermann.
- Heidegger, Martin (2016). *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*. Günther Neumann (ed.), *Gesamtausgabe* 80.1, Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Band I. Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band 2. Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band 3. Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Königshausen & Neumann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2023). *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers "Sein und Zeit"*. Königshausen & Neumann.
- Ivanoff-Sabogal, Christian (2024). Pertenencia "específica" y modificabilidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, 13, 243-265, <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.237>
- Ivanoff-Sabogal, Christian (2025a). La problemática metodológica del fenómeno "inicial y regularmente" en la ontología-fundamental. *Daimon*, 94, 129-144. <http://dx.doi.org/10.6018/dion.528561>
- Ivanoff-Sabogal, Christian (2025b). Cualificación ontológica y unidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, 14, 51-71. <https://doi.org/10.46605/sh.vol14.2025.283>
- Kalariparambil, Tomy S. (1999). *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Duncker & Humblot.
- McManus, Denis. (2012). *Heidegger & the Measure of Truth. Themes from his Early Philosophy*. Oxford University Press.
- Tugendhat, Ernst (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp.
- Thiebaut, Carlos (1997). El talante como categoría moral. *Isegoría*, (15), 145-155. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1997.i15.172>