

Martin

Heidegger

Ser y tiempo



La presente traducción de *Ser y tiempo*, segunda en el mundo de habla castellana es el fruto de veintitrés años de trabajo. El traductor tuvo sus primeros contactos con Martin Heidegger en 1961, permaneciendo en estrecha relación con él. Entre 1973 y 1975 concluyó la primera versión del texto, que el propio Heidegger conoció y aprobó. En 1988 preparó una segunda versión; esta vez en reuniones semanales con el editor de Heidegger en alemán, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, y el apoyo de Hans-Georg Gadamer y el profesor Max Müller. Finalmente, en 1991 inició una tarea de cinco años con un equipo multidisciplinario de especialistas, que daría como resultado, en 1995, la tercera y definitiva versión.

Con todo, y más allá de la historia, la traducción de *Ser y tiempo* de Jorge Eduardo Rivera C. constituye un hito para la filosofía actual.



Martin Heidegger

# Ser y tiempo

ePub r1.1

Titivillus 20.09.15

Título original: *Sein und Zeit*  
Martin Heidegger, 1927  
Traducción: Jorge Eduardo Rivera C.

Editor digital: Titivillus  
ePub base r1.2



A  
EDMUND HUSSERL  
En señal de veneración  
y amistad

Todtnauberg, en la Selva Negra, 8 de Abril de 1926

# Capítulo SEGUNDO: El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein

## § 12. Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal

En las consideraciones preliminares (§ 9) ya hemos puesto de relieve algunos caracteres de ser que han de iluminar la investigación ulterior, pero que, al mismo tiempo, recibirán en ella su concreción estructural. El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe. El Dasein es, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiidad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos.

Ahora bien, estas determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *estar-en-el-mundo*<sup>[126]</sup>. El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura.

La expresión compuesta «estar-en-el-mundo» indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno *unitario*. Lo así primariamente dado<sup>[127]</sup> debe ser visto en su integridad. La irreductibilidad a elementos heterogéneos no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos. Lo fenoménicamente dado<sup>[128]</sup>, a que esta expresión se refiere, permite, en efecto, un enfoque triple. Si lo examinamos sin perder de vista el fenómeno completo, podemos distinguir los siguientes momentos:

1.El «*en-el-mundo*». En relación a este momento surge la tarea de indagar la estructura ontológica del «mundo» y de determinar la idea de la *mundaneidad* en cuanto tal (cf. el cap. 3 de esta sección).

2.El *ente* que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo. Se busca aquí lo que preguntamos con el «quién». Debemos determinar, en un mostrar fenomenológico, quién es el que es en el modo de la cotidianidad media del Dasein (cf. cap. 4 de esta sección).

3.El *estar-en* como tal. Hay que sacar a luz la constitución ontológica de la «inidad» misma [*der Inheit selbst*] (cf. cap. 5 de esta sección). Cada vez que se destaque uno de estos momentos constitucionales, se destacarán también los otros, y esto quiere decir que cada vez se tendrá en vista el fenómeno completo. El estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del Dasein necesaria *a priori* que, sin embargo, no es suficiente, ni con mucho, para determinar plenamente su ser. Antes del análisis temático particular de los tres fenómenos que hemos destacado, deberá intentarse una caracterización orientadora del momento constitucional mencionado en último lugar.

¿Qué significa *estar-en*<sup>[129]</sup>? Tendemos, por lo pronto, a completar la expresión añadiendo: estar-en «el mundo», y nos inclinamos a comprender este estar en como un «estar dentro de<sup>[130]</sup>...». Con este término se nombra el modo de ser de un ente que está «en» otro a la manera como el agua está «en» el vaso y el traje «en» el armario. Con el «en» nos referimos a la relación de ser que dos entes que se extienden «en» el espacio tienen entre sí respecto de su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el traje y el armario, ambos están de la misma manera «en» el espacio [*im Raum*] ocupando un lugar [*an einem Ort*]. Esta relación de ser puede ampliarse, por ejemplo: el banco [está] en el aula, el aula en la universidad, la universidad en la ciudad, y así sucesivamente hasta: el banco «en el

espacio universal». Estos entes cuyo estar los unos «en» los otros puede determinarse así, tienen todos el mismo modo de ser del estar-ahí, como cosas que se encuentran «dentro» del mundo. El estar-ahí «en» un ente que está-ahí, el co-estar-ahí con algo del mismo modo de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son caracteres ontológicos que nosotros llamamos *categoriales*, un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del Dasein.

En cambio, el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) «en» un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el «en» originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género<sup>[131]</sup>; «in» [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo<sup>[132]</sup>; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*<sup>[133]</sup>. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán «*bin*» [«soy»] se relaciona con la preposición «*bei*» [«en», «en medio de», «junto a»]; «*ich bin*» [«yo soy»] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. «Ser<sup>[134]</sup>», como infinitivo de «yo soy», e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado *con...* Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein<sup>[135]</sup>, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.

El «estar en medio» del mundo<sup>[136]</sup>, en el sentido del absorberse en el mundo —sentido que tendremos que interpretar todavía más a fondo—, es un existencial fundado en el estar-en. Como lo que pretenden estos análisis es llegar a *ver* una estructura originaria del ser del Dasein con cuyo contenido fenoménico debe conformarse la articulación de los correspondientes conceptos ontológicos, y como esta estructura es principalmente inaprehensible mediante las categorías ontológicas tradicionales, también este «estar en medio» deberá ser examinado más de cerca. Escogeremos, una vez más, la vía del contraste con algo por esencia ontológicamente diferente —e.d. con la relación categorial de ser que expresamos con los mismos términos. Aun a riesgo de explicar «cosas obvias», es necesario hacerse fenoménicamente presente *de un modo explícito* estas distinciones ontológicas fundamentales fácilmente evanescentes. Sin embargo, el estado actual de la analítica ontológica muestra que aún estamos lejos de tener un suficiente dominio de estas «cosas obvias», que pocas veces se las ha interpretado en su sentido de ser, y que menos aun se ha logrado una acuñación segura de los correspondientes conceptos estructurales.

El «estar en medio» del mundo [das «*Sein bei*» *der Welt*], como existencial, no mienta jamás algo así como el mero estar-juntas de cosas que están-ahí. No hay algo así como un «estar-juntos» del ente llamado «Dasein» con otro ente llamado «mundo». Es cierto que a veces expresamos el estar-juntas de dos cosas que están-ahí diciendo, por ejemplo: «la mesa está “junto” a la puerta [“*bei*” *der Tür*]», «la silla “toca” la pared». En rigor, nunca se puede hablar aquí de «tocar», no tanto porque siempre es posible, en último término, después de un examen preciso, constatar un espacio intermedio entre la silla y la pared, cuanto porque la silla no puede, en principio, tocar la pared, aunque el espacio intermedio fuese nulo. Supuesto previo para ello sería que la pared pudiese *comparecer* «para» la silla. Un ente puede tocar a otro ente que está-ahí dentro del mundo sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del estar-en, si con su Dasein ya le está descubierto algo así como un mundo, desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto, para volverse así accesible en su estar-ahí.

Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden «tocarse» jamás, ninguno de ellos puede «*estar junto*» al otro. La frase adicional «que, además, carecen de mundo», no debe ser omitida, porque también un ente que no carece de mundo, por ej. el Dasein mismo, está-ahí «en» el mundo; dicho más exactamente: *puede*, con cierto derecho, y dentro de ciertos límites, ser *considerado* como sólo estando-ahí. Para ello es necesario prescindir enteramente de la constitución existencial del estar-en, o no verla en absoluto. Sin embargo, no se debe confundir esta forma de considerar al «Dasein» como algo que está-ahí y que no hace más que estar-ahí, con una manera de «estar-ahí» que es exclusivamente *propia* del Dasein. Esta manera de estar-ahí no se hace accesible prescindiendo de las estructuras específicas del Dasein, sino sólo en la previa comprensión de ellas. El Dasein comprende su ser más propio como un cierto «estar-ahí de hecho<sup>[137]</sup>». Y sin embargo, el «carácter fáctico» del hecho del propio existir [*Dasein*] es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente fáctico de una especie mineral. El carácter fáctico del *factum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos *facticidad* del Dasein. La complicada estructura de esta determinación de ser sólo es captable, incluso *como problema*, a la luz de las estructuras existenciales fundamentales del Dasein que ya han sido puestas de relieve. El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente «intramundano», en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su «destino» al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.

Nos limitaremos, por ahora, a hacer ver la diferencia ontológica entre el estar-en como existencial y el «estar-dentro-de» de un ente que está-ahí, en tanto que categoría. Cuando delimitamos así el estar-en, con ello no le estamos negando al Dasein toda suerte de «espacialidad». Por el contrario: el Dasein tiene, él mismo, su propia manera de «estar-en-el-espacio», la cual, sin embargo, sólo es posible, por su parte, *sobre la base del estar-en-el-mundo en cuanto tal*. El estar-en tampoco puede, por consiguiente, ser ontológicamente aclarado mediante una caracterización óptica, de modo que se pudiera decir, por ejemplo: el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la «espacialidad» del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre «fundada» en la corporeidad física [*Korperlichkeit*]. Al decir esto, volvemos a encontrar un estar-ahí-juntas de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea; con lo que el ser mismo del ente así compuesto viene a quedar enteramente oscuro. Sólo la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del Dasein hace posible la intelección de la *espacialidad existencial* del Dasein. Esta intelección nos libra de la ceguera respecto de esta estructura, o de eliminarla de antemano, una eliminación que no está motivada ontológicamente, aunque sí «metafísicamente», en la ingenua opinión de que el hombre es en primer lugar una cosa espiritual, que luego queda confinada «a» un espacio [*in» einen Raum*].

En virtud de su facticidad, el estar-en-el-mundo del Dasein ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* [*Besorgen*<sup>[138]</sup>], un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo. Maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de «nada más que» respecto de las posibilidades del ocuparse. El término «*Besorgen*», «ocuparse de algo», tiene, en primer lugar, una significación precientífica, y puede significar: llevar



a cabo, realizar, «aclarar» un asunto. La expresión puede significar también [en alemán] procurarse algo, en el sentido de conseguírselo. Además, se la usa en un giro particular: temo [*ich besorge*] que la empresa fracase. «*Besorgen*» quiere decir aquí algo así como temer por alguna cosa. En contraposición con estas significaciones precientíficas y ónticas, la expresión «ocuparse de algo» se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y «práctico», sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge, cuidado*. A su vez, esta expresión deberá comprenderse como concepto estructural ontológico (cf. cap. 6 de esta sección). No tiene nada que ver con «aflicción», «tristeza» ni «preocupaciones» de la vida, estados que pueden darse ónticamente en todo Dasein. Todo esto es ónticamente posible, al igual que la «despreocupación» y la «alegría», porque el Dasein, entendido *ontológicamente*, es *Sorge, cuidado*. Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación <sup>[139]</sup>.

Según lo dicho, el estar-en no es una «propiedad» que el Dasein tenga a veces y otras veces no tenga, *sin* la cual él pudiera *ser* al igual que con ella. No es que el hombre «sea», y que también tenga una relación de ser con el «mundo» ocasionalmente adquirida. El Dasein no es jamás «primeramente» un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una «relación» con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino *porque* el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es como es. Esta constitución de ser no surge porque, fuera del ente con carácter de Dasein, haya también otro ente que esté-ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede «encontrarse con» el Dasein sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un *mundo*.

El decir, hoy tan frecuente, de que «el hombre tiene su mundo circundante» no significará ontológicamente nada mientras este «tener» permanezca indeterminado. Por lo que respecta a su posibilidad, el «tener» está fundado en la constitución existencial del estar-en. Como ente que es esencialmente de esta manera, el Dasein puede descubrir en forma explícita el ente que comparece en el mundo circundante, saber de él, disponer de él, *tener* un «mundo». La locución ónticamente trivial de «tener un mundo circundante» es un problema desde el punto de vista ontológico. Para resolverlo es necesario determinar de antemano de una manera ontológicamente suficiente el ser del Dasein. Si en la biología —sobre todo, nuevamente, después de K.E. von Baer— se hace uso de esta estructura de ser, no por ello debe juzgarse como «biologismo» el uso filosófico de la misma. Porque tampoco la biología puede jamás, en cuanto ciencia positiva, encontrar ni determinar esta estructura —tiene que presuponerla y hacer constante uso de ella<sup>[140]</sup>. Pero la estructura misma no puede ser explicitada filosóficamente, incluso como un apriori del objeto temático de la biología, si ella no ha sido previamente comprendida como estructura del Dasein. Sólo orientándose por la estructura ontológica así comprendida, se puede delimitar *a priori*, por vía de privación, la estructura ontológica de la «vida». El estar-en-el-mundo en cuanto ocupación tiene tanto óntica como ontológicamente la primacía. En la analítica del Dasein esta estructura encuentra su interpretación fundamentante.

Pero, ¿no se mueve exclusivamente en enunciados negativos la determinación de esta constitución de ser hecha hasta ahora? Lo único que se nos dice es lo que este estar-en, presuntamente tan fundamental, *no* es. Efectivamente. Pero este predominio de la caracterización negativa no es un azar. Por el contrario, la caracterización negativa manifiesta la peculiaridad del fenómeno, y es así positiva en un sentido genuino, que se ajusta al fenómeno mismo. La exhibición fenomenológica del

estar-en-el-mundo tiene el carácter de un rechazo de distorsiones y encubrimientos de este fenómeno *porque* él siempre ya está «visto» de alguna manera en todo Dasein. Y esto es así *porque* él constituye una estructura fundamental del Dasein, en tanto que con su ser, el Dasein queda ya cada vez abierto para su comprensión del ser. Pero, en forma no menos radical, el fenómeno también queda, la mayor parte de las veces, ya erróneamente comprendido o deficientemente interpretado desde un punto de vista ontológico<sup>[141]</sup>. Ahora bien, este ver, en cierta manera, pero, la mayor parte de las veces, comprender erróneamente, no se funda, por su parte, en otra cosa que en esta misma constitución de ser del Dasein, conforme a la cual el Dasein se comprende ontológicamente a sí mismo —y esto quiere decir, comprende también su estar-en-el-mundo primero a partir *del* ente y del ser del ente que *no* es él mismo, pero que comparece para él «dentro» de su mundo<sup>[142]</sup>.

En el Dasein, y para él mismo, esta constitución de ser ya está siempre conocida de alguna manera. Ahora bien, si ha de llegar a ser reconocida, el *conocer* [*Erkennen*<sup>[143]</sup>] que asume explícitamente esta tarea se toma a *sí mismo* —en cuanto conocimiento del mundo— como relación ejemplar del «alma» con el mundo. El conocimiento del mundo (νοεῖν) o, correlativamente, el hablar del «mundo» y decir algo de él (λόγος), funciona, por esto, como el modo primario del estar-en-el-mundo, sin que este último sea comprendido como tal. Ahora bien, como esta estructura de ser, aunque ópticamente experimentada como «relación» entre un ente (mundo) y otro ente (alma), permanece inaccesible desde un punto de vista ontológico, y como el ser es comprendido ontológicamente en primer lugar a partir del ente intramundano, se intenta concebir la relación entre aquellos entes sobre la base de estos entes mismos y en el sentido de su ser, e.d. como un estar-ahí. El estar-en-el-mundo —aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido— se hace *invisible* como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada. Ahora se conoce la constitución del Dasein —y además como algo obvio— tan sólo en la forma que ella cobra en la interpretación inadecuada. De esta manera ella se convierte en el punto de partida «evidente» para los problemas de la teoría del conocimiento o de la «metafísica del conocimiento». Porque ¿qué puede ser más evidente que el hecho de que un sujeto se relacione con un «objeto» y viceversa? Esta «relación-sujeto-objeto» se convierte en supuesto necesario. Pero todo esto no pasa de ser un supuesto que —aunque incuestionable en su facticidad— resulta, sin embargo, y precisamente por ello, enteramente fatal, si su necesidad ontológica y, sobre todo, su sentido ontológico son dejados en la oscuridad.

Puesto que el conocimiento del mundo [*Welterkennen*] es tomado habitualmente en forma exclusiva como el fenómeno ejemplar del estar-en, y esto no sólo para la teoría del conocimiento —porque el comportamiento práctico es comprendido como el comportamiento «no-teorético» y «ateorético»—, y como por esta primacía del conocimiento se encamina falsamente la comprensión de su modo de ser más propio, el estar-en-el-mundo deberá ser examinado más rigurosamente en la perspectiva del conocimiento del mundo, y este mismo deberá ser hecho visible como «modalidad» existencial del estar-en.

### **§ 13. Ejemplificación del estar-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo**

Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica. Un total encubrimiento sería incomprensible, puesto que el Dasein dispone de una comprensión de ser acerca de sí mismo, por muy indeterminada que ella sea. Pero cuando el «fenómeno» mismo del «conocimiento del mundo» empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación «externa» y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una «relación entre sujeto y objeto», modo de entender que encierra tanto de «verdad» como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo<sup>[144]</sup>.

Aunque fuese ontológicamente posible determinar primariamente el estar-en desde el estar-en-el-mundo *cognoscente*<sup>[145]</sup>, se daría, como primera exigencia, la tarea de una caracterización fenoménica del conocer como un estar en el mundo y en relación con el mundo. Al reflexionar sobre esta relación de ser se nos da, por lo pronto, un ente, llamado naturaleza, como siendo lo que se conoce. En este ente no es posible encontrar el conocimiento mismo. Si éste de alguna manera «es», entonces pertenecerá únicamente al ente que conoce. Pero tampoco en este ente, la cosa-hombre, el conocimiento es algo que está-ahí. En todo caso no es posible constatarlo de una manera tan externa como aquella en que se constatan, por ejemplo, las propiedades corpóreas. Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente, sin ser empero una propiedad externa, deberá estar «dentro» de él. Por consiguiente, cuanto más terminantemente se sostenga que el conocimiento está primera y propiamente «dentro», y más aun que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico o psíquico, tanto más libre de supuestos se cree proceder en la pregunta por la esencia del conocimiento y en el esclarecimiento de la relación entre sujeto y objeto. En efecto, tan sólo ahora puede surgir un problema, vale decir el que se expresa en la siguiente pregunta: ¿cómo sale este sujeto *cognoscente* de su «esfera» interna hacia otra «distinta y externa», cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera? En estas muchas y variadas formas de encarar el problema, continuamente se omite, sin embargo, la pregunta por el modo de ser de este sujeto *cognoscente*, a pesar de que su manera de ser ya está constante y tácitamente implicada cada vez que se cuestiona su conocer. Es verdad que por otra parte se nos asegura que el dentro y la «esfera interior» del sujeto no se piensan como una «caja» o una «cápsula». Pero qué significa positivamente el «dentro» de la inmanencia en donde el conocimiento está por lo pronto encerrado, y cómo se funda el carácter de ser de este «estar dentro» del conocimiento, en el modo de ser del sujeto, sobre esto reina el silencio. Sin embargo, sea cual fuere el modo como se interprete esta esfera interior, por el solo hecho de plantearse la pregunta acerca de cómo logra el conocimiento salir «fuera» de ella y alcanzar una «trascendencia», se pone de manifiesto que el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento que tales enigmas plantea.

En este planteamiento no se echa de ver algo que hasta en la tematización más provisional del fenómeno del conocimiento ya está implícitamente dicho: que el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óptico en esta constitución de ser. Contra esta apelación a lo fenoménicamente dado —*que el conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo*— se podría objetar que esa interpretación del conocer reduce a nada el problema mismo del conocimiento; porque ¿qué podría preguntarse aún si *suponemos de*

*antemano* que el conocimiento ya está en medio de aquel mundo que él tendría que alcanzar precisamente trascendiendo al sujeto? Si se prescinde del hecho de que en la formulación de la última pregunta vuelve a aparecer el «punto de vista» constructivo, carente de evidencia fenoménica, ¿cuál es la instancia para decidir *si debe y en qué sentido* debe haber un problema del conocimiento, como no sea el propio fenómeno del conocimiento y el modo de ser del que conoce?

Si preguntamos ahora qué es lo que se muestra cuando el conocimiento mismo es fenoménicamente constatado, tendremos que afirmar que el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del Dasein. Este ya-estar-en-medio-de no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a... *Sobre la base* de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo sólo comparezca en su puro *aspecto* (εἶδος), se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente<sup>[146]</sup>. Este *mirar-hacia* es siempre un preciso orientarse a, un apuntar al ente que está-ahí. Este apuntar extrae de antemano del ente que comparece un cierto «punto de vista». Semejante mirar-hacia viene a ser, él mismo, un modo autónomo de estar en medio de los entes intramundanos. En el «*estar*», así constituido —como abstención de todo manejo y utilización—, se lleva a cabo la *aprehensión* de lo que está-ahí. La aprehensión se realiza en la forma de un *hablar de algo* [*Ansprechen*] y de un *hablar que dice algo* como algo [*Besprechen von etwas als etwas*]. Sobre la base de esta *interpretación* —en sentido latísimo— la aprehensión se convierte en *determinación*. Lo aprehendido y determinado puede expresarse en proposiciones y, en tanto que así *enunciado*, retenerse y conservarse. Esta retención aprehensora de un enunciado acerca de... es, ella misma, una manera de estar-en-el-mundo, y no debe interpretarse como un «proceso» por medio del cual un sujeto se procurara representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad, quedarán guardadas «dentro», y con respecto a las cuales pudiera surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su «concordancia» con la realidad.

Dirigiéndose hacia. y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un abandono de la esfera interna, sino que también en este «estar fuera», junto al objeto, el Dasein está «dentro» en un sentido que es necesario entender correctamente; e. d. él mismo es el «dentro», en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente. Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la «caja» de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el Dasein cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein, fuera*. En el «mero» saber acerca de una conexión de ser del ente, en la «sola» representación del mismo, en el «puro» «pensar» en él, no estoy menos en medio del ente allá fuera en el mundo que en una captación *originaria*. Incluso el olvido de algo, en el que aparentemente se borra toda relación de ser con lo anteriormente conocido, debe ser concebido *como una modificación del estar-en originario*, y otro tanto hay que decir de toda ilusión y de todo error.

Las relaciones de fundamentación ya expuestas de los modos de estar-en-el-mundo constitutivos

del conocimiento del mundo, muestran claramente lo siguiente: en el conocimiento el Dasein alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el Dasein. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar en forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la dirección del estar-en-el-mundo. Sin embargo, el conocimiento no *crea* por primera vez un «*commercium*» del sujeto con un mundo, ni este *commercium surge* tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo. Ésa es la razón por la cual el estar-en-el-mundo reclama, en tanto que constitución fundamental, una *previa* interpretación.

# Capítulo CUARTO: El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El «uno»

El análisis de la mundaneidad del mundo tuvo constantemente ante la mirada el fenómeno del estar-en-el-mundo en su totalidad, sin que por ello se destacaran todos sus momentos constitutivos con la misma claridad fenoménica que el fenómeno del mundo mismo. La interpretación ontológica del mundo partió del análisis del ente intramundano porque el Dasein en su cotidianidad, que sigue siendo en todo momento nuestro punto de vista, no sólo está de un modo general en un mundo, sino que corrientemente se comporta en relación al mundo de un modo particular: inmediata y regularmente, el Dasein está absorbido por su mundo. Este modo de ser del absorberse en el mundo y, por consiguiente, el estar-en, sobre el cual ese modo se funda, determinan esencialmente el fenómeno que ahora examinamos al preguntar: ¿quién es el Dasein en la cotidianidad? Todas las estructuras de ser del Dasein y, por ende, también el fenómeno que responde a la pregunta por el quién, son modalidades de su ser. Su carácter ontológico es existencial. De ahí la necesidad de un planteamiento correcto de la pregunta y también la necesidad de trazar el camino que ha de servir para poner ante la mirada este nuevo ámbito fenoménico de la cotidianidad del Dasein. La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el *coestar* [*Mitsein*] y la *coexistencia* [*Mitdasein*]. En este modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya explicación hace visible eso que podemos llamar el «sujeto» de la cotidianidad: el «se» o el «uno» [*das Man*]. El capítulo sobre el quién del Dasein de término medio tiene, pues, la siguiente articulación: 1. El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del Dasein (§ 25); 2. La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano (§ 26); 3. El ser-sí-mismo cotidiano y el uno (§ 27).

## § 25. El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del Dasein

La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el Dasein), ya fue aparentemente dada con la indicación formal de las determinaciones fundamentales del Dasein (cf. § 9). El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación *apunta hacia* una estructura *ontológica*, pero sólo eso. Al mismo tiempo, contiene la indicación *óptica*, aunque rudimentaria, de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros. El quién queda respondido desde el «yo mismo», el «sujeto», el «sí» [*das «Selbst»*]. El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad. Ontológicamente solemos entenderlo como aquello que, dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí, como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de todo lo demás, es decir, como el *subiectum*. Éste tiene, en cuanto es «el mismo<sup>[223]</sup>» en medio de la multiplicidad de las diferencias, el carácter de la *mismidad*. Aunque se rechace la idea de la sustancia del alma, al igual que la cosidad de la conciencia y el carácter de objeto de la persona, ontológicamente se sigue planteando algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí. La sustancialidad es el hilo conductor ontológico para la determinación del ente desde el que se responde a la pregunta por el quién. Tácitamente el Dasein queda concebido de antemano



como algo que está-ahí. En todo caso, la indeterminación de su ser implica siempre este sentido de ser. El estar-ahí es empero el modo de ser de un ente que no es Dasein.

La evidencia óptica de la afirmación de que soy yo el que cada vez es el Dasein no debe inducir a pensar que con ello queda inequívocamente trazado el camino de una interpretación ontológica de lo así «dado». Es incluso cuestionable que el contenido óptico de aquella afirmación interprete en forma adecuada lo fenoménicamente dado en el existir [*Dasein*] cotidiano. Bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese precisamente yo mismo.

Si en la adquisición de los enunciados óptico-ontológicos la presentación fenoménica del modo de ser del ente mismo ha de mantener la primacía incluso por encima de las más evidentes y usuales respuestas y problemas de ellas derivados, entonces la interpretación fenomenológica del Dasein deberá ser preservada de una tergiversación de la problemática en lo relativo a la pregunta que ahora nos planteamos.

¿Pero no va contra las reglas de toda sana metodología que el planteamiento de una problemática no se atenga a los datos evidentes del dominio temático? ¿Hay algo más indubitable que el dato del yo? Y este ser dado ¿no nos indica que debemos prescindir —con vistas a su elaboración originaria— de cualquier otro «dato», vale decir, no sólo del ser de un «mundo», sino también del ser de otros yo? Quizás lo dado en esa forma de darse que es la percepción simple, formal y reflexiva del yo sea, en efecto, evidente. Esta evidencia abre incluso el acceso a una problemática fenomenológica autónoma, que como «fenomenología formal de la conciencia», tiene una significación fundamental y determinante.

Pero dentro del contexto de una analítica existencial del Dasein fáctico no es posible dejar de preguntar si esa forma de darse del yo abre al Dasein en su cotidianidad, supuesto que en alguna forma lo abra. ¿Es acaso evidente *a priori* que el acceso al Dasein deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos?

¿Y si este modo de «autodarse» del Dasein fuese una tentación para la analítica existencial, y una tentación fundada en el ser mismo del Dasein? Quizás al referirse a sí mismo en forma inmediata el Dasein diga siempre: «éste soy yo», y lo diga en definitiva más fuerte que nunca cuando «no» lo es. ¿Y si la razón por la cual el Dasein inmediata y regularmente *no es él mismo* fuese aquella estructura en virtud de la cual el Dasein es siempre mío? ¿Y si la analítica existencial, al tomar como punto de partida el dato del yo, cayese, en cierto modo, en una trampa del Dasein mismo y de una autointerpretación presuntamente evidente? ¿Si, en definitiva, el horizonte ontológico para la determinación de lo accesible en un simple darse quedara fundamentalmente indeterminado? Siempre es posible, claro está, decir de este ente, sin error óptico, que «yo» lo soy. Pero la analítica ontológica que usa esta clase de proposiciones debe someterlas a reservas de principio. El «yo» debe entenderse solamente como un *índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su «contrario». «No yo» no significa entonces, en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de «yoidad», sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo «yo»: por ejemplo, a la pérdida de sí [*Selbstverlorenheit* <sup>[224]</sup>].

Pero la misma interpretación positiva que hasta aquí hemos hecho del Dasein impide partir del dato formal del yo cuando lo que se busca es una respuesta fenoménica suficiente a la pregunta por el quién. La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no «hay» inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros <sup>[225]</sup>. Pero, si «los otros» ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-

mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura *ontológica* de lo así «dado» como algo obvio y no necesitado de mayor investigación. La tarea consiste en aclarar fenoménicamente la índole de esta *coexistencia*<sup>[226]</sup> en la inmediata cotidianidad, e interpretarla en forma ontológicamente adecuada.

Así como la evidencia óptica del ser-en-sí del ente intramundano nos lleva a considerar ontológicamente evidente el sentido de este ser, haciéndonos pasar por alto el fenómeno del mundo, así también la evidencia óptica del hecho de que el Dasein es siempre mío lleva en sí la posibilidad de una tergiversación de la correspondiente problemática ontológica. *Por lo pronto*, el quién del Dasein no es solamente un problema *ontológico*, sino que se encuentra también *ópticamente* encubierto.

¿Queda entonces simplemente sin hilo conductor la respuesta analítico-existencial a la pregunta por el quién? De ningún modo. Sin embargo, de las indicaciones formales dadas más arriba (§§ 9 y 12) acerca de la estructura de ser del Dasein, ejerce esta función no tanto ésta de la que se ha hablado hasta aquí, cuanto aquella según la cual la «esencia» del Dasein se funda en su existencia. Si *el «yo» es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretada existencialmente*. A la pregunta por el «quién» sólo se podrá entonces responder mostrando fenoménicamente un determinado modo de ser del Dasein. Si sólo *existiendo* cobra cada vez el Dasein su mismidad, entonces la estabilidad del sí-mismo<sup>[227]</sup> reclama, no menos que su posible inestabilidad [*Unselbstständigkeit*] un planteamiento ontológico-existencial como el único modo adecuado de acceder a su problemática.

Pero si el sí-mismo «sólo» debe concebirse como una forma del ser de este ente, parece que esto equivaldría a la disolución del verdadero «núcleo» del Dasein. Tales temores se alimentan empero de la errónea opinión de que el ente en cuestión tendría, en el fondo, el modo de ser de un ente que está-ahí, aunque se mantenga alejado de él el carácter masivo de una cosa corpórea puramente presente. Sólo que la «*sustancia*»<sup>[228]</sup> del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*.

## § 26. La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano

La respuesta a la pregunta por el quién del Dasein cotidiano debe alcanzarse mediante el análisis *del* modo de ser en el que el Dasein se mantiene inmediata y regularmente. La investigación se orienta por el estar-en-el-mundo, constitución fundamental del Dasein que determina todo modo de su ser. Si había razón para decir que a través de la precedente explicación del mundo ya han quedado puestos ante la mirada los demás momentos estructurales del estar-en-el-mundo, también la respuesta a la pregunta por el quién deberá haber sido preparada en alguna forma por medio de ella.

La «descripción» del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está elaborando comparecen «también» los otros, aquellos para quienes la «obra» está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, en relación a los cuales el ente a la mano debe estar «hecho a la medida». Parejamente, en el material empleado comparece, como alguien que «atiende» bien o mal, el productor o «proveedor». Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca anclada a la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también, como



«embarcación ajena», señala hacia otros. Estos otros que así «comparecen» en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí, sino que esas «cosas» comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío. En el análisis que hemos hecho hasta ahora, el ámbito de lo que comparece dentro del mundo fue reducido primeramente al útil a la mano o bien a la naturaleza puramente presente, esto es, a entes que no tienen el carácter del Dasein. Esta limitación era necesaria no sólo para simplificar el desarrollo, sino, sobre todo, porque el modo de ser del Dasein de los otros que comparecen dentro del mundo se distingue del estar a la mano y del estar-ahí. El mundo del Dasein deja, pues, en libertad un tipo de ente que no sólo es enteramente diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser *de Dasein*, y en la forma del estar-en-el-mundo está, él mismo, «en» el mundo<sup>[229]</sup> en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente. Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo Dasein que lo deja en libertad —también *existe y existe con él*—. Si se quisiese, pues, identificar el mundo en general con el ente intramundano, habría que decir: el «mundo» es también Dasein.

Pero, la caracterización del comparecer de los *otros* —se dirá— vuelve a tomar como punto de referencia al Dasein cada vez *propio*. ¿No empieza también ella destacando y aislando al «yo» de tal manera que luego será necesario buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado hacia los otros? Para evitar este malentendido será necesario considerar en qué sentido se habla aquí de «los otros». «Los otros» no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co»-estar-ahí dentro de un mundo. El «con» tiene el modo de ser del Dasein; él «también» se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. «Con» y «también» deben ser entendidos *existencial* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «con<sup>[230]</sup>», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *mundo en común [Mitwelt]*. El estar-en es un *coestar* con los otros<sup>[231]</sup>. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia [Mitdasein]*.

Los otros no comparecen en una aprehensión de sí mismo que empezaría por distinguir el propio sujeto, inmediatamente presente, de los otros sujetos, también presentes, es decir, no comparecen en una primaria mirada sobre sí mismo, que haría posible establecer el término de comparación de una diferencia. Los otros comparecen desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia. Frente a las «explicaciones» teóricamente elucubradas que fácilmente se nos imponen para dar cuenta del estar-ahí de los otros, será necesario atenerse firmemente al dato fenoménico ya mostrado de su comparecer en el *mundo circundante*. Este inmediato y elemental modo mundano de comparecer del Dasein es tan radical que incluso el Dasein *propio* sólo puede «encontrarse» *primariamente* a sí mismo si *deja de mirar* o simplemente aún no ve sus propias «vivencias» y el «centro de sus actos». El Dasein se encuentra inmediatamente a «sí mismo» en *lo* que realiza, necesita, espera y evita —en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante.

E incluso cuando el Dasein se refiere explícitamente a sí mismo diciendo yo-aquí, esta determinación local de la persona debe ser comprendida desde la espacialidad existencial del Dasein. Al hacer la interpretación de esta espacialidad (§ 23), insinuamos ya que este yo-aquí no se refiere a un punto privilegiado del espacio: el ocupado por la cosa yo, sino que se comprende como un estar-en, es decir, partiendo del «allí» del mundo a la mano en el cual se mueve el Dasein en cuanto

ocupación.

W. V. Humboldt<sup>[232]</sup> ha llamado la atención sobre las lenguas que expresan el «yo» por medio de un «aquí», el «tú» por un «ahí» y el «él» por un «allí», es decir —gramaticalmente formulado— que traducen los pronombres personales por adverbios de lugar. Podría discutirse cuál es la significación originaria de los términos que expresan lugar: si la adverbial o la pronominal. Pero la discusión pierde su fundamento cuando observamos que los adverbios de lugar se relacionan con el yo en cuanto Dasein. «Aquí», «allí» y «ahí» no son primariamente simples determinaciones locales del ente intramundano que está en ciertos lugares del espacio, sino caracteres de la espacialidad originaria del Dasein. Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del Dasein: tienen primariamente significación existencial y no categorial. Pero tampoco son pronombres; su significación es anterior a la distinción entre adverbios de lugar y pronombres personales. La significación propiamente espacial que en relación al Dasein tienen estas expresiones demuestra empero que una interpretación del Dasein no distorsionada por la teoría, comprende a éste inmediatamente en su espacialidad, es decir, en su desalejante y direccionado «estar en medio» del mundo ocupándose de él. En el «aquí», el Dasein sumido en el mundo no habla en dirección a sí, sino que, alejándose de sí, en dirección al «allí» de algo circunspectivamente a la mano; y sin embargo, pese a ello, se menciona a sí mismo en su espacialidad existencial.

El Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo. Pero, incluso cuando los otros son de alguna manera tematizados en su Dasein, no comparecen como personas-cosas que estuvieran-ahí, sino que los encontramos «en el trabajo», es decir, primariamente en su estar-en-el-mundo. Incluso cuando vemos al otro simplemente «estando ahí ocioso», no lo aprehendemos jamás como una cosa-humana que estuviera ahí, sino que el «estar ahí ocioso» es un modo existencial de ser: el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada. El Dasein coexistente comparece en el mundo.

Pero —se dirá— la expresión «Dasein» muestra con claridad que este ente «por lo pronto» es irrespectivo a otros, aunque sin duda también pueda estar ulteriormente «con» otros. Sin embargo, no debe pasarse por alto que empleamos el término «coexistencia» para designar *aquel* ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundaneamente abierta para un Dasein y así también para los coexistentes, tan sólo porque el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. Si algo así se quisiera decir con la frase que el estar-en-el-mundo del Dasein está esencialmente constituido por el coestar, el coestar no sería una determinación existencial que por su forma de ser, le correspondiese al Dasein desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros. El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo *en y para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste. Por otra parte, el hecho de estar solo no se suprime porque un segundo ejemplar de hombre, o diez de ellos, se hagan presentes «junto» a mí. Aunque todos éstos, y aún más, estén-ahí, bien podrá el Dasein seguir estando solo. El coestar y la facticidad del convivir<sup>[233]</sup> no se funda, por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios «sujetos». Sin

embargo, el estar solo «entre» muchos tampoco quiere decir, por su parte, en relación con el ser de los muchos, que entonces ellos solamente estén-ahí. También al estar «entre ellos», ellos *co-existen*; su coexistencia comparece en el modo de la indiferencia y de la extrañeza. Faltar y «estar ausente» son modos de la coexistencia, y sólo son posibles porque el Dasein, en cuanto coestar, deja comparecer en su mundo al Dasein de los otros. Coestar es una determinación del Dasein propio; la coexistencia caracteriza al Dasein de los otros en la medida en que ese Dasein es dejado en libertad para un coestar mediante el mundo de éste. El Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros.

Si el coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, entonces deberá ser interpretado, al igual que el trato circunspectivo con lo que está a la mano dentro del mundo, que anticipativamente hemos caracterizado como ocupación, desde el fenómeno del *cuidado*, que es el modo como el ser del Dasein será determinado en general (cf. Capítulo 6 de esta sección). El carácter de ser de la ocupación no puede convenir al coestar, aun cuando este último modo de ser, al igual que la ocupación, sea un *estar vuelto hacia* un ente que comparece dentro del mundo. El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible «ocuparse», sino que es objeto de *solicitud* [*Fürsorge*<sup>[234]</sup>].

También «ocuparse» de la alimentación y el vestido, o el cuidado del cuerpo enfermo, es solicitud. Entendemos, sin embargo, esta expresión, paralelamente al uso que hemos hecho del vocablo «ocupación», como un término que designa un existencial. La «*Fürsorge*» en el sentido [que también tiene esta palabra en alemán], de institución social fáctica, se funda en la estructura de ser del Dasein que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud. Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio. Estos modos de ser ostentan, una vez más, el carácter de la no-llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidiana coexistencia intramundana de los otros como del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario. Estos modos indiferentes del convivir desvían fácilmente la interpretación ontológica induciéndola a entender primeramente el estar con los otros como un simple estar-ahí de varios sujetos. Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el «indiferente» encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros.

Respecto de sus modos positivos, la solicitud tiene dos posibilidades extremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el «cuidado» y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello. En este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del «cuidado», determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano.

Frente a ella está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, *se anticipa* a su poder-ser existencial, no para quitarle el «cuidado», sino precisamente para devolvérselo como

tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no *a una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*.

La solicitud se revela, pues, como una estructura de ser del Dasein, enlazada, en sus diferentes posibilidades, tanto con el estar vuelto del Dasein hacia el mundo del que se ocupa, como también con su propio habérselas consigo mismo. El estar de los unos con los otros se funda inmediata y a menudo exclusivamente en aquello sobre lo que recae la ocupación común. Un convivir que deriva de hacer las mismas cosas, se mueve, la mayor parte de las veces, no sólo en límites externos, sino que a la vez reviste el modo de la distancia y la reserva. El convivir de los que están dedicados a la misma cosa, con frecuencia sólo se nutre de la desconfianza. Por el contrario, el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumida. Sólo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo.

El convivir cotidiano se mueve entre los dos extremos de la solicitud positiva —la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora— exhibiendo múltiples formas intermedias cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación.

Si al ocuparse, como modo de descubrimiento de lo a la mano, le es propia la *circumspección*, de igual manera la solicitud está regida por el *respeto* [*Rücksicht*] y la *indulgencia* [*Nachsicht*]. Ambos pueden recorrer, con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* y a la extrema indulgencia propia del indiferente.

El mundo no sólo deja en libertad lo a la mano como ente que comparece dentro del mundo, sino también al Dasein: a los otros, en su coexistencia. Pero este ente dejado en libertad en el mundo circundante es, por su más propio sentido de ser, un estar-en el mismo mundo en el que, compareciendo para otros, coexiste con ellos. La mundaneidad fue interpretada (§ 18) como el todo remisional de la significatividad. En la previa y comprensora familiaridad con ésta, el Dasein deja comparecer lo a la mano puesto al descubierto en su condición respectiva. El contexto remisional de la significatividad se afinca en el estar vuelto del Dasein hacia su ser más propio, el cual por esencia no puede tener condición respectiva, sino que, más bien, es el ser *por mor del cual* el Dasein mismo es como es.

Ahora bien, según el análisis hecho anteriormente, al ser del Dasein que a éste le va en su mismo ser, le pertenece el coestar con otros. Por consiguiente, como coestar, el Dasein «es» esencialmente por-mor-de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia. También cuando un determinado Dasein fáctico *no* se vuelve hacia otros, cuando cree no necesitar de ellos o cuando, por el contrario, los echa de menos, *es* en el modo del coestar. En el coestar, en cuanto existencial por-mor-de otros, éstos ya están abiertos en su Dasein. Esta apertura de los otros, constituida previamente por el coestar, es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundaneidad que es el modo como la significatividad queda afincada en el por-mor-de existencial. Y por eso la mundaneidad del mundo así constituida, en la que el Dasein se encuentra siempre por esencia, hace que lo a la mano en el mundo circundante comparezca de tal modo que, junto con él, como objeto de ocupación circumspectiva, comparezca la coexistencia de otros. La estructura de la mundaneidad del mundo es tal que primeramente los otros no están-ahí, junto a otras cosas, como sujetos que flotan en el vacío, sino que se muestran en su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de éste.

La apertura —implicada en el coestar— de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros. Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible. El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario. Se mueve primeramente, de acuerdo con el inmediato modo de ser del estar-en-el-mundo con otros, en el conocimiento comprensor de aquello que el Dasein, junto con los otros, circunspectivamente encuentra y hace objeto de ocupación en el mundo circundante. El ocuparse solícito queda comprendido desde aquello que es objeto de ocupación y mediante su comprensión. El otro queda de esta manera abierto primeramente en la solicitud ocupada.

Pero, dado que la solicitud inmediata y regularmente se mueve en los modos deficientes o tan sólo indiferentes —en la indiferencia del recíproco pasar de largo frente al otro—, el inmediato y esencial conocimiento mutuo demanda un llegar a conocerse [*Sichkennenlernen*]. Y cuando el conocimiento mutuo llega incluso a perderse en las formas de la reserva, del ocultamiento y la simulación, se le hacen necesarios al convivir caminos especiales para acercarse a los otros o para conocer lo que tras ellos se oculta.

Pero, así como el abrirse o cerrarse a otro se funda en el correspondiente modo de ser del convivir, e incluso no es otra cosa que este mismo, así también la apertura explícita del otro mediante la solicitud surge siempre del primario coestar con él. Esta apertura *temática*, aunque no teórico-psicológica del otro se convierte fácilmente en el fenómeno que primero cae bajo la mirada para la problemática teórica de la comprensión de la «vida psíquica ajena». Y así, lo que fenoménicamente no es, «por lo pronto», otra cosa que un modo del convivir comprensor, es comprendido como lo que «inicial» y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros. Ese fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz, «*Einfühlung*» [«empatía», «endopatía<sup>[235]</sup>»], debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado.

El estar vuelto a otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están ahí. El «otro» ente tiene, él mismo, el modo de ser del Dasein. En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein. Pero esta relación —podría decirse— ya es constitutiva de cada Dasein, puesto que éste tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el Dasein. La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección «a otro» del propio ser para consigo mismo. El otro es un «doblete» del sí-mismo.

Pero, se puede ver fácilmente que esta reflexión, aparentemente obvia, se apoya sobre una base endeble. El supuesto a que recurre esta argumentación no es válido, a saber: que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro. Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, seguirá siendo enigmático cómo la relación del Dasein hacia sí mismo puede abrir al otro en cuanto otro<sup>[236]</sup>.

El estar vuelto hacia otros no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esa relación ya está dada con el ser del Dasein. No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio Dasein se haya comprendido a sí mismo; lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el Dasein ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo. No es la

«empatía» la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar.

Que la «empatía» no sea un fenómeno existencial originario, como tampoco lo es el conocer en general, no significa empero que no haya problemas respecto de ella. Su particular hermenéutica tendrá que mostrar que las diferentes posibilidades de ser del Dasein mismo falsean y deforman el convivir y el correspondiente conocimiento mutuo, impidiendo surgir una auténtica «comprensión» y haciendo que el Dasein se refugie en sucedáneos; tendrá que mostrar también cuál es la condición existencial positiva que presupone la posibilidad de la correcta comprensión de los otros. El análisis ha hecho ver que el coestar es un constitutivo existencial del estar-en-el-mundo. La coexistencia se muestra como un peculiar modo de ser del ente que comparece dentro del mundo. Por el mero hecho de *ser*, el Dasein tiene el modo de ser del convivir. Éste no puede concebirse como consecuencia del hacerse presente de varios «sujetos». Sólo es posible encontrar un cierto número de «sujetos» cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto coexistentes, son tratados meramente como «números». Semejante «número» de sujetos sólo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros. Este «irrespetuoso» coestar «cuenta» con los otros, sin «contar en serio con» ellos y sin que tampoco quiera «tener que ver» con ellos.

El Dasein propio, lo mismo que la coexistencia de los otros, comparece inmediata y regularmente desde el mundo en común de la ocupación circunmundana. El Dasein, al absorberse en el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo. ¿Quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?

## § 27. El ser-sí-mismo cotidiano y el uno

El resultado *ontológicamente* relevante del análisis anterior del coestar consiste en haber hecho ver que el «carácter de sujeto» del propio Dasein y del Dasein de los otros se determina existencialmente, esto es, se determina a partir de ciertas formas de ser. En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen.

En la ocupación con aquello que se ha emprendido con, para y contra los otros subyace constantemente el cuidado por una diferencia frente a los otros, sea que sólo nos preocupemos de superar la diferencia, sea que, estando el Dasein propio rezagado respecto de los demás, intente alcanzar el nivel de ellos, sea que se empeñe en mantenerlos sometidos cuando está en un rango superior a los otros. El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la *distancialidad* [*Abständigkeit*]. Cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él.

Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. «Los otros» —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente «*existen*» [*«da sind»*] en



la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quién» es el impersonal, *el «se» o el «uno» [das Man<sup>[237]</sup>]*.

Más arriba se hizo ver que en el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el «mundo circundante» público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser «de los otros», y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se ve y se juzga*; pero también nos apartamos del «montón» como *se debe hacer*; encontramos «irritante» lo que *se debe encontrar irritante*. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.

El uno tiene sus modos propios de ser. La tendencia del coestar que hemos llamado distancialidad se funda en el hecho de que el convivir procura como tal la *medianía [Durchschnittlichkeit]*. Ella es un carácter existencial del uno. Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser.

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como «la publicidad» [*«die Öffentlichkeit»*]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las «cosas», ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va «al fondo de las cosas», porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera.

El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada Dasein de su responsabilidad. El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente «se» recurra a él. Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre «ha sido» el uno y, sin embargo, se puede decir que no ha sido «nadie». En la cotidianidad del Dasein la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie.

Así el uno *aliviana* al Dasein en su cotidianidad. Pero no sólo eso: con este alivianamiento del ser, el uno satisface los requerimientos del Dasein, en tanto que en éste se da la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en forma fácil. Y puesto que el uno con el alivianamiento del ser satisface constantemente los requerimientos del Dasein, mantiene y refuerza su porfiado dominio.

Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros.

Los caracteres de ser del convivir cotidiano, que acabamos de exponer —distancialidad,

medianía, nivelación, publicidad, alivianamiento del ser, satisfacción de requerimientos— conforman la inmediata «estabilidad» del Dasein. Esta estabilidad no concierne al continuo estar-ahí de algo, sino al modo de ser del Dasein en cuanto coestar. En estos modos de ser, el sí-mismo del propio Dasein y el sí-mismo del otro no han sido encontrados aún o se han perdido. Se es en el modo de la dependencia y de la impropiedad. Esta manera de ser no significa un menoscabo de la facticidad del Dasein, así como tampoco el uno considerado como el nadie es una pura nada. Por el contrario, en este modo de ser el Dasein es un *ens realissimum*, si entendemos esta «realidad» como un ser al modo del Dasein.

Ciertamente que el uno, de la misma manera que el Dasein en general, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. Mientras más ostensiblemente se comporta el uno, tanto más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada. A una «visión» óptico-ontológica imparcial, el uno se revela como el sujeto más real de la cotidianidad. Y si no es accesible al modo de una piedra que está-ahí, esto no decide en lo más mínimo acerca de su modo de ser. No debe decretarse precipitadamente que este uno no es «propiamente» nada, ni se debe abrigar la opinión de que el fenómeno queda ontológicamente interpretado cuando se lo «explica», por ejemplo, como la consecuencia del estar-ahí de varios sujetos reunidos. Sino que, por el contrario, la elaboración de los conceptos de ser debe regirse por estos irrecusables fenómenos.

El uno no es tampoco una especie de «sujeto universal» que flotara por encima de muchos singulares. A esta concepción sólo se puede llegar cuando el ser de los «sujetos» es comprendido de una manera que no corresponde al modo de ser del Dasein, y los sujetos mismos son pensados como casos que de hecho están-ahí de una especie que también estaría-ahí. En esta manera de plantear las cosas no queda otra posibilidad ontológica que la de entender como especie o género todo lo que no es un caso. El uno no es la especie de cada Dasein, ni se lo puede encontrar como una propiedad permanente en este ente. El hecho de que la lógica tradicional fracase frente a este fenómeno no debe extrañarnos, si pensamos que esa lógica tiene su fundamento en una ontología, además rudimentaria, de lo que está-ahí. Por eso resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las «ciencias del espíritu», no hacen más que acrecentar la confusión ontológica.

*El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.* También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del Dasein. La fuerza y explicitud de su dominio pueden variar históricamente.

El sí-mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo* [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo *propio*, es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada Dasein está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión caracteriza al «sujeto» de ese modo de ser que llamamos la absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente. Que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo. El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respeccional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no «soy» «yo», en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente «dado» a mí «mismo». Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se



queda en eso. Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del «mundo» y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo.

Con la interpretación del coestar y del ser-sí-mismo en el uno queda contestada la pregunta por el quién de la cotidianidad del convivir. Estas consideraciones han aportado, a la vez, una comprensión concreta de la constitución fundamental del Dasein. El estar-en-el-mundo se ha hecho visible en su cotidianidad y medianía.

El Dasein cotidiano extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno. La interpretación ontológica sigue por lo pronto esta tendencia interpretativa, y comprende al Dasein desde el mundo encontrándolo allí delante como un ente intramundano. No sólo esto; la ontología «inmediata» del Dasein se hace dar desde el «mundo» también el sentido de ser en función del cual estos «sujetos» entitativos son comprendidos. Pero, como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, vienen a ocupar su lugar los entes que están-ahí dentro del mundo, las cosas. El ser del ente que *coexiste* es concebido como un estar-ahí. De esta manera, la presentación del fenómeno positivo del modo inmediato del estar-en-el-mundo cotidiano posibilita la penetración en las raíces de la falsa interpretación ontológica de esta estructura de ser. *Ella misma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma.*

Si ya el ser del convivir cotidiano, que pareciera acercarse ontológicamente al puro estar-ahí, es fundamentalmente distinto de éste, menos aun podrá concebirse como un estar-ahí el ser del sí-mismo propio. El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existensiva del uno entendido como un existencial esencial.*

Pero entonces el carácter de mismo del sí-mismo que existe en forma propia queda separado por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene invariable a través de la multiplicidad de las vivencias.

significación arraiga en la ontología del Dasein. Su auge y decadencia penden del destino de ésta<sup>[296]</sup>.

En definitiva, la investigación filosófica deberá decidirse de una vez por todas a preguntar cuál es el modo de ser que le conviene al lenguaje. ¿Es el lenguaje un útil a la mano dentro del mundo, o tiene el modo de ser del Dasein, o ninguna de las dos cosas? ¿Cuál es el modo de ser del lenguaje, para que pueda haber una «lengua muerta»? ¿Qué significa ontológicamente que una lengua pueda desarrollarse y decaer? Poseemos una ciencia del lenguaje, pero el ser del ente tematizado por ella es oscuro; incluso el horizonte para la pregunta que lo investiga está encubierto. ¿Es un azar que las significaciones sean inmediata y regularmente «mundanas», que estén esbozadas por la significatividad del mundo, y que incluso sean a menudo predominantemente «espaciales», o es éste un «hecho» ontológico-existencial necesario y por qué? La investigación filosófica deberá renunciar a una «filosofía del lenguaje» para pedir información a las «cosas mismas», adoptando la condición de una problemática conceptualmente clara.

La presente interpretación del lenguaje no tenía otra finalidad que mostrar el «lugar» ontológico de este fenómeno dentro de la constitución de ser del Dasein y, sobre todo, preparar el siguiente análisis, que, siguiendo el hilo conductor de un fundamental modo de ser del discurso y en conexión con otros fenómenos, intentará hacer visible, en forma ontológicamente más originaria, la cotidianidad del Dasein.

## **B. El ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein**

Al remontar hacia las estructuras existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo, la interpretación, en cierto modo, ha perdido de vista la cotidianidad del Dasein. El análisis debe recuperar ahora este horizonte fenoménico que fuera antes temáticamente planteado. Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿cuáles son los caracteres existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo cuando este estar-en-el-mundo se mueve en la cotidianidad en el modo de ser del uno? ¿Tiene el uno una disposición afectiva particular, una forma peculiar de comprender, discurrir e interpretar? La respuesta a estas preguntas se vuelve más apremiante si recordamos que el Dasein inmediata y regularmente se absorbe en el uno y es dominado por él. En cuanto arrojado en el estar-en-el-mundo, ¿no está el Dasein arrojado ante todo precisamente en lo público del uno? ¿Y qué significa este carácter público sino la específica aperturidad del uno?

Si el comprender debe ser concebido primariamente como el poder-ser del Dasein, entonces será necesario partir de un análisis del comprender e interpretar que son propios del uno, si se quiere establecer cuáles son las posibilidades de su ser que el Dasein abre y hace suyas en cuanto uno. Ahora bien, estas posibilidades muestran, por su parte, una esencial tendencia de ser de la cotidianidad. Y ésta, una vez explicitada ontológicamente en forma suficiente, deberá revelar, por último, un modo de ser originario del Dasein, de tal manera que a partir de él se haga ostensible en su concreción existencial el fenómeno de la condición de arrojado al que ya nos hemos referido.

Ante todo será necesario aclarar, en base a algunos fenómenos particulares, la aperturidad del uno, dilucidando el modo de ser cotidiano del discurso, de la visión y de la interpretación. En relación a esos fenómenos no está demás advertir que la interpretación tiene un propósito puramente ontológico, y que está muy lejos de una crítica moralizante del Dasein cotidiano y de cualquier tipo

de aspiraciones propias de una «filosofía de la cultura».

### § 35. La habladuría

La expresión «habladuría» [«Gerede»<sup>[297]</sup>] no debe entenderse aquí en sentido peyorativo. Terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano. Ordinariamente el discurso se expresa y ya se ha expresado siempre en palabras. El discurso es lenguaje. Pero entonces, en lo expresado en el lenguaje subyace una comprensión e interpretación. En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del Dasein. Este estado interpretativo, al igual que el lenguaje mismo, no se reduce a estar-ahí, sino que su ser es, también él, a la manera del Dasein. Al estado interpretativo está entregado el Dasein en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. Esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre el ente, cuanto a la correspondiente comprensión del ser, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una ulterior interpretación y articulación conceptual. Pero, por sobre la simple referencia al *factum* de este estado interpretativo del Dasein, será necesario preguntar ahora por el modo existencial de ser del discurso ya expresado o en vías de expresarse. Si el discurso no puede ser concebido como algo que está-ahí, ¿cuál es su ser, y qué nos dice éste fundamentalmente acerca del modo cotidiano de ser del Dasein?

El discurso que se expresa es comunicación. La tendencia de su ser consiste en llevar al que escucha a una participación en el estar vuelto aperiencia hacia lo dicho en el discurso.

En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan sólo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma* medianía.

El escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal. La comunicación no hace «compartir» la primaria relación de ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que le interesa es que se hable. El haber sido dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas. Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una *difusión y repetición de lo dicho*. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento<sup>[298]</sup>. Y, además, la habladuría no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en

forma escrita como «escribiduría». El hablar repetidor no se funda aquí tan sólo en un oír decir. Se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no *podrá* discernir *jamás* entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aun: la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo.

La carencia de fundamento de la habladería no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladería es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladería protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladería, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado.

El discurso, que forma parte esencial de la estructura de ser del Dasein, cuya aperturidad contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladería y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano. Para esto no se necesita tener la intención de engañar. La habladería no tiene el modo de ser de un *consciente hacer pasar* una cosa por otra. El desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar. En efecto, lo dicho es comprendido siempre, en primer lugar, como «diciente», esto es, como descubriente. Y de esta manera, *al no volver* al fundamento de las cosas de que se habla, la habladería es siempre y de suyo una obstrucción.

Esta obstrucción se agrava aun más por el hecho de que la habladería, en la que se presume haber alcanzado la comprensión de aquello de que se habla, cohibe, en virtud de esta presunción misma, toda nueva interrogación y discusión, reprimiéndolas y retardándolas de una manera peculiar.

Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladería, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un «mundo» en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso. El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se «ve» y cómo se lo ve.

La habladería, que tiene semejante modo de cerrar, es el modo de ser de la comprensión desarraigada del Dasein. Pero no tiene lugar a la manera de un estado simplemente presente en un ente que está-ahí, sino que, por estar existencialmente desarraigada, acontece en la forma de un permanente desarraigo. Esto significa ontológicamente lo siguiente: el Dasein que se mueve en la habladería tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en. Se mantiene en suspenso y, sin embargo, sigue estando en medio del «mundo», con los otros y en relación consigo mismo. Sólo un ente cuya aperturidad está constituida por el discurso afectivamente comprensor, es decir, que en esta estructura ontológica es su Ahí, es su «en-el-mundo», tiene la posibilidad de ser de semejante desarraigo, que, lejos de constituir un no-ser del Dasein, es, por el contrario, su más cotidiana y

obstinada «realidad».

Pero, en lo obvio y autoseguro del estado interpretativo medio se desliza la fatalidad de que, bajo su amparo, se oculta al propio Dasein lo desazonante de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento.

### § 36. La curiosidad

En el análisis del comprender y de la aperturidad del Ahí en general se ha hecho referencia al *lumen naturale* y se ha llamado a la aperturidad del estar-en *claridad* del Dasein, claridad sólo en la cual se hace posible algo así como una visión. La visión fue concebida teniendo presente el modo fundamental del abrir del Dasein, es decir, el comprender, entendido en el sentido de la genuina apropiación del ente respecto del cual el Dasein puede comportarse en virtud de sus posibilidades esenciales de ser.

La constitución fundamental de la visión se muestra en una peculiar tendencia de ser propia de la cotidianidad: la tendencia al «ver». Designaremos esa tendencia con el término *curiosidad* [Neugier<sup>[299]</sup>], que tiene la característica de no limitarse solamente al ver, sino de expresar la tendencia a una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo. Interpretaremos este fenómeno desde una perspectiva fundamental de carácter ontológico-existencial, sin restringirlo al mero conocimiento, el cual ya tempranamente y no por azar fue concebido en la filosofía griega como «placer de ver». El tratado que ocupa el primer lugar en la colección de los tratados de Aristóteles relativos a la ontología comienza con la siguiente frase: πάντες άνθρωποι του εἰδέναι ορέγονται φύσει<sup>[300]</sup>. En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver. Con esta frase se introduce una indagación que busca poner al descubierto el origen de la investigación científica del ente y de su ser, partiendo de ese modo de ser del Dasein. Esta interpretación griega de la génesis existencial de la ciencia no es casual. En ella se llega a la comprensión explícita de lo que ya estaba bosquejado en la frase de Parménides: το γὰρ αὐτό νο-εῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella encuentra su motor la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre esa base.

Esta extraña primacía del «ver» fue advertida sobre todo por San Agustín, dentro del contexto de la interpretación de la *concupiscentia*<sup>[301]</sup>. *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, el ver pertenece propiamente a los ojos. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Pero usamos también la palabra «ver» para los otros sentidos cuando nos ponemos en ellos para conocer. *Neque enim dicimus: audi quid rutillet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*. En efecto, no decimos: oye cómo brilla, o huele cómo luce, o gusta cómo resplandece, o palpa cómo irradia; sino que en todos estos casos decimos: mira, decimos que todo esto se ve. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*, pero tampoco decimos solamente: mira cómo resplandece, cosa que sólo los ojos pueden percibir, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. Decimos también: mira cómo suena, mira cómo huele, mira cómo sabe, mira lo duro que es. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia*

*videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* Por eso se llama «concupiscencia de los ojos» a la experiencia de todos los sentidos en general, porque, cuando se habla de conocer, los otros sentidos hacen suya, por una cierta analogía, la operación del ver, en la que los ojos tienen la primacía.

¿Qué pasa con esta tendencia a la sola percepción? ¿Qué estructura existencial del Dasein se da a conocer en el fenómeno de la curiosidad?

El estar-en-el-mundo se absorbe inmediatamente en el mundo del que se ocupa. La ocupación está dirigida por la circunspección, que descubre lo a la mano y lo conserva en su estar descubierto. La circunspección proporciona a toda realización y ejecución el modo de proceder, los medios, la ocasión justa, el momento oportuno. La ocupación puede detenerse cuando interrumpe su actividad para descansar o cuando termina de hacer lo que estaba haciendo. En el reposo la ocupación no desaparece, pero la circunspección queda libre, desligada del mundo del obrar. En el reposo, el cuidado [*Sorge*] se sumerge en la circunspección ahora libre. El descubrimiento circunspectivo del mundo del obrar tiene el carácter de ser del des-alejar. La circunspección que ha quedado libre ya no tiene nada a la mano de cuyo acercamiento hubiera de ocuparse. Por ser esencialmente des-alejante, la circunspección se procura nuevas posibilidades de des-alejamiento; y esto significa que, dejando lo inmediatamente a la mano, tiende hacia el mundo distante y ajeno. El cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el «mundo» tan sólo en su *aspecto*, reposando y demorando [junto a él]. El Dasein busca lo lejano solamente para acercárselo en su aspecto. El Dasein se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo, y en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, sustrayéndose de su estar entre los entes inmediatamente a la mano en la cotidianidad.

Pero cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato. Tampoco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*. La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente, con el  $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$  no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan sólo para haber sabido. Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la *carencia de morada* [*Aufenthaltslosigkeit*]. La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad del estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del Dasein cotidiano, en el que éste se desarraiga constantemente.

La habladería controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que se debe haber leído y visto. El estar en todas partes y en ninguna que caracteriza a la curiosidad está entregado a la habladería. Estos dos modos de ser cotidianos del discurso y la visión no están solamente ahí el uno junto al otro, en su tendencia desarraigadora, sino que *uno* de ellos arrastra consigo al *otro*. La curiosidad, para la que nada está cerrado, y la habladería, para la que nada queda incomprendido,

garantizan para sí mismas, es decir, para el Dasein que es de esta manera, la presunta autenticidad de una «vida plenamente vivida». Pero con esta presunción se muestra un tercer fenómeno que caracteriza la aperturidad del Dasein cotidiano.

### § 37. La ambigüedad

Cuando en el convivir cotidiano comparece algo que por su modo de ser es accesible a cualquiera, algo de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica. Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del Dasein consigo mismo.

Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. La ambigüedad no concierne tan sólo a la disposición libre trato de lo accesible en el uso y la fruición, sino que ya se ha establecido firmemente en el comprender en cuanto poder-ser, y en el modo del proyecto y de la presentación de las posibilidades del Dasein. No sólo cada cual conoce y discute lo presente y lo que acontece, sino que además cada uno puede hablar de lo que va a suceder, de lo aún no presente, pero que «en realidad» debiera hacerse. Cada uno ha presentado y sospechado ya siempre y de antemano lo que otros también presienten y sospechan. Ese estar en la pista y estarlo sólo de oídas —quien verdaderamente está en la pista de una cosa, no lo dice— es la forma más insidiosa como la ambigüedad presenta posibilidades al Dasein, para despojarlas en seguida de su fuerza.

Porque, supuesto que alguna vez se realizare efectivamente lo que *uno* presentía y sospechaba, la ambigüedad ya habrá cuidado de que el interés por la cosa realizada se desvanezca de inmediato. En efecto, este interés sólo se mantiene en el modo de la curiosidad y habladuría mientras se dé la posibilidad de un mero-presentir-en-común sin mayor compromiso. Ese estar-con-el-otro cuando y mientras uno está en la pista, renuncia al compromiso con el otro cuando lo presentado llega a realizarse. Porque con esta realización el Dasein se ve siempre forzado a retornar a sí mismo. La habladuría y la curiosidad pierden su poder. Y además se vengan de ello. Frente a la realización de aquello que se presentía en común, la habladuría tiene fácilmente a mano la constatación de que también uno podría haberlo hecho, puesto que al fin y al cabo uno también lo había presentado. En última instancia, la habladuría está incluso molesta porque lo que ella había presentado y exigido siempre, ahora sucede *realmente*. Pues con eso se le ha arrebatado nada menos que la oportunidad de seguir presintiendo.

Pero, en la medida en que el tiempo del Dasein comprometido en el silencio de la realización o del auténtico fracaso es diferente y, desde el punto de vista público, esencialmente más lento que el tiempo de la habladuría, la cual «vive más de prisa», esta habladuría ya habrá llegado mucho antes a otra cosa, a lo que cada vez es lo más nuevo. Eso que antes se presentía y que ahora ha sido realizado, llega demasiado tarde respecto a lo más nuevo. La habladuría y la curiosidad cuidan en su ambigüedad de que lo genuina y recientemente creado ya haya envejecido para la opinión pública en el momento de hacer su aparición. Sólo podrá llegar a ser libre en sus posibilidades positivas cuando la habladuría que lo encubre haya perdido su eficacia y el interés «común» se haya extinguido.

La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa



adventicia y sin importancia. La comprensión del Dasein en el uno se *equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos en relación a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguo, el Dasein lo es siempre «Ahí», es decir, en la aperturidad pública del convivir, donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el «quehacer» en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.

Esta ambigüedad facilita siempre a la curiosidad lo que ella busca, y le da a la habladuría la apariencia de que en ella se decide todo.

Pero este modo de ser de la aperturidad del estar-en-el-mundo impregna totalmente el convivir en cuanto tal. El otro se hace, por lo pronto, «presente» [«da»] en virtud de lo que se ha oído de él, en virtud de lo que de él se dice y se sabe. En medio del convivir originario, lo primero que se desliza es la habladuría. Cada uno se fija primero y ante todo en el otro: cómo se irá a comportar y qué irá a decir. El convivir en el uno no es de ningún modo un estar-juntos acabado e indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros.

Es necesario, sin embargo, advertir que la ambigüedad no tiene en modo alguno su origen en una deliberada intención de disimulo y tergiversación, ni es provocada tampoco por el Dasein singular. Subyace en el convivir en cuanto *arrojado* en un mundo. Pero ella está oculta públicamente, y *uno* se defenderá siempre de que esta interpretación del modo de ser del estado interpretativo del uno sea acertada. Sería un malentendido pretender confirmar la explicación de estos fenómenos mediante el asentimiento del uno.

Los fenómenos de la habladuría, de la curiosidad y de la ambigüedad han sido expuestos en una forma tal que ha hecho aparecer entre ellos una conexión de ser. Será necesario ahora aprehender de manera ontológico-existencial el modo de ser de esta conexión. El modo de ser fundamental de la cotidianidad debe ser comprendido en el horizonte de las estructuras de ser del Dasein alcanzadas hasta aquí.

### § 38. La caída y la condición de arrojado

Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su «Ahí», es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo. En cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no son algo que está-ahí en el Dasein, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* [*Verfallen*] del Dasein<sup>[302]</sup>.

Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del «mundo» del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein<sup>[303]</sup> recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída. Sin embargo, im-propio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en



este modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser. La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Da-sein queda enteramente absorto por el «mundo» y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad *positiva* del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente.

Por consiguiente, el estado de caída del Dasein no debe ser comprendido como una «caída» desde un «estado original» más puro y más alto. De ello no sólo no tenemos ninguna experiencia óptica, sino tampoco posibilidades y cauces ontológicos de interpretación.

El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya *de sí mismo*, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar, quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el *mundo*, en ese mismo mundo que forma parte de su ser. La caída es una determinación existencial del Dasein mismo, y no dice nada acerca del Dasein en cuanto ente que está-ahí, o acerca de relaciones simplemente presentes con algún ente del que pudiera «proceder» o con el que el Dasein posteriormente hubiese llegado a tener un *commercium*.

La estructura ontológico-existencial de la caída sería también mal entendida si se le quisiera atribuir el sentido de una mala y deplorable propiedad óptica que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizás ser eliminada.

En la primera alusión al estar-en-el-mundo en cuanto constitución fundamental del Dasein, y asimismo en la caracterización de sus momentos estructurales constitutivos, quedó sin considerar, en el análisis de aquella *constitución* de ser, su [concreto] modo fenoménico de ser. Se describieron, ciertamente, los posibles modos fundamentales del estar-en: la ocupación y la solicitud. Pero la pregunta por el modo de ser cotidiano de ellos quedó sin examinar. También se nos mostró que el estar-en no tiene nada que ver con un enfrentamiento puramente contemplativo o activo, es decir, con un estar-ahí-juntos de un sujeto y un objeto. Sin embargo no pudo menos de quedar la apariencia de que el estar-en-el-mundo funciona como una armazón rígida dentro de la cual se desenvolverían los posibles comportamientos del Dasein en relación a su mundo, sin tocar la «armazón» misma en su ser. Pero esta presunta «armazón» contribuye también a constituir el modo de ser del Dasein. El fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una *modalidad existencial* del estar-en-el-mundo.

La habladuría abre para el Dasein el estar vuelto comprensor hacia su mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal manera que este estar vuelto hacia... tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío<sup>[304]</sup>. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del Dasein, pero sólo para retener al estar-en-el-mundo en ese desarraigado «en todas partes y en ninguna».

Con la aclaración ontológica del modo de ser del estar-en-el-mundo cotidiano que asoma en estos fenómenos, alcanzaremos la determinación existencial suficiente de la estructura fundamental del Dasein. ¿Qué estructura muestra la «movilidad» de la caída?

La habladuría y el estado interpretativo público en ella implicado se constituyen en el convivir. La habladuría no está-ahí dentro del mundo por sí misma, como un producto desvinculado de ese convivir. Tampoco se deja diluir y convertir en un «universal» que, por no pertenecer esencialmente a nadie, no sería «propiamente» nada, y sólo tendría lugar «realmente» en el Dasein individual que

habla. La habladuría es el modo de ser del convivir mismo, y no surge en virtud de determinadas circunstancias que actuaran «desde fuera» sobre el Dasein. Pero si es el Dasein mismo quien, en la habladuría y en el estado interpretativo público, se confiere a sí mismo la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la carencia de fundamento, esto significa que el Dasein prepara para sí mismo la constante tentación de caer. El estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*<sup>[305]</sup>.

De esta manera, convertido para sí mismo en tentación, el estado interpretativo público retiene al Dasein en su estado de caída. Habladuría y ambigüedad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que la aperturidad así disponible y dominante del Dasein sería capaz de garantizarle la certeza, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad en relación al modo propio del comprender afectivamente dispuesto. La presunción del uno de alimentar y dirigir la «vida» plena y auténtica procura al Dasein una *tranquilización* para la cual todo está «en perfecto orden» y todas las puertas están abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, *tranquilizante*.

Sin embargo, esta tranquilidad en el ser impropio no conduce a la quietud e inactividad, sino al «ajetreo» desenfrenado. El estar caído en el «mundo» no se torna ahora precisamente quieto. La tranquilización tentadora *acrecienta* la caída<sup>[306]</sup>. Desde el punto de vista particular de la interpretación del Dasein puede surgir ahora la opinión de que la comprensión de las más extrañas culturas y la «síntesis» de ellas con la propia llevarían a la total y por primera vez auténtica aclaración del Dasein acerca de sí mismo. Una curiosidad abierta en todas las direcciones y un infatigable afán de conocerlo todo simulan una comprensión universal del Dasein. Pero en último término queda indeterminado e incuestionado *qué* es lo que propiamente hay que comprender; queda sin comprender que la comprensión misma es un poder-ser que sólo ha de ser liberado en el Dasein *más propio*. En este tranquilizado y omni-«comprensor» compararse con todo, el Dasein se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser. El cadente estar-en-el-mundo, en cuanto tentador-tranquilizante, es al mismo tiempo, *alienante*<sup>[307]</sup>.

Pero, a su vez, esta alienación no puede significar que el Dasein quede fácticamente arrancado de sí mismo; al contrario, ella impulsa al Dasein a un modo de ser caracterizado por los más exagerados «autoanálisis», que se aventura en todas las posibilidades de interpretación, hasta el punto de que las «caracterologías» y «tipologías» que de aquí surgen llegan a ser ilimitadas. Esta alienación, que le *cierra* al Dasein su propiedad y posibilidad, aunque sólo sea la posibilidad de un auténtico fracaso, no lo entrega, sin embargo, a un ente que no es él mismo, sino que lo fuerza a la impropiedad, es decir, a un posible modo de ser *de sí mismo*. La alienación tentadora y tranquilizante de la caída lleva, en su propia movilidad, a que el Dasein se *enrede* en sí mismo.

Los fenómenos de la tentación, tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo caracterizan el modo de ser específico de la caída. A esta «movilidad» del Dasein en su ser propio nosotros la llamamos el *despeñamiento* [*Absturz*]. El Dasein se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al Dasein esta caída, interpretándola como «progreso» y «vida concreta».

La forma de movilidad del despeñamiento que se precipita en y se mueve dentro de la carencia de fundamento del impropio estar en el uno, arranca constantemente a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y la arrastra dentro de la aquietada presunción de poseerlo todo o de alcanzarlo

todo. Este constante sacar fuera de la condición de propio —y, pese a ello, simularla siempre— junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino*<sup>[308]</sup>.

La caída no determina tan sólo existencialmente al estar-en-el-mundo. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo. La condición de arrojado no sólo no es un «hecho consumado», sino que tampoco es un *factum* plenamente acabado<sup>[309]</sup>. Es propio de la facticidad de este *factum* que el Dasein, *mientras* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese Dasein al que en su ser le va este mismo ser. El Dasein existe fácticamente.

Pero esta caracterización de la caída ¿no ha destacado un fenómeno que va directamente *en contra* de la determinación con la que se indicó la idea formal de existencia? ¿Puede concebirse al Dasein como un ente a cuyo ser *le va su* poder-ser, si precisamente este ente *se ha perdido* en su cotidianidad y «vive» *lejos de sí* en la caída? La caída en el mundo sólo constituye empero una «prueba» fenoménica *en contra* de la existencialidad del Dasein si se concibe al Dasein como un yo-sujeto aislado, como un sí-mismo puntual, del cual él se apartaría. En tal caso, el mundo sería un objeto. La caída en el mundo sería reinterpretada ontológicamente y convertida en un estar-ahí a la manera de un ente intramundano. En cambio, si mantenemos firmemente que el ser del Dasein tiene la estructura del *estar-en-el-mundo* ya mostrada, resultará evidente que la caída, en cuanto *modo de ser de este estar-en*, representa la prueba más elemental *en pro* de la existencialidad del Dasein. En la caída no está en juego sino el poder-estar-en-el-mundo, aunque en el modo de la impropiedad. El Dasein sólo *puede caer porque* lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva. A la inversa, la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad.

El fenómeno de la caída no nos da algo así como una «visión nocturna» del Dasein, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del Dasein mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días.

Por consiguiente, la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óptica acerca de la «corrupción de la naturaleza humana», y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su problemática es *anterior a* todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento. Ópticamente no queda decidido si el hombre está «embebido en el pecado», en un *status corruptionis*, si peregrina en un *status integritatis* o si se encuentra en un estadio intermedio, el *status gratiae*. Pero fe y «concepción del mundo», en la medida en que se pronuncien en tal o cual sentido, si declaran algo sobre el Dasein como estar-en-el-mundo, tendrán que retornar a las estructuras existenciales que se han mostrado, supuesto que sus enunciados aspiren, al mismo tiempo, a una comprensión *conceptual*.

La pregunta que ha guiado este capítulo apuntaba al ser del Ahí. Su tema fue el de la constitución ontológica de la aperturidad que pertenece esencialmente al Dasein. Su ser se constituye en la disposición afectiva, el comprender y el discurso. El modo cotidiano de ser de la aperturidad está caracterizado por la habladoría, la curiosidad y la ambigüedad. Estos fenómenos muestran la

movilidad de la caída, con los caracteres esenciales de la tentación, la tranquilización, la alienación y el enredarse en sí mismo.

Pero, con este análisis se ha puesto al descubierto en sus rasgos fundamentales el todo de la constitución existencial del Dasein, y se ha alcanzado el fundamento fenoménico para la interpretación «recapitulante» del ser del Dasein como cuidado.

ser primariamente en el sentido del estar-ahí («realidad», realidad del «mundo»), y ha dejado sin determinar ontológicamente el ser del Dasein, será menester que sometamos a examen la conexión ontológica entre cuidado, mundaneidad, estar a la mano y estar-ahí (realidad). Esto conducirá a una determinación más precisa del concepto de *realidad*, dentro del contexto de una discusión de los planteamientos epistemológicos, orientados por esta idea, del realismo e idealismo.

El ente es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo «es» en la comprensión<sup>[311]</sup> de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente, no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido. Desde la antigüedad, la problemática ontológica reunió —e incluso a veces identificó— el *ser* y la *verdad*. En este hecho se documenta, aunque quizás oculta en sus fundamentos originarios, la necesaria conexión entre ser y comprensión<sup>[312]</sup>. Para que la pregunta por el ser quede suficientemente preparada, se requiere, pues, la aclaración ontológica del fenómeno de la *verdad*. Esta aclaración se realizará, en primer lugar, en base a lo que la interpretación precedente ha ganado en los fenómenos de la aperturidad y del estar al descubierto, de la interpretación y del enunciado.

La conclusión de la etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein abarcará, pues, los siguientes temas: la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein (§ 40), el ser del Dasein como cuidado (§ 41), confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein (§ 42), Dasein, mundaneidad y realidad (§ 43), Dasein, aperturidad y verdad (§ 44).

## **§ 40. La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein**

Es una posibilidad de ser del Dasein la que deberá darnos «información» óptica acerca del Dasein mismo como ente. Tal información sólo es posible en la aperturidad que pertenece al Dasein, y que se funda en la disposición afectiva y el comprender. ¿En qué medida es la angustia una disposición afectiva eminente? ¿De qué modo en la angustia el Dasein es llevado ante sí mismo por su propio ser, de tal manera que el ente que la angustia abre en cuanto tal pueda ser determinado fenomenológicamente en su ser, o que esta determinación pueda, al menos, recibir una preparación suficiente?

Con el fin de acercarnos al ser de la totalidad del todo estructural, tomaremos como punto de partida los análisis concretos de la caída que acabamos de desarrollar. La absorción en el uno y en el «mundo» del que nos ocupamos, manifiesta una especie de *huida* del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio. Este fenómeno de la huida del Dasein *ante sí mismo* y ante su propiedad pareciera empero ser el menos indicado para servir de fundamento fenoménico para la investigación que va a seguir. En esta huida el Dasein justamente *no* se pone ante sí mismo. Darse la espalda a sí mismo, en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva *lejos del Dasein*. Sin embargo, al investigar esta clase de fenómenos, es necesario cuidarse de no confundir la caracterización óptico-existencial con la interpretación ontológico-existencial o, lo que es igual, de no pasar por alto los fenómenos positivos de aquélla que sirven de base para ésta.

Es cierto que en la caída el modo propio de ser-sí-mismo está existencialmente cerrado y

repelido; pero este estar cerrado es sólo la *privación* de una aperturidad que se manifiesta fenoménicamente en el hecho de que la huida del Dasein es una huida *ante* sí mismo. En el ante-qué de la huida el Dasein viene precisamente «tras» de sí. Tan sólo en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, *puede* también huir *ante* sí mismo. Es cierto que el ante-qué de la huida *no queda aprehendido* en este cadente darse la espalda, ni menos aun experimentado en una vuelta hacia atrás. Pero, en cambio, al *darle* la espalda, el ante-qué queda abierto «Ahí». El óntico-existensivo darse la espalda, en razón de su carácter de apertura, ofrece fenoménicamente la posibilidad de entender ontológico-existencialmente el ante-qué de la huida en cuanto tal. Dentro del óntico «lejos de» que se halla en el darse la espalda, el ante-qué de la huida puede ser comprendido y conceptualizado en una vuelta hacia atrás fenomenológicamente interpretativa.

Según esto, la orientación del análisis por el fenómeno de la caída no excluye, en principio, la posibilidad de averiguar ontológicamente algo acerca del Dasein que ha sido abierto en dicho fenómeno. Por el contrario, precisamente aquí es donde la interpretación queda menos expuesta a una autocomprensión artificial del Dasein. Ella no hace más que explicar lo que el Dasein mismo abre ónticamente. La posibilidad de avanzar hacia el ser del Dasein por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto, es tanto mayor cuanto más originario es el fenómeno que sirve metodológicamente de disposición afectiva aperiente. Que la angustia cumpla con estas condiciones es, por lo pronto, una mera afirmación.

Para el análisis de la angustia no carecemos enteramente de preparación. Es cierto que aún queda oscura su conexión ontológica con el miedo. Manifiestamente hay entre ambos una afinidad fenoménica. Indicio de ello es el hecho de que ambos fenómenos quedan ordinariamente indiferenciados y que suele designarse como angustia lo que es miedo y como miedo lo que tiene el carácter de angustia. Intentaremos acercarnos al fenómeno de la angustia por pasos contados.

La caída del Dasein en el uno y en el «mundo» de la ocupación la hemos llamado una «huida» ante sí mismo. Pero no todo retroceder ante..., ni todo dar la espalda a... es necesariamente una huida. El retroceder por miedo ante lo abierto por el miedo, ante lo amenazante, tiene el carácter de la huida. La interpretación del miedo como disposición afectiva hizo ver lo siguiente: el ante-qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos. En la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo. El ante-qué de este retroceder debe tener, en general, el carácter del amenazar; pero eso ante lo que el Dasein retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el Dasein mismo. El ante-qué de este retroceder no puede concebirse como algo «temible», porque lo temible siempre comparece como ente intramundano. La única amenaza «temible», la amenaza descubierta en el miedo, proviene siempre de un ente intramundano.

Por consiguiente, el darse la espalda propio de la caída tampoco es un huir que esté fundado en un miedo ante un ente intramundano. Un carácter de huida así fundado es tanto menos propio del darse la espalda cuanto que éste precisamente se *vuelve hacia* el ente intramundano absorbiéndose en él. *El darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo.*

Para la comprensión de lo que quiere decir aquí la huida cadente del Dasein ante sí mismo, es necesario traer a la memoria el estar-en-el-mundo como constitución fundamental de este ente. *El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal.* ¿Cómo se distingue fenoménicamente



eso de lo que la angustia se angustia, de aquello ante lo que el miedo tiene miedo? El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano. De ahí que por esencia no pueda estar en condición respectiva. La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto «relevantes». Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional-intramundanamente descubierta —de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia—. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva.

Por consiguiente, la angustia tampoco «ve» un determinado «aquí» o «allí» desde el que pudiera acercarse lo amenazante. El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*. La angustia «no sabe» qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, «en ninguna parte» no significa simplemente «nada», sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el «Ahí» —y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento— y, sin embargo, en ninguna parte.

En el ante-qué de la angustia se revela el «no es nada, no está en ninguna parte». La rebeldía del intramundano «nada y en ninguna parte» viene a significar fenoménicamente que *el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el «nada y en ninguna parte» no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad.

Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo. Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: «en realidad no era nada». En efecto, este modo de hablar acierta ónticamente en *lo* que era. El decir cotidiano atañe a un ocuparse y a un hablar de lo a la mano. Aquello ante lo que la angustia se angustia no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Pero esta nada de lo a la mano, que es lo único que el decir cotidiano de la circunspección entiende, no es una nada total. La nada del estar a la mano se funda en el más originario «algo<sup>[313]</sup>»: en el *mundo*. Sin embargo, por esencia éste pertenece ontológicamente al ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. Si, por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*<sup>[314]</sup>.

El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo. No se trata de que primero se prescindiera reflexivamente del ente intramundano y se piense tan sólo el mundo, ante el cual surgiría entonces la angustia, sino que, por el contrario, la angustia como modo de la disposición afectiva, abre inicialmente el *mundo en cuanto mundo*. Sin embargo, esto no significa que en la angustia quede conceptualizada la mundaneidad del mundo.

La angustia no es sólo angustia ante..., sino que, como disposición afectiva, es al mismo tiempo *angustia por...* Aquello por lo que la angustia se angustia no es un *determinado* modo de ser ni una

posibilidad del Dasein. En efecto, la amenaza misma es indeterminada y, por consiguiente, no puede penetrar amenazadoramente hacia este o aquel poder-ser concreto fáctico. Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo. En la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El «mundo» ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el «por» del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento.

La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el-mundo.

Aquello *por lo que* la angustia se angustia se revela como aquello *ante lo que* ella se angustia: el estar-en-el-mundo. La identidad del ante-qué y del por-qué de la angustia se extiende incluso al angustiarse mismo, porque éste, en cuanto disposición afectiva, es un modo fundamental del estar-en-el-mundo. *La identidad existencial del abrir y lo abierto, de tal manera que en este último queda abierto el mundo como mundo y el estar-en en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado, deja en claro que con el fenómeno de la angustia se ha hecho tema de interpretación una disposición afectiva eminente.* Así la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este «solipsismo» existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.

Una vez más, la interpretación y el decir cotidiano del Dasein nos ofrecen la prueba más imparcial de que la angustia, en cuanto disposición afectiva fundamental, tiene esta manera de abrir. Anteriormente se ha dicho que la disposición afectiva manifiesta el modo «como uno está». En la angustia uno se siente «*desazonado*<sup>[315]</sup>». Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del «nada y en ninguna parte» en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero, la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nichtzuhausesein*]. En la primera indicación fenoménica de la constitución fundamental del Dasein, al aclarar el sentido existencial del estar-en a diferencia de la significación categorial del «estar dentro», el estar-en fue caracterizado como un habitar en..., estar familiarizado con<sup>[316]</sup> ... Este carácter del estar-en se hizo luego más concretamente visible por medio de la publicidad cotidiana del uno, que introduce en la cotidianidad media del Dasein, la tranquilizada seguridad de sí mismo, el claro y evidente «estar como en casa» [*Zuhausesein*<sup>[317]</sup>]. En cambio, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el «mundo». La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el «modo» existencial del *no-estar-en-casa* [*Unzu Hause*]. Es lo que se quiere decir al hablar de «desazón» [*«Unheimlichkeit»*].

Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. No huye *ante* un ente intramundano, sino precisamente hacia él, en cuanto ente en el que la ocupación, perdida en el



uno, puede estar en tranquila familiaridad. La huida cadente *hacia* el estar-en-casa de la publicidad es una huida *ante* el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta desazón persigue constantemente al Dasein y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno. Esta amenaza puede muy bien ir fácticamente unida a una plena seguridad y a una carencia de necesidades de la ocupación cotidiana. La angustia puede surgir en las situaciones más anodinas. No necesita siquiera de la oscuridad, de esa oscuridad en la que uno, de ordinario, más fácilmente se desazona. En una forma especial, en la oscuridad no hay «nada» que ver, si bien el mundo *sigue*, justamente, estando «presente», e incluso *con mayor insistencia*.

Cuando interpretamos ontológico-existencialmente la desazón del Dasein como aquella amenaza que lo afecta viniendo desde él mismo, con ello no se afirma que siempre la desazón sea comprendida en este sentido en la angustia fáctica. La manera cotidiana como el Dasein comprende la desazón es el cadente darse la espalda, que «atenúa» el no-estar-en-casa. Pero la cotidianidad de este huir muestra fenoménicamente que la angustia pertenece, como disposición afectiva fundamental, a la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo, constitución que, en cuanto existencial, jamás consiste en un estar-ahí, sino que, también ella misma, es en uno de los modos del Dasein fáctico, es decir, en la disposición afectiva. El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. *El no-estar-en-casa*<sup>[318]</sup> *debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*.

Y sólo porque la angustia determina desde siempre en forma latente el estar-en-el-mundo, puede éste tener miedo, en cuanto es un estar en medio del «mundo» ocupándose de él en una disposición afectiva. Miedo es angustia caída en el «mundo», angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma.

Fácticamente, la mayor parte de las veces el estado de ánimo de la desazón queda también existencialmente incomprendido. Dado el predominio de la caída y de lo público, la «verdadera» angustia es, además, infrecuente. A menudo la angustia está «fisiológicamente» condicionada. Este *factum* es, en su facticidad misma, un problema *ontológico*; no sólo es un problema la averiguación óptica de su causa y de la forma de su decurso. El desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo es posible porque el Dasein se angustia en el fondo de su ser.

Aun menos frecuentes que el hecho existencial de la verdadera angustia son los intentos de interpretar este fenómeno en su fundamental constitución y función ontológico-existencial. Las razones para ello radican, en parte, en la omisión de una analítica existencial del Dasein en cuanto tal y, particularmente, en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva<sup>[319]</sup>. La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para asumir una función metodológica *fundamental* en la analítica existencial. Por el contrario, la infrecuencia del fenómeno es un índice de que el Dasein, pese a quedar habitualmente oculto a sí mismo en su carácter propio, en virtud del estado interpretativo público del uno, puede, sin embargo, ser abierto en forma originaria en esta disposición afectiva fundamental.

Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, estar-en, sí-mismo). Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío<sup>[320]</sup>, se muestran en la

angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra.

¿En qué medida esta interpretación existencial de la angustia ha alcanzado una base fenoménica para responder a la pregunta rectora por el ser de la totalidad del todo estructural del Dasein?

## § 41. El ser del Dasein como cuidado

Si queremos captar ontológicamente la totalidad del todo estructural, deberemos preguntar en primer lugar: el fenómeno de la angustia y lo abierto en ella ¿es capaz de dar, en forma fenoménicamente cooriginaria, el todo del Dasein de modo tal que la mirada que busca la totalidad pueda encontrar su cumplimiento en lo así dado? El conjunto de lo que allí se encuentra puede ser resumido en la siguiente enumeración formal: el angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído<sup>[321]</sup>. Estas determinaciones existenciales no son partes de un *compositum* al que pudiera alguna vez faltarle una de ellas, sino que conforman una trama originaria que constituye la totalidad del todo estructural que se busca. En la unidad de dichas determinaciones del ser del Dasein, este ser puede ser aprehendido en cuanto tal. ¿Cómo deberá caracterizarse esta unidad?

El Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser. El «irle» se ha aclarado en la estructura de ser del comprender en cuanto proyectante estar vuelto hacia el más propio poder-ser. Este poder-ser es aquello por mor de lo cual el Dasein es en cada caso tal como es. El Dasein, en su ser, ya se ha confrontado, cada vez, con una posibilidad de sí mismo. El ser libre *para* el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiidad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia. Pero, estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo. El Dasein ya siempre está «más allá de sí», pero no como un comportarse respecto de otros entes que *no* son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial «irle» la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein<sup>[322]</sup>.

Ahora bien, esta estructura concierne al todo de la constitución del Dasein. El anticiparse-a-sí no es una tendencia aislada en un «sujeto» sin mundo, sino que caracteriza al estar-en-el-mundo. Pero éste, junto con estar entregado a sí mismo, ya está siempre arrojado *en un mundo*. La entrega del Dasein a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia. El anticiparse-a-sí, más plenamente comprendido, significa *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*. Tan pronto como esta estructura esencialmente unitaria ha sido fenoménicamente vista se aclara también lo expuesto más arriba al hacer el análisis de la mundaneidad. El resultado de ese análisis fue que el todo remisional de la significatividad constitutiva de la mundaneidad se «afinca» en un por-mor-de. La trabazón del todo remisional, de los múltiples respectos del «para-algo», con aquello que al Dasein le va, no es la soldadura de un «mundo» de objetos que esté-ahí, con un sujeto. Es, más bien, la expresión fenoménica de la constitución originariamente total del Dasein, cuya totalidad ha quedado ahora explícitamente puesta de relieve como un anticiparse-a-sí-estando-ya-en... Dicho de otra manera: el

existir es siempre existir fáctico. La existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad.

Y a su vez, el fáctico existir del Dasein no sólo es, en general, y de un modo indiferente, un poder-estar-en-el-mundo en condición de arrojado, sino que ya está siempre absorto en el mundo de la ocupación. En este cadente estar en medio de se acusa, explícita o implícitamente, comprendido o no comprendido, el huir ante la desazón que habitualmente queda oculta junto con la angustia latente, porque el carácter público del uno reprime todo lo que no es familiar. En el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo se incluye de modo esencial el cadente *estar en medio de lo* intramundaneamente a la mano de la ocupación.

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [Sorge<sup>[323]</sup>], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación.

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como *ocupación* [Besorgen] el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* [Fürsorge] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo. El estar-en-medio-de es ocupación porque, como modo del estar-en queda determinado por la estructura fundamental de este último, es decir, por el cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser. Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión «cuidado de sí» [«Selbstsorge»], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e.d. cuidado por los otros], sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de.

En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias. El poder-ser es aquello por mor de lo cual el Dasein es en cada caso como fácticamente es. Ahora bien, en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el Dasein *puede* comportarse también *involuntariamente* en relación a sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular. El por-mor-de propio queda sin asumir, el proyecto del poder-ser del sí mismo que-da abandonado a la disposición del uno. En el anticiparse-a-sí, el «sí» mienta, pues, en este caso, el sí-mismo del uno-mismo. También en la impropiedad el Dasein se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del Dasein ante sí mismo muestra todavía *aquella* estructura de ser según la cual a este ente *le va su ser*.

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* «antes», es decir, desde siempre, *en* todo fáctico «comportamiento» y «situación» del Dasein. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento «práctico» sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una «acción política» o un distraerse recreativo. «Teoría» y «praxis» son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado.

Y ésta es la razón por la cual ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos.

La voluntad y el deseo arraigan ontológicamente de un modo necesario en el Dasein como cuidado, y no son simples vivencias ontológicamente indiferentes que tuvieran lugar en una «corriente» enteramente indeterminada en su sentido de ser. Esto no es menos válido para la inclinación y el impulso. También ellos, hasta donde es posible encontrarlos en estado puro en el Dasein, se fundan en el cuidado. Lo cual no excluye que el impulso y la inclinación sean también ontológicamente constitutivos de los entes que sólo «viven». Pero la estructura ontológica fundamental del «vivir» es ya, por sí misma, un problema, y éste sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del Dasein.

El cuidado es ontológicamente «anterior» a estos fenómenos, pero ellos pueden ciertamente ser «descritos» en forma adecuada dentro de ciertos límites, sin que todo el horizonte ontológico haya sido necesariamente aclarado o siquiera conocido. Para la presente investigación ontológico-fundamental, que no pretende elaborar una ontología completa y temática del Dasein, ni menos una concreta antropología, baste con una referencia al modo como estos fenómenos están existencialmente fundados en el cuidado.

El poder-ser por mor del cual el Dasein es, tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo. Ese poder-ser implica, pues, ontológicamente, una relación con el ente intramundano. El cuidado es siempre, bien sea tan sólo privativamente, ocupación y solicitud. En el querer, un ente ya comprendido, es decir, proyectado en su posibilidad, es tomado como un ente del que hay que ocuparse o, correlativamente, al que hay que llevar a su ser por medio de la solicitud. *Por eso*, al querer le pertenece siempre algo querido, que ya se ha determinado desde un por-mor-de. Los momentos constitutivos de la posibilidad ontológica del querer son pues los siguientes: la previa aperturidad del por-mor-de en general (anticiparse-a-sí), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el donde del ya-estar) y el proyectarse comprensor hacia un poder-ser relativo a una posibilidad del ente «querido». A través del fenómeno del querer asoma la subyacente totalidad del cuidado.

En cuanto fáctico, el proyectarse comprensor del Dasein ya está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, y lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno. Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer. Esta nivelación de las posibilidades del Dasein a lo inmediatamente disponible en la cotidianidad lleva a cabo, al mismo tiempo, una reducción de lo posible en cuanto posible. La cotidianidad media del ocuparse se vuelve ciega respecto de la posibilidad y se aquieta en lo meramente «real». Esta quietud no excluye una intensa actividad en el ocuparse, sino que la suscita. Lo querido no son, en este caso, nuevas y positivas posibilidades, sino que «tácticamente» lo disponible es modificado de tal manera que surja la apariencia de que sucede algo.

No obstante, el aquietado «querer» regido por el uno no equivale a una extinción del estar vuelto hacia el poder-ser, sino que es sólo una modificación del mismo. El estar vuelto hacia las posibilidades se revela entonces, ordinariamente, como un mero *desear*. En el deseo, el Dasein proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni

quiera se piensa ni espera que se cumplan. Por el contrario: el predominio del anticiparse-a-sí en la modalidad del mero deseo lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediamente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer. El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a *añorar* las posibilidades. Esta añoranza *cierra* las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el «mundo real». El deseo pre-supone ontológicamente el cuidado.

En la añoranza el ya-estar-en-medio-de... tiene la primacía. El anticiparse-a-sí-estando-ya-en... queda correspondientemente modificado. La añoranza cadente revela la *inclinación [Hang]* del Dasein a ser «vivido» por el mundo en el que cada vez está siendo. La inclinación muestra el carácter de la salida en busca de algo.

[*Aussein auf...*]. El anticiparse-a-sí se ha perdido en un «tan-sólo-siempre-ya-en-medio-de...» El «hacia-algo» de la inclinación es un dejarse arrastrar por aquello que la inclinación añora. Cuando el Dasein se deja absorber por una inclinación, lo que propiamente ocurre no es que sólo se dé una inclinación, sino que la estructura entera del cuidado queda modificada. Enceguecido, el Dasein pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades.

Por el contrario, el *impulso* «a vivir» es un «hacia» que tiene en sí mismo la fuerza propulsora. Es un «hacia allá a toda costa». El impulso procura reprimir otras posibilidades. También aquí el anticiparse-a-sí es impropio, aunque la fuerza invasora del impulso provenga del mismo que lo experimenta. El impulso puede atropellar la disposición afectiva y el comprender. Pero el Dasein no es entonces, ni jamás, un «mero impulso» al que pudieran sobrevenirle de vez en cuando comportamientos de control y dirección, sino que, en cuanto modificación del estar-en-el-mundo en su integridad, el Dasein impulsivo es desde siempre cuidado.

En el impulso puro, el cuidado no ha quedado todavía liberado, si bien es él quien hace ontológicamente posible que el Dasein esté propulsado desde sí mismo. En la inclinación, en cambio, el cuidado está siempre atado. Inclinación e impulso son posibilidades enraizadas en la condición de arrojado del Dasein. El impulso «a vivir» no puede ser aniquilado, la inclinación a ser «vivido» por el mundo no puede ser extirpada. Pero ambos, en cuanto y sólo en cuanto se fundan ontológicamente en el cuidado, pueden ser modificados óntico-existentivamente por éste en tanto que propio.

El término «cuidado» mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, *no* es *simple* en su estructura. La totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado no puede ser reducida a un «elemento» óntico «primordial», así como el ser tampoco puede «ser explicado» por los entes. Al término de esta investigación podrá verse que la idea del ser en general no es más «simple» que el ser del Dasein. La definición del cuidado como anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-de muestra con claridad que incluso este fenómeno se halla estructuralmente *articulado* en sí mismo. Pero, ¿no es esto un indicio fenoménico de la necesidad de seguir examinando la cuestión ontológica hasta sacar a luz un fenómeno *aun más originario*, que sirva de fundamento ontológico a la unidad y totalidad de la multiplicidad estructural del cuidado? Antes que la investigación examine este problema, se requiere una apropiación retrospectiva más rigurosa de lo interpretado hasta aquí, con vistas a la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general. Pero antes aun será necesario mostrar que lo ontológicamente «nuevo» de esta interpretación es ónticamente muy antiguo. La explicación del ser del Dasein como cuidado no fuerza

al Dasein a entrar en una idea previamente pensada, sino que conceptualiza existencialmente algo que ya está óntico-existentivamente abierto.

## § 42. Confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein

En las interpretaciones precedentes, que llevaron finalmente a la exposición del cuidado como ser del Dasein, lo importante era alcanzar los fundamentos *ontológicos* adecuados para el ente que somos nosotros mismos y que llamamos «hombre». Para ello fue necesario que desde el comienzo nuestro análisis se apartara de la dirección tradicional pero ontológicamente confusa y principalmente cuestionable, representada por la definición usual del hombre. Si se la mide por ésta, la interpretación ontológico-existencial podrá parecer extraña, especialmente si el «cuidado» se entiende, de un modo puramente óntico, como «preocupación» y «aflicción». Por esta razón será oportuno aducir ahora un testimonio preontológico, aunque su fuerza demostrativa sea «solamente histórica».

Tengamos, sin embargo, presente que en este testimonio, el Dasein se expresa acerca de sí mismo en forma originaria, sin estar determinado por interpretaciones teoréticas, y sin proponérselas. Tengamos también en cuenta que el ser del Dasein está caracterizado por la historicidad, si bien este punto deberá ser primero ontológicamente demostrado. Si el Dasein es «histórico» en el fondo de su ser, un decir que viene de su historia y que a ella retorna y que, además, es *anterior a* toda ciencia, cobra un peso particular, aunque no puramente ontológico. La comprensión del ser ínsita en el Dasein mismo se expresa preontológicamente. El testimonio citado más adelante servirá para aclarar que la interpretación existencial no es una invención, sino que, en cuanto «construcción» ontológica, tiene un fundamento y, en este fundamento, el bosquejo de sus rasgos elementales.

La siguiente autointerpretación del Dasein como «cuidado» está formulada en una antigua fábula<sup>[324]</sup>:

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum  
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.  
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.  
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.  
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,  
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat.  
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul  
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.  
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:  
‘tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,  
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,  
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit,  
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,  
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo’.

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,



En el orden de las conexiones ontológicas de fundamentación y de la posibilidad de una justificación categorial y existencial, *la realidad queda remitida al fenómeno del cuidado*. Pero que la realidad se funde ontológicamente en el ser del Dasein no puede significar que lo real sólo pueda ser lo que él es en sí mismo, únicamente si existe y mientras exista el Dasein.

Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, «hay» ser. Si el Dasein no existe, la «independencia» tampoco «es», ni tampoco «es» el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo.

La recién caracterizada dependencia del ser —no de los entes— respecto de la comprensión del ser, es decir, la dependencia de la realidad —no de lo real— respecto del cuidado, preserva la ulterior analítica del Dasein de una interpretación no crítica, aunque siempre asediante, en la que el Dasein es comprendido siguiendo el hilo conductor de la idea de realidad. Tan sólo la orientación en la existencialidad ontológicamente interpretada en forma *positiva* ofrece la garantía de que en el curso efectivo del análisis de la «conciencia» o de la «vida», no se deslice subrepticamente un sentido de realidad, aunque sólo fuere indiferente.

Que el ente que tiene el modo de ser del Dasein no pueda ser concebido desde la realidad y la sustancialidad, lo hemos expresado por medio de la siguiente tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*<sup>[351]</sup>. La interpretación de la existencialidad como cuidado y el deslinde de este último respecto de la realidad, no significa empero el fin de la analítica existencial, sino que hace tan sólo aparecer más vivamente el entrelazamiento de los problemas que surgen en conexión con la pregunta por el ser y sus posibles modos, y con la pregunta por el sentido de estas modalizaciones: tan sólo si la comprensión del ser es, se hace accesible el ente en cuanto ente; tan sólo si un ente que tiene el modo de ser del Dasein es, la comprensión del ser es posible como ente.

## § 44. Dasein, aperturidad y verdad

La filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser<sup>[352]</sup>. El primer descubrimiento del ser del ente, hecho por Parménides, «identifica» el ser con la comprensión aprehensora del ser: το γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι<sup>[353]</sup>. Aristóteles, en su bosquejo de la historia del descubrimiento de las ἀρχαί<sup>[354]</sup>, hace notar que los filósofos que lo precedieron, guiados por «las cosas mismas», se vieron forzados a seguir indagando: αὐτό το πρᾶγμα ὁδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν<sup>[355]</sup>. El mismo hecho lo describe también con las siguientes palabras: αναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις<sup>[356]</sup>, se vio forzado (Parménides) a seguir lo que se mostraba en sí mismo. En otro pasaje se dice: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας αναγκαζόμενοι<sup>[357]</sup>, investigaban forzados por la «verdad» misma. Aristóteles caracteriza esta investigación como un φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας<sup>[358]</sup> como un «filosofar» acerca de la «verdad», o también como un ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας<sup>[359]</sup>, como un hacer-ver mostrativo que apunta a la «verdad» y se mueve dentro de su ámbito. La filosofía misma es determinada como ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας<sup>[360]</sup>, como una ciencia de la «verdad». Pero, a la vez, es



caracterizada como ἐπιστήμη, η θεωρεῖ το ον η ον<sup>[361]</sup>, como una ciencia que contempla al ente en cuanto ente, es decir, desde el punto de vista de su ser.

¿Qué significa aquí investigar acerca de la «verdad», ciencia de la «verdad»? ¿Se convierte la «verdad» en tema de esta investigación, en el sentido de una teoría del conocimiento o de una teoría del juicio? Manifiestamente no, porque «verdad» significa lo mismo que «cosa», que «aquello que se muestra en sí mismo». Pero entonces, ¿qué significa la expresión «verdad», si puede usarse como término para designar el «ente» y el «ser»?

Pero si la *verdad* está con pleno derecho en una conexión originaria con el *ser*, entonces el fenómeno de la verdad entra en el ámbito<sup>[362]</sup> de la problemática de la ontología fundamental. Pero entonces, ¿no tendrá que comparecer este fenómeno también en la etapa preparatoria del análisis fundamental de la analítica del Dasein? ¿En qué conexión óntico-ontológica está la «verdad» con el Dasein y con esa determinación óntica del Dasein que nosotros llamamos comprensión del ser? ¿Es posible mostrar, a partir de la comprensión del ser, la razón por la cual el ser va necesariamente junto con la verdad, y ésta con aquél?

Son preguntas que no se pueden soslayar. Y puesto que el ser efectivamente «va junto» con la verdad, el fenómeno de la verdad ya ha sido tratado en los análisis precedentes, aunque no en forma explícita ni bajo este nombre. Pero ahora, con vistas a la profundización del problema del ser, deberemos delimitar explícitamente el fenómeno de la verdad y precisar los problemas que él implica. Para tal fin no será suficiente resumir los resultados de los anteriores análisis, sino que la investigación deberá tomar un nuevo punto de partida<sup>[363]</sup>.

El análisis partirá del *concepto tradicional de verdad* y procurará poner al descubierto sus fundamentos ontológicos (a). Desde esos fundamentos se tornará visible el fenómeno *originario* de la verdad. A partir del fenómeno originario de la verdad será posible mostrar el *carácter derivado* del concepto tradicional de verdad (b). Esta investigación dejará en claro que la pregunta por la «esencia» de la verdad necesariamente implica también la pregunta por el *modo de ser* de la verdad. A una con ello, se esclarecerá el sentido ontológico de la afirmación de que «hay verdad» y el tipo de necesidad que «nos obliga a suponer» que «hay» verdad (c).

## a) El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos

Tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su primera definición: 1. El «lugar» de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la «concordancia» del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como «concordancia».

No nos proponemos hacer aquí una historia del concepto de verdad, historia que sólo podría presentarse sobre la base de una historia de la ontología. Algunas particulares referencias a cosas conocidas servirán para introducir las consideraciones analíticas.

Aristóteles dice: παθήματα της ψυχής των πραγμάτων ομοιώματα<sup>[364]</sup>, las «vivencias» del alma, los νοήματα («representaciones»), son adecuaciones de las cosas<sup>[365]</sup>. Esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad, contribuyó a desarrollar la

ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. S. Tomás de Aquino<sup>[366]</sup>, que para su definición remite a Avicena, quien, por su parte, la tomó del *Libro de las Definiciones* de Isaac Israelis (siglo X), usa también los términos de *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio*.

En el siglo XIX la teoría neokantiana del conocimiento estigmatizó con frecuencia esta definición de la verdad como expresión de un realismo ingenuo y metodológicamente retrasado, declarándola incompatible con un cuestionamiento que haya pasado por la «revolución copernicana» de Kant. Se olvida que, como ya Brentano lo hizo notar, el mismo Kant se atiene a este concepto de verdad, hasta el punto de que ni siquiera lo somete a discusión: «La antigua y célebre cuestión con la que se pretendía poner en apuro a los lógicos... es la siguiente: ¿*Qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto se admite y se da por supuesta aquí.»<sup>[367]</sup>

«Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, este objeto deberá, por esto mismo, distinguirse de los otros; porque un conocimiento que no concuerda con el objeto al que se refiere es falso, aun cuando contenga algo que pueda valer de otros objetos<sup>[368]</sup>». Y en la introducción a la *Dialéctica trascendental* dice Kant: «La verdad o la apariencia no están en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio que recae sobre él en cuanto pensado<sup>[369]</sup>».

Sin duda, la caracterización de la verdad como «concordancia», *adaequatio*, ὁμοίωσις, es muy general y vacía. Pero alguna justificación habrá de tener cuando se mantiene a pesar de las más heterogéneas interpretaciones del conocimiento, que es el soporte de este importante predicado. Preguntamos ahora por los fundamentos de esta «relación». ¿*Qué es lo que en este todo relacional adaequatio intellectus et rei queda tácitamente com-puesto? ¿Qué carácter ontológico tiene lo compuesto mismo?*

¿Qué quiere decir, en general, el término «concordancia»? La concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de una relación de algo a algo. Toda concordancia, y por ende también la «verdad», es una relación. Pero no toda relación es concordancia. Un signo apunta *hacia* lo señalado. El señalar es una relación, pero no una concordancia del signo con lo señalado. Pero manifiestamente, tampoco toda concordancia mienta algo así como la *convenientia* de la que se habla en la definición de verdad. El número 6 concuerda con 16 - 10. Los números concuerdan, son iguales, en lo que respecta al cuánto. La igualdad es *una* forma de concordancia. A esta última le pertenece estructuralmente algo así como un «respecto a». ¿Con respecto a qué concuerdan los términos relacionados en la *adaequatio*? En la aclaración de la «relación de verdad» hay que atender también a la particularidad de los miembros de la relación. ¿Con respecto a qué concuerdan el *intellectus* y la *res*? ¿Ofrecen ellos en su modo de ser y en su contenido esencial, algo con respecto a lo cual puedan concordar? Y si la igualdad es imposible en razón de la falta de homogeneidad de ambos, ¿serán entonces (el *intellectus* y la *res*) quizás semejantes? Ahora bien, el conocimiento debe, ciertamente, «dar» la cosa *tal como* ella es. La «concordancia» tiene el carácter relacional de un «tal-como». ¿De qué manera es posible esta relación como relación entre el *intellectus* y la *res*? A partir de estas preguntas se deja ver que para aclarar la estructura de la verdad no basta simplemente con suponer este todo relacional, sino que es necesario preguntar hacia atrás, hacia el contexto ontológico que sustenta este todo en cuanto tal.

¿Será necesario para ello desarrollar la problemática, propia de una teoría del conocimiento, de

la relación sujeto-objeto, o podrá limitarse el análisis a la interpretación de la «conciencia inmanente de la verdad», permaneciendo así «dentro de la esfera» del sujeto? Según la opinión general, verdadero es el conocimiento. Ahora bien, el conocimiento consiste en juzgar. En el juicio es necesario establecer la siguiente distinción: el acto de juzgar, en cuanto proceso psíquico *real*, y lo juzgado, como contenido *ideal*. De éste se dice que es «verdadero». En cambio, el proceso psíquico real está presente o no lo está. Por consiguiente, lo que está en la relación de concordancia es el contenido ideal del juicio y, por ende, esta relación afecta a la conexión entre el contenido ideal del juicio y la cosa real, como aquello *acerca de lo cual* se juzga. ¿Es la concordancia, por su modo de ser, real o ideal, o ninguna de estas dos cosas? ¿Cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí? Porque, sin lugar a dudas, debe haberla, y en el juzgar fáctico no sólo debe haberla entre el contenido del juicio y el objeto real, sino también entre el contenido ideal y la ejecución real del juicio; ¿y no deberá darse aquí —evidentemente— en forma más íntima?

¿O no es acaso lícito preguntar por el sentido ontológico de la relación entre lo real y lo ideal (la μέθεξις)? Pero, la relación debe tener una *cierta subsistencia* [soll bestehen<sup>[370]</sup>]. ¿Qué significa ontológicamente subsistencia [Bestand]?

¿Qué podría oponerse a la legitimidad de esta cuestión? ¿Es un azar que este problema no se haya movido de su sitio desde hace más de dos milenios? ¿No se encontrará la tergiversación del problema ya en su planteamiento inicial, en la separación —no aclarada ontológicamente— de lo real y lo ideal?

Y si se toma en consideración el acto «efectivo» de juzgar acerca de lo juzgado, ¿no será injustificada la separación de la ejecución real y el contenido ideal? ¿No se nos parte la realidad efectiva del conocimiento y del juicio en dos maneras de ser o «estratos» cuya recomposición no logra jamás acertar en el modo de ser del conocimiento? ¿No tiene razón el psicologismo cuando se cierra frente a esta separación, aunque él tampoco aclara ontológicamente el modo de ser del acto que piensa lo pensado, ni lo conoce siquiera como problema?

El recurso a la distinción entre la ejecución del juicio y el contenido del juicio no contribuye a la solución del problema del modo de ser de la *adaequatio*, sino que solamente pone de manifiesto que la aclaración del modo de ser del conocimiento mismo se torna ineludible. El análisis requerido para esto deberá esforzarse en poner al mismo tiempo ante la mirada el fenómeno de la verdad que es característico del conocimiento. ¿Cuándo se hace la verdad fenoménicamente explícita en el conocimiento mismo? Se hace fenoménicamente explícita cuando el conocimiento se acredita *como verdadero*<sup>[371]</sup>. La autoacreditación le da al conocimiento la seguridad de estar en la verdad. Por consiguiente, la relación de concordancia se volverá visible dentro del contexto fenoménico de la evidenciación.

Supongamos que alguien, de espaldas a la pared, formula el siguiente juicio verdadero: «El cuadro que cuelga en la pared está torcido». Este enunciado se evidencia cuando el que lo enuncia se vuelve hacia la pared y percibe en ella el cuadro torcido. ¿Qué es lo evidenciado en esta evidenciación? ¿Cuál es el sentido de la confirmación del enunciado? ¿Se constata acaso una concordancia del «conocimiento» o de lo «conocido» con la cosa que está en la pared? Sí y no; ello depende de si se interpreta en forma fenoménicamente adecuada la expresión «lo conocido». ¿A qué está referido el enunciante cuando hace su juicio sin percibir el cuadro, sino «tan sólo representándoselo»? ¿A «representaciones» acaso? Ciertamente que no, si representación significa

aquí el acto de representarse algo, en cuanto proceso psíquico. Tampoco está referido a representaciones en el sentido de lo representado, si por ello se entiende una «imagen» de la cosa real que está en la pared. Por el contrario, el enunciado «meramente representativo» está referido —en virtud de su sentido más propio— al cuadro real en la pared. Éste y no otra cosa es lo mentado. Toda interpretación que interponga aquí cualquier otra cosa, a la que el enunciado meramente representativo hubiera de referirse, adultera el contenido fenoménico acerca de aquello sobre lo cual recae el enunciado. El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la percepción? Tan sólo esto: *que* lo que percibo *es* el mismo ente al que se refería el enunciado. Se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado. En el proceso evidenciante el conocer queda referido únicamente al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que *él* es en mismidad tal como el enunciado *lo* muestra y descubre. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* a la cosa real. Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aun de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de «contenidos de conciencia» entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *el* en el *cómo* de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra *como el mismo*. *Comprobación* significa lo siguiente: *mostrarse del ente en mismidad*<sup>[372]</sup>. La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente. Esto sólo es posible si el conocimiento enunciator y autocomprobatorio es, por su propio sentido ontológico, un *estar vuelto descubridor hacia* el ente real mismo.

Que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, «hace ver» (ἀπόφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).

A su vez, el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad. Este último deberá ser examinado ahora más a fondo.

## **b) El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de verdad**

Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor. ¿Pero no es ésta una definición extremadamente arbitraria de la verdad? Con determinaciones conceptuales tan forzadas claro está que puede lograrse eliminar del concepto de verdad la idea de la concordancia. Este dudoso logro ¿no tendrá que pagarse reduciendo a nada la antigua y «buena» tradición? Pero la definición aparentemente *arbitraria* sólo contiene la *necesaria* interpretación de lo que la más remota tradición de la filosofía antigua ya barruntó en sus orígenes y comprendió al mismo tiempo de un modo prefenomenológico. El ser-verdadero del Λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀπόφαίνεσθαι: un

hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento. La ἀλήθεια, que en los textos arriba citados es identificada por Aristóteles con el πράγμα y los φαινόμενα, significa las «cosas mismas», aquello que se muestra, *el ente en el cómo de su estar al descubierto*. ¿Y será acaso un azar el hecho de que en uno de los fragmentos de Heráclito<sup>[373]</sup> —los documentos filosóficos *más antiguos* que tratan *explícitamente* del Λόγος— trasluzca el fenómeno de la verdad recién expuesto, es decir, la verdad en el sentido del estar al descubierto (no-ocultación)? Al Λόγος y a aquel que lo dice y comprende, Heráclito contrapone los que carecen de comprensión. El Λόγος es φράζων οκως έχει, dice cómo se comporta el ente. En cambio, para los que no comprenden, queda oculto, Λανθάνει, lo que hacen; ἐπιλανθάνονται, ellos olvidan, es decir, vuelve a hundírseles en el ocultamiento. Por consiguiente, al Λόγος le es inherente la no-ocultación, la ἀλήθεια. La traducción de este vocablo por la palabra «verdad» y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teóricas de esta expresión, encubren el sentido de la comprensión prefilosófica que subyacía para los griegos «como cosa obvia» en el uso del término ἀλήθεια.

El recurso a este tipo de pruebas documentales deberá cuidarse de no caer en una desenfrenada mística de la palabra; sin embargo, forma parte, en definitiva, del quehacer de la filosofía preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein, impidiendo su nivelación por el entendimiento común a un plano de incomprendibilidad, que a su vez opera como fuente de pseudoproblemas.

Lo que anteriormente<sup>[374]</sup>, en una interpretación en cierto modo dogmática, se expuso acerca del Λόγος y la ἀλήθεια, ha recibido ahora su justificación fenoménica. La «definición» de la verdad que hemos propuesto no es un *repudio*<sup>[375]</sup> de la tradición, sino su *apropiación* originaria, y lo será más claramente aun si se logra demostrar qué y cómo la teoría filosófica tenía que llegar a la idea de la concordancia en virtud del fenómeno originario de la verdad.

La «definición» de la verdad como un estar al descubierto y ser-descubridor tampoco es la mera aclaración de una palabra, sino que surge del análisis de aquellos comportamientos del Dasein que solemos llamar en primera instancia «verdaderos».

Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein. Aquello que hace posible este descubrir mismo necesariamente deberá ser llamado «verdadero» en un sentido más originario. *Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno más originario de la verdad*.

Descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Éstos llegan a ser lo descubierto. Son «verdaderos» en un segundo sentido. Primariamente «verdadero», es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto).

El análisis de la mundaneidad del mundo y del ente intramundano que se hizo más arriba ha mostrado, sin embargo, lo siguiente: el estar al descubierto del ente intramundano *se funda* en la aperturidad del mundo. Ahora bien, la aperturidad es el modo fundamental como el Dasein es su Ahí. La aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí-mismo. La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* —estando ya en un mundo— en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del Dasein. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad. Lo mostrado más arriba respecto de



la constitución existencial del Ahí<sup>[376]</sup> y en relación al ser cotidiano del Ahí<sup>[377]</sup> no se refería sino al fenómeno más originario de la verdad. En tanto que el Dasein es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente «verdadero». *El Dasein es «en la verdad»*. Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado «en toda la verdad», sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio.

Recogiendo lo que ya hemos alcanzado, se puede formular el sentido existencial plenario de la proposición «el Dasein es en la verdad» por medio de las siguientes precisiones:

1. A la constitución de ser del Dasein le pertenece esencialmente la *aperturidad en general*. Ésta abarca el todo de aquella estructura de ser que ha sido explicitada por medio del fenómeno del cuidado. Al cuidado le pertenece no sólo el estar-en-el-mundo, sino también el estar en medio de los entes intramundanos. Cooriginario con el ser del Dasein y su aperturidad es el estar al descubierto de los entes intramundanos.

2. A la constitución de ser del Dasein le pertenece, como *constitutivum* de su aperturidad, la *condición de arrojado*. En esta última se revela que el Dasein, en cuanto mío y en cuanto éste [concretísimo], ya está cada vez en un determinado mundo y en medio de un determinado círculo de determinados entes intramundanos. La aperturidad es esencialmente fáctica.

3. A la constitución de ser del Dasein le pertenece el *proyecto*: el aperiente estar vuelto hacia su poder ser. El Dasein, en cuanto comprensor, *puede* comprenderse desde «el mundo» y los otros, o desde su más propio poder-ser. Esta última posibilidad implica que el Dasein se abre para sí mismo en y como el más propio poder-ser. Esta aperturidad *propia* muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad. La aperturidad más originaria, vale decir, la más propia, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*. Ésta alcanzará su determinación ontológico-existencial dentro del contexto de un análisis de la propiedad del Dasein.

4. A la constitución de ser del Dasein le pertenece la *caída*. Inmediata y regularmente el Dasein está perdido en su «mundo». El comprender en tanto que proyectarse hacia las posibilidades de ser, se ha emplazado allí. El absorberse en el uno significa el dominio del estado interpretativo público. Lo descubierto y lo abierto lo está en el modo del disimulo y de la obstrucción que resultan de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. El estar vuelto hacia el ente no ha desaparecido, pero está desarraigado. El ente no queda enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra —pero en el modo de la apariencia—. Parejamente, lo ya antes descubierto vuelve a hundirse en el disimulo y el ocultamiento. *A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la «no verdad»*. Este término, al igual que el de la «caída», se usa aquí en un sentido ontológico. Toda «valoración» óntica negativa debe ser excluida cuando se lo usa en este sentido analítico-existencial. A la *facticidad* del Dasein son inherentes la obstrucción y el encubrimiento. El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición «el Dasein está en la verdad» implica cooriginariamente que «el Dasein está en la no-verdad». Pero tan sólo en la medida en que el Dasein está abierto, también está cerrado; y sólo en la medida en que con el Dasein ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda —en cuanto es algo que puede comparecer intramundaneamente— encubierto (oculto) o disimulado.

De ahí que el Dasein tenga también la esencial necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, *en lucha contra* la apariencia y la disimulación, y la de asegurarse siempre de nuevo del estar al descubierto. Y, más aún, ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo

ocultamiento, sino, más bien, a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia. El ente tiene el aspecto de..., es decir, ya está en cierto modo al descubierto, pero en forma disimulada.

La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada al ente. El ente es arrancado al ocultamiento. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un *robo*. ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión *privativa* (ἀ-λήθεια)? ¿No se acusa en este modo de expresarse del Dasein una comprensión originaria de su propio ser, que es sin embargo tan sólo una comprensión preontológica del hecho de que el estar-en-la-no-verdad constituye una determinación esencial del estar-en-el-mundo?

Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el Dasein ya está siempre en la verdad y en la no-verdad. El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el κρίνειν Λόγω, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos<sup>[378]</sup>.

La condición ontológico-existencial para la determinación del estar-en-el-mundo por la verdad y la no-verdad se encuentra en *esa* constitución de ser del Dasein<sup>[379]</sup> que hemos caracterizado como el *proyecto arrojado*. Ella es un momento constitutivo de la estructura del cuidado.

El resultado de la interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad ha sido el siguiente: 1. Verdad, en el sentido más originario, es la aperturidad del Dasein, aperturidad a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. 2. El Dasein está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad.

Estas afirmaciones sólo podrán volverse plenamente comprensibles dentro del horizonte de la interpretación tradicional del fenómeno de la verdad<sup>[380]</sup>, si se logra mostrar 1. que la verdad, entendida como concordancia, tiene su origen en la aperturidad, y que lo tiene en virtud de una determinada modificación; 2. que el modo mismo de ser de la aperturidad lleva a que aparezca en primer lugar ante la mirada su modificación derivada y que ésta dirija la explicación teórica de la estructura de la verdad.

El enunciado y la estructura del enunciado, vale decir, el «en cuanto» apofántico, están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación, esto es, en el «en cuanto» hermenéutico, y, más originariamente aún, en el comprender y en la aperturidad del Dasein. Ahora bien, la verdad es considerada usualmente como un carácter distintivo del enunciado así derivado. De este modo, las raíces de la verdad del enunciado remontan hasta la aperturidad del comprender<sup>[381]</sup>. Más allá de esta mera indicación de la procedencia de la verdad del enunciado, será necesario mostrar ahora *en forma explícita* el carácter derivado del fenómeno de la *concordancia*.

El estar en medio del ente intramundano —el ocuparse— es descubridor. Pero, a la aperturidad del Dasein le pertenece esencialmente el discurso<sup>[382]</sup>. El Dasein se expresa a *sí mismo* —en cuanto descubridoramente vuelto hacia el ente. Y en cuanto tal, en el enunciado, el Dasein se expresa a sí mismo acerca del ente descubierto. El enunciado comunica el ente en el cómo de su estar al descubierto. El Dasein que recibe esta comunicación se pone a sí mismo (al percibirla) en el descubridor estar vuelto hacia el ente del que se habla. El enunciado expresado contiene, en aquello «acerca de lo cual» habla, el estar al descubierto del ente. Este estar al descubierto se conserva en lo expresado. Lo expresado se convierte, de alguna manera, en un ente a la mano dentro del mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir a otros. En virtud de la conservación del estar al descubierto, lo expresado, que ahora está a la mano, tiene en sí mismo una relación con el ente acerca del cual él es



un enunciado. El estar al descubierto es siempre un estar al descubierto de... También en el hablar repetidor el Dasein llega a estar vuelto hacia el ente mismo del que habla. Pero está y se considera dispensado de una originaria reejecución del acto descubridor de ese ente.

El Dasein no necesita colocarse ante el ente mismo en una experiencia «originaria», y, sin embargo, su ser queda vuelto hacia ese ente. El Dasein no se apropia del estar al descubierto [del ente] mediante un acto propio de descubrimiento, sino que, en amplia medida, se apropia de él oyendo decir lo que se dice. El absorberse en lo dicho pertenece al modo de ser del uno. Lo expresado, en cuanto tal, se hace cargo del estar vuelto hacia el ente descubierto en el enunciado. Pero si este ente ha de ser objeto de una apropiación explícita en su estar al descubierto, entonces el enunciado deberá evidenciarse como descubridor. Pero el enunciado que ha sido expresado es un ente a la mano, y lo es de tal manera que, en cuanto conserva en sí el estar al descubierto, tiene en sí mismo una relación con el ente descubierto. La evidenciación de su ser-descubridor significa ahora: evidenciación de la relación que tiene *con* el ente el enunciado que conserva el estar al descubierto. El enunciado es un ente a la mano. El ente con el que él, en cuanto descubridor, guarda relación, es un ente intramundano a la mano, o, correlativamente, un ente que está-ahí. La relación misma se presenta de esta manera como estando-ahí. Pero la relación consiste en que el estar al descubierto que se conserva en el enunciado es siempre un estar al descubierto de. El juicio «contiene algo que vale de los objetos» (Kant). Pero, la relación misma, al transmutarse en una relación entre cosas que están-ahí, cobra ahora el carácter de un estar-ahí. El estar al descubierto de se convierte en la conformidad que está-ahí de un ente que está-ahí (el enunciado expresado) *con* un ente que está-ahí (el ente del que se habla). Y si se considera la conformidad solamente como una relación entre entes que están-ahí, es decir, si el modo de ser de los miembros de la relación es comprendido indiferenciadamente como un mero estar-ahí, entonces la relación se muestra como la concordancia simplemente presente de dos entes que están-ahí.

Cuando el enunciado ha sido expresado, el estar al descubierto del ente cobra el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo. Ahora bien, en la medida en que en el estar al descubierto, en *cuanto es un estar al descubierto de...* persiste una relación a algo que está-ahí, el estar al descubierto (verdad) se convierte a su vez, en una relación que está-ahí entre entes que están-ahí (intellectus y res).

El fenómeno existencial del estar al descubierto, fundado en la aperturidad del Dasein, se convierte en una propiedad simplemente presente, que aún lleva consigo un carácter relacional y que en cuanto tal, queda dislocada en una relación entre cosas que están-ahí. La verdad como aperturidad y como estar vuelto descubridor hacia el ente descubierto, se ha convertido en verdad entendida como concordancia entre entes que están-ahí dentro del mundo. Con ello queda demostrado el carácter ontológicamente derivado del concepto tradicional de verdad.

Sin embargo, lo que en el orden de las conexiones de fundamentación ontológico-existenciales es lo último, pasa óptica y fácticamente por ser lo primero y más inmediato. Pero la necesidad de este *factum* se funda, a su vez, en el modo de ser del Dasein mismo. Absorbiéndose en los quehaceres de la ocupación, el Dasein se comprende desde lo que comparece dentro del mundo. El estar al descubierto que forma parte del descubrir es algo que, dentro del mundo, encontramos inmediatamente en lo expresado. Pero no es sólo la verdad lo que comparece como algo que está-ahí, sino que, de un modo general, la comprensión del ser comprende todo ente, en primer lugar, como estando-ahí. La reflexión ontológica inmediata sobre la «verdad» que primero comparece ópticamente comprende, a su vez, el λόγος (enunciado) como un λόγος τινός (enunciado sobre...,

estar al descubierto de...), pero interpreta este fenómeno como algo que está-ahí y en función de su posible estar-ahí. Pero, dado que ese estar-ahí es identificado con el sentido del ser en general, no *puede* siquiera surgir la pregunta si acaso este modo de ser de la verdad, y la estructura con que ella se presenta en primer lugar, son o no originarios. *Es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el Dasein y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad.*

Pero, a la vez, no se debe pasar por alto que entre los mismos griegos, que fueron los primeros que desarrollaron en forma científica esta comprensión inmediata del ser e impusieron su dominio, estaba también viva la comprensión originaria aunque preontológica de la verdad, y que ella se hacía valer —por lo menos en Aristóteles— incluso en contra del encubrimiento implícito en su ontología<sup>[383]</sup>. Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el «lugar» originario de la verdad sea el juicio. Dice, más bien, que el λόγος es la forma de ser del Dasein que puede ser *tanto* descubridora como encubridora. Esta *doble posibilidad* es lo que hay de característico en el ser-verdadero del Λόγος; el Λόγος es el comportamiento que *puede también encubrir*. Y como Aristóteles nunca sostuvo dicha tesis, tampoco pudo hallarse en condición de «extender» el concepto de verdad desde el Λόγος hacia el puro νοεῖν. La «verdad» de αἴσθησις y de la visión de las «ideas» es el descubrimiento originario. Y tan sólo porque la νόησις descubre de una manera primaria, también el Λόγος puede tener, en cuanto διανοεῖν, una función descubridora.

La tesis según la cual el «lugar» genuino de la verdad es el juicio, no sólo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no sólo no es el «lugar» primario de la verdad, sino que, *al revés*, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la *aperturidad* del Dasein. La «verdad» más originaria es el «lugar» del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores).

La verdad, entendida en su sentido más originario, pertenece a la constitución fundamental del Dasein. El término verdad designa un existencial. Pero con esto queda ya bosquejada la respuesta a la pregunta por el modo de ser de la verdad y por el sentido que tiene la necesidad de presuponer que «hay verdad».

### **c) El modo de ser de la verdad y la presuposición de la verdad**

El Dasein, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. «Hay» verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el Dasein es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, sólo son verdaderos mientras el Dasein es. Antes que hubiera algún Dasein y después que ya no haya ningún Dasein, no había ni habrá ninguna verdad, porque en ese caso la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, *no puede* ser. Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas, no eran «verdaderas»; de lo cual no se sigue que fueran falsas, ni mucho menos que se volverían falsas si ya no fuera ópticamente posible ningún estar al descubierto. Esta «restricción» tampoco implica una disminución del ser-verdadero de las

«verdades».

Que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton; en virtud de ellas, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein. Con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes. Esta forma de descubrir es el modo de ser de la «verdad».

Que hay «verdades eternas» sólo quedará suficientemente demostrado cuando se logre probar que el Dasein fue y será por toda la eternidad. Mientras esto no se pruebe, la frase no dejará de ser una afirmación fantástica, que no cobra legitimidad por el hecho de que ordinariamente es «creída» por los filósofos.

*En virtud de su esencial modo de ser conforme al Dasein, toda verdad es relativa al ser del Dasein.* ¿Significa esta relatividad que toda verdad sea «subjetiva»? Si se interpreta «subjetivo» como «sometido al arbitrio del sujeto», entonces, ciertamente que no. En efecto, el descubrir, en conformidad con su sentido más propio, sustrae el enunciado al arbitrio «subjetivo» y enfrenta al Dasein descubridor con el ente mismo. Y precisamente *porque* la «verdad» es, en cuanto descubrir, un *modo de ser del Dasein*, puede estar sustraída a su arbitrio. La misma «validez universal» de la verdad arraiga únicamente en el hecho de que el Dasein puede descubrir y dejar en libertad al ente en sí mismo. Sólo así este ente puede ser en sí mismo vinculante para todo posible enunciado, es decir, para toda mostración que recaiga sobre él. La verdad rectamente comprendida ¿quedará siquiera afectada en lo más mínimo por el hecho de que ella sólo es ónticamente posible en el «sujeto» y que se sostiene o cae con el ser de éste?

A partir del modo de ser de la verdad, existencialmente concebida, resulta ahora también comprensible el sentido de la presuposición de la verdad. *¿Por qué debemos presuponer que hay verdad?* ¿Qué significa «presuponer»? ¿Qué quiere decir «debemos» y «nosotros»? ¿Qué significa «hay verdad»? La verdad la presuponemos «nosotros» porque, siendo nosotros en el modo de ser del Dasein, *estamos* «en la verdad». No la presuponemos como algo «fuera» de nosotros o «sobre» nosotros, con respecto a lo cual nos comportaríamos de la misma manera como lo hacemos con respecto a otros «valores». No somos nosotros los que presuponemos la «verdad», sino que<sup>[384]</sup> es *ella* la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos *ser* de tal modo que «prespongamos» algo. Sólo la verdad *hace posible* algo así como una presuposición.

¿Qué significa «presuponer»? Significa comprender algo como el fundamento del ser de otro ente. Semejante comprensión de un ente en sus conexiones de ser sólo es posible en base a la aperturidad, es decir, al ser-descubridor del Dasein. Presuponer la «verdad» quiere decir entonces comprenderla como algo por mor de lo cual el Dasein es. Ahora bien, el Dasein —en virtud de la estructura de ser del cuidado— se anticipa siempre a sí mismo. Es un ente al que en su ser le va su más propio poder-ser. Al ser y poder-ser del Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, le pertenece esencialmente la aperturidad y el descubrir. Al Dasein le va su poder-estar-en-el-mundo y, en él, le va el ocuparse circunspectivamente descubridor con el ente intramundano. En el anticiparse-a-sí del cuidado, en cuanto constitución de ser del Dasein, se encuentra la presuposición más originaria. *Como este presuponerse le pertenece al ser del Dasein, también «nosotros» debemos presuponernos «a nosotros mismos» en cuanto determinados por la aperturidad.* Este «presuponer» constitutivo del ser del Dasein no se refiere al ente que no tiene el modo de ser del Dasein —y que también es, además de aquél—, sino que se refiere únicamente al Dasein mismo. La verdad presupuesta o el

«hay» con el que se debe determinar su ser, tiene el modo de ser o el sentido de ser del Dasein mismo. La presuposición de la verdad debemos «hacerla» nosotros, porque ella ya *está* «hecha» con el ser del «nosotros».

*Debemos* presuponer la verdad, ella *debe ser*, en cuanto aperturidad del Dasein, así como éste mismo *debe* ser cada vez mío y éste. Todo ello pertenece a la esencial condición de arrojado del Dasein en el mundo. *¿Ha decidido alguna vez el Dasein libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás, si quiere o no venir a la «existencia»?* «En sí» es imposible comprender por qué los entes deban ser *descubiertos*, por qué hayan de ser la *verdad* y el *Dasein*. La refutación usual del escepticismo, es decir, de la negación del ser o de la conocibilidad de la «verdad», se queda a medio camino. Lo que ella muestra en una argumentación formal es solamente que cuando se juzga, se presupone la verdad. Es la apelación al hecho de que la «verdad» es inherente al enunciado, y de que el mostrar es, por su sentido mismo, un descubrir. Pero *queda sin aclarar por qué* tiene que ser así, cuál es la razón ontológica de esta necesaria conexión de ser entre el enunciado y la verdad. Asimismo queda totalmente oscuro el modo de ser de la verdad y el sentido del presuponer y de su fundamento ontológico en el Dasein mismo. Y se desconoce, además, que, aun cuando nadie *juzgara*, se presupondría la verdad ya por el solo hecho de que el Dasein es.

Un escéptico no puede ser refutado, de la misma manera como no se puede «demostrar» el ser de la verdad. El escéptico si fácticamente *es* en el modo de la negación de la verdad, *tampoco necesita* ser refutado. En la medida en que él *es* y se ha comprendido en este ser, habrá extinguido, en la desesperación del suicidio, el Dasein y, por ende, la verdad. La verdad no puede ser demostrada en su necesidad, porque el Dasein no puede someterse a sí mismo a demostración. Así como no se ha demostrado que haya «verdades eternas», tampoco se ha demostrado que alguna vez —como en el fondo creen las refutaciones del escepticismo, a pesar de su propio empeño— haya habido un «verdadero» escéptico<sup>[385]</sup>. Quizás los haya habido con más frecuencia de lo que se imagina la ingenuidad de las tentativas dialéctico-formales de tomar por sorpresa al «escepticismo».

De esta manera, al preguntar por el ser de la verdad y por la necesidad que tenemos de presuponerla, se parte de un «sujeto ideal», lo mismo que al preguntar por la esencia del conocimiento. El motivo explícito o tácito para ello es la exigencia legítima, pero que ha de ser fundamentada ontológicamente, de que el tema de la filosofía sea el «apriori» y no meros «hechos empíricos». Pero ¿se satisface esta exigencia partiendo de un «sujeto ideal»? ¿No es éste un sujeto *fantásticamente idealizado*? Con semejante concepto del sujeto ¿no perdemos justamente el apriori del sujeto puramente «fáctico», es decir, del Dasein? ¿No pertenece a la condición del apriori del sujeto fáctico, esto es, a la facticidad del Dasein, el estar cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad?

Las ideas de un «yo puro» y de una «conciencia en general» no contienen en modo alguno el apriori de la subjetividad «real», y de esta manera ambas ideas pasan por alto o no ven en absoluto los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución de ser del Dasein. El rechazo de una «conciencia en general» no significa la negación del apriori, así como tampoco la posición de un sujeto idealizado garantiza que la aprioridad del Dasein esté fundada en las cosas mismas.

La afirmación de «verdades eternas» y la confusión de un sujeto absoluto idealizado con la «idealidad» del Dasein fenoménicamente fundada, son restos de teología cristiana que hasta ahora no han sido plenamente erradicados de la problemática filosófica.

El ser de la verdad está en conexión originaria con el Dasein. Y tan sólo porque el Dasein está

constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible.

Ser —no el ente— sólo lo «hay» en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad «son» cooriginarios. Qué significa que el ser «es», cuando debe distinguírsele de todo ente<sup>[386]</sup>, sólo podrá ser preguntado concretamente una vez que se haya aclarado en general el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser. Sólo entonces será posible hacer un análisis originario del concepto de una ciencia *del ser en cuanto tal* y de sus posibilidades y modalidades. Y frente a esta investigación y a su verdad, será necesario determinar ontológicamente el carácter y la verdad de la investigación que consiste en el descubrimiento *del ente*.

La respuesta a la pregunta por el sentido del ser está todavía pendiente. ¿Qué contribución ha hecho a la elaboración de esa pregunta el análisis fundamental del Dasein que hemos realizado hasta aquí? Con la puesta al descubierto del fenómeno del cuidado, se ha aclarado la constitución de ser del ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos la comprensión del ser. Al mismo tiempo el ser del Dasein quedó delimitado frente a ciertos modos de ser (tales como el estar a la mano, el estar-ahí, la realidad) que caracterizan a los entes que no tienen el modo de ser del Dasein. También se ha aclarado el comprender mismo, y de este modo se ha garantizado a la vez la transparencia metodológica del procedimiento comprensor-interpretativo de la interpretación del ser.

Si con el fenómeno del cuidado hemos llegado a la constitución originaria del ser del Dasein, entonces será también posible conceptualizar, sobre esta base, la comprensión del ser que se da en el cuidado, es decir, circunscribir el sentido del ser. Pero, ¿*ha quedado* abierta, con el fenómeno del cuidado, la constitución ontológico-existencial más originaria del Dasein? La multiplicidad de estructuras que se da en el fenómeno del cuidado ¿representa la totalidad más originaria del ser del Dasein fáctico? La investigación hecha hasta ahora, ¿ha logrado poner ante nuestra vista al Dasein *como un todo*?