

5. EL DASEIN COMO SER EN EL MUNDO

1. Ser-en-el-mundo

En la primera parte de *Ser y tiempo* Heidegger hace el análisis del Dasein buscando su ser. La primera sección tiene un carácter preparatorio ¿Por dónde empezar esta analítica del Dasein? Heidegger quiere prescindir lo más posible de sistemas y de estructuras metafísicas, para seguir fiel al principio de la fenomenología: "A las cosas mismas" y al ámbito de la misma: El mundo de la vida. Por eso quiere que el Dasein "pueda mostrarse a sí mismo y a partir de sí mismo". Para ello habría que hacer ver de este ente cómo es ante todo la mayoría de las veces, en su cotidianidad media (*durchschnittliche Alltäglichkeit*)¹.

La constitución fundamental del Dasein es ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Ya la forma de escribirlo indica que se trata de algo unitario, de una especie de adjetivo, que indica un modo de ser o una estructura del Dasein. Dentro de esta constitución fundamental se van viendo los existenciales que la constituyen.

El primero de ellos es el *In-sein*, que se podría traducir por *ser-en*; pero que Heidegger distingue de un simple *sein in*. En alemán se usa un solo verbo para "ser" y "estar". J. Rivera traduce *In-sein* por *estar-en*, porque cree que esta expresión indicaría mejor el acto de ser; y sobre todo porque todas las estructuras del Dasein serían estructuras de la existencia, mientras que la expresión *ser-en* indicaría más bien estructuras de esencia. No parecen convincentes estos argumentos. Pensamos que la expresión *estar-en* no indica suficientemente una estructura existencial, un modo de ser propio e inseparable del Dasein. Más bien tendría un sentido óntico. Por otra parte, el hecho de que el Dasein sea existencia no significa que carezca de estructuras "esenciales"; el Dasein es algo propio, "esencial", aunque sea existencia abierta y no sea una esencia ya hecha y completa. Por eso vamos a seguir usando *ser-en*.

Pero la expresión *ser en* necesita una explicación. Heidegger habla de *In-sein*, distinto de *Sein in*. Esta expresión en lenguaje corriente significaría precisamente "estar en"; estar un ente en otro o en un espacio o ámbito; y tendría sentido óntico. Heidegger niega expresamente esto cuando dice que *ser-en* no ha de entenderse en sentido óntico, como es (o como está) el agua en un vaso o un vestido en un armario. Estos entes, los continentes y los contenidos, se consideran como que están ocupando un lugar en el espacio. En el caso del *In-sein* del Dasein se trata de una estructura, de un modo de ser, de un existencial. El ser-en no tiene aquí carácter espacial, sino que significa el existir en la apertura del mundo. Heidegger explica su sentido recurriendo a la procedencia de esta preposición. *En (in)* procede de *innan* y significa "vivir en", habitar, permanecer; *an*, por su parte, significa: estoy acostumbrado a algo, estoy familiarizado, cultivo algo. La expresión *ser-en* indica toda esta relación con el mundo.

También la expresión "yo soy" (*ich bin*) indicaría esto. *Bin* tiene relación con *bei*, junto a, al lado de. La expresión significaría aquí también estar junto al mundo, a su lado, familiarizado con él. Este estar "junto a" (*sein-bei*) es un nuevo existencial, fundado en el *ser-en* e indica también algo más que estar, por ejemplo, la mesa junto a la pared. "Estar junto a" es "tocar"; y ambos indican algo más que un contacto físico. El "tocar" se da sólo si al menos uno de los entes es capaz de "encontrar" o de encontrarse con el otro. Y esto sólo puede

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und zeit*, p. 23

hacerlo si tiene el modo de ser de lo que en Heidegger se llama *in-sein, bei-sein*; si se puede encontrar o descubrir algo como mundo. Los otros entes carecen de mundo y no pueden ni "tocar" ni estar "junto a".

Todas estas categorías, así entendidas, indican algo más de lo que se da en una explicación óptica, con categorías de espacio o de cuerpo. Ser-en (*In-sein*) en la expresión *In-der Welt-sein* significa que el Dasein es en la apertura del mundo; que comprendiendo su ser tiene también una comprensión del mundo al que pertenece.

Estar en el mundo o ser-en el mundo como el Dasein es un *factum*. "Al carácter fáctico del *factum* Dasein, tal como está en cada caso todo Dasein, lo llamamos *facticidad*"². Cuando se habla de existencia fáctica, se entiende en este sentido. Facticidad comprende: Ser-en-el-mundo de un ente intramundano, de manera que éste se puede comprender como ligado a su destino con el ser del ente que le sale al encuentro dentro del mundo.

También la espacialidad, de la que hablábamos al tratar sobre el *Da*, ha de entenderse como espacialidad existencial. "La espacialidad del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad (*Leiblichkeit*), la cual a su vez está fundada por la corporeidad física (*Körperlichkeit*)"³.

El ser del Dasein, en el sentido indicado, se dispersa en su facticidad en cada caso en diferentes y variados modos: Tener que ver con algo, producir, cultivar, ocuparse de algo, usar, dejar perder, considerar, etc. Estos modos tienen la característica general del *Besorgen*, del cuidar u "ocuparse de"⁴. Este término tiene varios sentidos: Realizar, llevar a cabo algo (óptico), procurarse algo, conseguirlo. En este contexto heideggeriano tiene sentido ontológico y es un existencial del Dasein.

Así es el ser del Dasein y así se comprende éste de alguna manera; y así es la primera comprensión que tiene el Dasein del mundo; comprensión que es diferente de un conocer óptico, como relación sujeto-objeto. Esta comprensión se da en la praxis, en la vida del ser en el mundo. Por perder de vista esta primera comprensión o precomprensión y que el conocer del Dasein como ser-en-el-mundo se funda en ella, el conocimiento ha encontrado problemas clásicos: ¿Cómo puede el sujeto cognoscente salir de su esfera o cómo puede el objeto entrar en el sujeto? Según Heidegger, el Dasein no sale a la esfera del objeto, sino que por su mismo modo de ser está ya siempre fuera, como ser-en-el-mundo.

Con esto, por otra parte, no se elimina el problema del conocimiento, que tantas dificultades ha presentado en la historia de la filosofía. El Dasein tiene un ocuparse de los entes, que está caracterizado por una deficiencia. De ahí que quede lugar para un conocer posterior. "En el conocer, el Dasein adquiere un nuevo estado de ser para con el mundo ya descubierto en el Dasein"⁵. La apertura primera y la primera comprensión del Dasein como ser en el mundo son vagas y generales. Se trata más bien de una precomprensión o de una comprensión atemática, que deja aún mucho lugar para un conocimiento explícito que habrá que ir logrando.

El Dasein es ser-en-el-mundo. ¿Qué es el mundo? Heidegger habla de cuatro

² Ibid., p. 75

³ Ibid., pp. 75-76

⁴ Ibid., pp. 76-77

⁵ Ibid., pp. 80-84

conceptos de mundo: 1) Mundo puede entenderse en sentido óptico, como el conjunto de los entes: Casas, hombres, árboles, montañas, etc. Esta es una concepción óptica del mundo, que no llega al sentido del ser del mundo. 2) También puede entenderse mundo ontológicamente, para indicar el ser de los entes mencionados. Tampoco esta concepción llegaría al sentido del mundo, ya que éste se presupone para que el ser de estos entes y éstos puedan entenderse como intramundanos. 3) En tercer lugar se puede entender por mundo aquello en lo cual (*worin*) vive un Dasein fáctico como tal, entendiendo por facticidad el estar abierto en el mundo a la manera que lo está el Dasein. Aquí mundo tiene un sentido preontológico-existencial. 4) Y por último, mundo es un concepto ontológico-existencial: La estructura de un momento constitutivo del ser en el mundo, del Dasein. En este sentido se llama mundanidad (*Weltlichkeit*) y es un existencial del Dasein.

De estos significados, el que más propiamente se refiere al mundo es el tercero; y habría que entender el mundo como la condición ontológica que hace que el ente intramundano pueda ser encontrado por el Dasein⁶.

Cuando se dice que el Dasein es mundano (*weltlich*) se entiende que se trata de un modo de ser (*Seinsart*) del Dasein; no de un modo de ser del ente que está ante nosotros en el mundo (*des "in" der Welt vorhandenen Seienden*). En este sentido ha entendido el ente la ontología tradicional, perdiendo de vista el sentido del mundo que acabamos de indicar. Esto para Heidegger equivale a una des-mundanización (*Ent-weltlichung*) del ser en el mundo propio del Dasein. Esto llega a su punto culminante en Descartes, cuando reduce la substancia de los entes en el mundo a la *res extensa*.

El mundo más próximo del Dasein es mundo circundante (*Umwelt*). Esta palabra parece indicar espacio (*Um-*); pero su primer significado no es espacial. El espacio hay que entenderlo más bien a partir de la mundanidad (*Weltlichkeit*) del ser-en-el-mundo. El Dasein se mueve por este mundo, tiene trato (*Um-gang*) con él. Este relacionarse con el mundo se divide en múltiples modos de ocuparse (*Besorgen*) del mundo. Esto se da también en el Dasein como ser-en-el-mundo. En la apertura (*Erschlossenheit*) del ser-en-el-mundo le está abierto el mundo y le son accesibles los entes en el mundo. Y es en esta apertura donde el Dasein tiene una precomprensión o comprensión primera. En ésta se da una unidad de comprensión de su existencia y de comprensión del mundo. No se da comprensión de su propia existencia sin una comprensión del mundo, ni ésta sin la primera. Como ya hemos dicho al hablar del Dasein y de la existencia, ésta tiene relación con posibilidades, con un proyectar y con un decidir. Y todo esto se da en el mundo y con los entes del mundo. Esta es la primera comprensión del Dasein.

El modo más próximo del trato con el mundo no es el conocer perceptivo, sino el cuidar (*Besorgen*) que maneja y usa (*das hantierende gebrauchende Besorgen*)⁷. Este cuidar no es inconsciente, sino que tiene su propio conocimiento. Como dice Heidegger: "El comportamiento práctico no es ateorético, en el sentido de carencia de visión; y su diferencia frente al comportamiento teorético no consiste sólo en que aquí se contempla y allí se *actúa*, y en que el actuar, para no quedarse ciego, aplica un conocimiento teórico, sino que el contemplar es tan originariamente un ocuparse, como el actuar tiene *su* modo de ver. El

⁶ Ibid., pp. 86-88

⁷ Ibid., pp. 90-91

comportarse teórico es un puro mirar-hacia, que no ve en derredor"⁸. En otras palabras: El comportarse práctico no carece de visión; tiene su visión de los entes y es más completo que el ver teórico, ya que tiene una visión circundante (*umsichtig*), mientras que el trato teórico no ve lo circundante.

El ente del mundo no sería, pues, como punto de partida objeto de un conocimiento teórico, sino lo usado, lo elaborado, etc. Heidegger en este contexto no designa los entes como cosas, ya que este término diría poco. Lo que realmente son los entes, lo comprendieron bien los griegos, los cuales llamaban a las cosas *pragmata*, esto es, aquello con lo que tiene que ver el hombre en la *praxis*, en el cuidar, en el trato. El ente tiene más bien la estructura del instrumento o del utensilio (*Zeug*). El ente no es algo que está delante (*Vorhandenes*), sino un *Zuhandenes*, algo que está a la mano. La diferencia entre ambos consistiría en que el primero es visto más bien en sentido objetivo-teórico, más propio de la ciencia; mientras que *Zuhandenes* sería más bien objetivo-práctico, conocido o comprendido de forma preteórica y precientífica. Y por supuesto, esto se da en la apertura (*Erschlossenheit*) general y en un comportamiento natural del Dasein con el ente.

Esta estructura del ser del instrumento o utensilio conduce a una visión del mundo. El utensilio es para algo, tiene el carácter de un remitir a algo. El utensilio como tal no es nunca un simple ente aislado, sino que remite a otra cosa (*verweisen, Verweisung*). Además, el trato con el útil o instrumento no revela en primer lugar una estructura teórica ni pragmática del mismo. Más bien, cuanto más desapercibido pasa, tanto mejor cumple su carácter de utensilio o de instrumento. Sucede así, por ejemplo, con un martillo o con un par de zapatos.

Por estar relacionado con algo, utensilio nos muestra en torno un conjunto o totalidad de referencias. Así, el martillo, que consta de hierro y de madera, nos lleva al metal, a la mina, a la madera, al bosque; y por otra parte, al mundo del trabajo, de la fábrica, etc. Y la obra, por otra parte, nos lleva al "para qué", al uso, a los usuarios de los productos y a la sociedad. El utensilio o instrumento, el martillo en este caso, nos lleva a una totalidad de útiles. Esta totalidad, antes que como una suma de entes, es vista como una totalidad de referencias, que hace que las cosas puedan ser vistas dentro de ella como utensilios. La naturaleza misma es vista desde esta perspectiva: "El bosque es alameda, la montaña es cantera, el río es fuerza hidráulica, el viento es viento en las vela"⁹.

Hay modos del ocuparse de los entes que ponen de relieve de forma más explícita su relación con el mundo. Así sucede cuando el útil o instrumento no es apropiado para el uso. Por ejemplo un martillo para un determinado trabajo. Precisamente si es inapropiado, llama la atención y es visto como una dificultad. Cuanto más apropiado es, más desapercibido pasa.

Desde el ente con la estructura del utensilio llegamos a conjuntos referenciales o a totalidades respeccionales particulares, más o menos amplias. Pero se llegaría también a una visión general del mundo como conjunto de referencias o como contexto referencial (*Bezugszusammenhang*). El referirse a algo implica "ser con respecto a algo", tener una "condición respectiva" (*Bewandtnis*); de ahí se deriva otra idea de mundo como "totalidad respeccional" (*Bewandtnisganzheit*)¹⁰. Así se muestra el mundo desde la estructura del

⁸ Ibid., pp. 93-94

⁹ Ibid., p. 95

¹⁰ Ibid., pp. 110-115. La traducción de *Bezugszusammenhang* por *contexto referencial* y la de *Bewandtnisganzheit* por *totalidad respeccional* es la de J.RIVERA

utensilio. En primer lugar, aparecen los mundos circundantes más próximos, de los que se ha hablado en relación con el utensilio; luego, se muestra un mundo circundante (*Umwelt*) más amplio y el mundo en general.

Pero el mundo se muestra así a un Dasein, que es el que descubre esa condición respectiva. Es en el ser de este ente en el que se fundan el estar referido, el ser con respecto a, el cuidar (*Besorgen*), el trato (*Umgang*) y la visión del ente como utensilio. Es el Dasein en el ocuparse práctico (*Besorgen*) el que tiene comprensión de dicha totalidad (*Bewandtnisganzheit* o *Bezugszusammenhang*). El mundo como estas formas de totalidad se remonta en último término a un "para qué" (*Wozu*) que ya no es respecto de nada. Este primer "para qué" es el Dasein mismo. Y este "para qué" es un "por mor de" (*Worum-willen*)¹¹. De nuevo, este *Um-willen* o "por mor de" es el Dasein mismo, al que en su ser le va esencialmente ese ser del mundo. Como-ser-en-el-mundo, en el trato con el mundo y en el cuidar u ocuparse del mundo, el Dasein, precisamente como poder-ser (*Seinkönnen*), como existencia abierta, tiende a realizarse en el mundo y se proyecta hacia sus posibilidades. Es en este contexto donde comprende el mundo y donde comprende ese conjunto de relaciones o de conformidad.

Este último concepto es un importante punto de llegada en *Ser y tiempo* para captar lo que Heidegger entiende por mundo. Este es entendido desde un "por mor de" (*Worum-willen*) que es el ser del Dasein mismo. El Dasein tiene una comprensión de su ser como existencia. Ahora bien, si el Dasein es ser-en-el-mundo, también comprenderá el mundo que pertenece a su ser. Pero el Dasein es, como se ha dicho, un poder-ser y se comprende como poder-ser que tiene que proyectar sus posibilidades "por mor" de él mismo. Es en este contexto en el que comprende el mundo como se ha dicho. "En el comprender el mencionado conjunto de referencias (*Bezugszusammenhang*) desde el poder-ser propio o impropio, captado de forma explícita o implícita, por mor del cual él mismo es, el Dasein se ha remitido a un para-algo"¹².

En cualquier posibilidad que proyecte el Dasein y en cualquier totalidad o conjunto de referencias en que lo haga, habrá implícitos un ser-junto a algo (*Wobei*), ser-con algo (*Womit*), un para qué (*Wozu*) y un "por mor de qué" (*Worum-willen*) que hacen que la posibilidad se vea como real. Esto lleva implícita la visión de un mundo con significado (*Bedeutung*). Este mundo será ante todo cada uno de los mundos circundantes (*Umwelten*) más próximos. Pero éstos, a su vez, implicarían un mundo global de significatividad (*Bedeutsamkeit*) o con el carácter de significado. "Estas referencias están enlazadas entre sí mismas como una totalidad originaria; son lo que son en tanto que son este significar en el que el Dasein se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. A la totalidad de referencias de este significar lo llamamos la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*)"¹³.

Esta idea de mundo como significatividad es hasta ahora la idea más profunda de mundo. Este nuevo concepto no sustituye a los anteriores, sino que profundiza en ellos, los caracteriza o les da sentido. La apertura (*Erschlossenheit*) del mundo se muestra ahora como apertura de significatividad. El ser-con o el ser-junto a, el comprender el propio ser o el ser de los entes, y sobre todo el poder-ser, el proyectar, el "para qué" o el "por mor de" se ven ahora a partir de este contexto de significatividad y dentro de él, se ven con un sentido y con un

¹¹ Ibid., p. 113

¹² Ibid., p., 115

¹³ Ibid., p. 116

significado. A esta visión del mundo contraponen luego Heidegger la visión cartesiana de la *res extensa*.

Parece claro que en esta visión heideggeriana del mundo no puede considerarse el ente como algo fijo y como puro objeto frente a un sujeto. Tampoco es el conocer teórico el punto de partida, sino que se da dentro de un cuidar u ocuparse práctico, vital; desde un Dasein como poder-ser y por mor de.

2. Ser-con (*Mit-sein*) en el mundo

Con esto no ha terminado el análisis del Dasein como ser en el mundo. Este no sólo incluye la relación Dasein-mundo, sino que comprende además un ser-con (*Mit-sein*), ser con otros Dasein, que son igualmente en el mundo. No existe un yo sin los otros, aislado. El Dasein coexiste con los otros y hay que ver mejor esa coexistencia. El mundo del Dasein es mundo compartido con otros (*Mit-welt*), el Dasein es con otros (*Mit-dasein*)¹⁴. Aquí no se trata de entes que puedan ser considerados como instrumentos, sino que por su modo de ser son también Dasein, como el mismo Dasein que los encuentra.

Según Heidegger, la coexistencia es algo esencial al Dasein. "El ser-con de los otros está abierto intramundaneamente para un Dasein -y así también para los Dasein con él-, porque el Dasein es en sí mismo ser-con (*Mit-sein*). La afirmación fenomenológica: El Dasein es esencialmente ser-con (*Mit-sein*) tiene un sentido ontológico-existencial; no pretende constatar en forma óptica que no estoy fácticamente solo... El ser-con determina existencialmente al Dasein también cuando no hay otro fácticamente allí. También el estar-solo del Dasein es ser-con en el mundo"¹⁵. Heidegger afirma aquí el fundamento ontológico de una idea antropológica repetida luego por varios autores.

Pero este ser-con otros Dasein es diferente del ser con los instrumentos o con los entes a la mano. También los otros Dasein son encontrados en un cuidado (*Sorge*); pero de manera diferente. "Este ente no es objeto del ocuparse (*Besorgen*), sino de solicitud (*Fürsorge*)"¹⁶.

Dentro del ser-con y del ser con otros Dasein, se da lo que Heidegger llama *Man*. *Man* significa *uno*. Es un sujeto impersonal, en el sentido de las expresiones: *Uno* dice, se dice, etc. En el convivir cotidiano, el arbitrio de los otros dispone muchas veces de las posibilidades del Dasein. Pero esos "otros" no son determinados; más bien, cualquiera puede reemplazarlos. Lo decisivo es sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein ha aceptado ya. "Los otros, como uno los llama para encubrir la propia esencial pertenencia a ellos, son los que *están ahí* inmediatamente y las más de las veces en el cotidiano ser de unos con otros (*Miteinandersein*). El quién no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es lo neutro, el *uno* (*das Man*)"¹⁷. Es un sujeto impersonal: *uno, se, la gente..*; como en las expresiones: *Se* dice, *se* cuenta; *uno* hace, *uno* lleva... lo que *se* lleva; nos divertimos y gozamos como *se* goza, como *uno* se divierte; juzgamos sobre arte y literatura como *se* juzga, etc. "El

¹⁴ Ibid., pp. 158-159

¹⁵ Ibid., p. 160

¹⁶ Ibid., p. 162

¹⁷ Ibid., p. 169. Para que no pase desapercibido, escribimos *uno*, en cursiva.

uno, que no es nadie determinado y son todos, aunque no como la suma de ellos, prescribe el modo de ser de la cotidianidad"¹⁸.

Y no sólo esto, sino que el *uno* sustituye al Dasein: "Pero como el uno anticipa todo juzgar y decidir, despoja a cada Dasein de su responsabilidad... Siempre ha sido el *uno*; y sin embargo se puede decir: No ha sido nadie"¹⁹. El *uno* pertenece al Dasein y puede tomar diferentes formas concretas. "*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 el carácter explícito de su dominio pueden variar históricamente"²⁰.

Este *uno* se opone al Dasein auténtico: "El sí mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo (Man-selbst)*, que nosotros distinguimos del *sí mismo auténtico*, esto es, del sí mismo tomado como propio. Como *uno-mismo* cada Dasein está disperso en el *uno* y debe llegar a encontrarse"²¹. Y poco más adelante añade Heidegger: "De modo inmediato, el Dasein fáctico está en el mundo compartido descubierto medio (*durchschnittlich*). De modo inmediato 'yo' no 'soy' en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros en el modo del *uno*... De modo inmediato el Dasein es *uno* y las más de las veces permanece así"²².

Esta situación del Dasein hace que éste no entienda bien su propio ser: "El Dasein cotidiano saca la interpretación preontológica de su ser del inmediato modo de ser del *uno*. La interpretación ontológica sigue de inmediato esta tendencia interpretativa, comprende el Dasein a partir del mundo y lo encuentra delante como ente intramundano"²³.

3. Apertura del Dasein como ser-en-el-mundo

Con esto no termina aún el carácter del ser en el mundo. Heidegger sigue presentando el *ser-en* como tal. Es aquí donde Heidegger trata del "*Da*" de Dasein como anterior a *hier* y *dort*, explicados al hablar del significado de Dasein²⁴.

El Dasein está en la apertura del mundo y es él mismo el lugar de la apertura. Esta pertenece al ser mismo del Dasein. "Este ente trae en su ser más propio el carácter de lo no-cerrado. La expresión *Da* indica esta apertura esencial. Mediante ella, este ente (el *Dasein*), juntamente con el *Da-sein* del mundo está 'ahí' (*da*) para sí mismo"²⁵. En esto consistiría el *lumen naturale* (luz natural) de la que han hablado algunos filósofos. "La metáfora óptica del

¹⁸ Ibid., p. 169

¹⁹ Ibid., p. 170

²⁰ Ibid., p. 172

²¹ Ibid., p. 172

²² Ibid., p. 172

²³ Ibid., p. 172

²⁴ Ibid., p. 176

²⁵ Ibid., pp. 176-177

lumen naturale en el hombre no significa otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente: Que es de tal manera que es su *Da*. Está 'iluminado' (*erleuchtet*) significa iluminado (*gelichtet*) en sí mismo, como ser-en-el-mundo; no mediante otro ente, sino de tal modo que él mismo *es* la iluminación (*Lichtung*). Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le hace lo que está ante él (*Vorhandenes*) accesible en la luz y oculto en la oscuridad. El Dasein trae con él su apertura (*Da*) desde sí mismo (*von Hause aus*); privado de ella no sólo no sería de modo fáctico, sino que no sería en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su apertura (Erschlossenheit)*"²⁶.

Este interesante paso no necesita comentarios. Sólo queremos indicar algunas anotaciones hechas con posterioridad por el mismo Heidegger en el ejemplar de su uso. A la expresión "aclarado en sí mismo" añade: "αληθεια, abertura, claridad (*Lichtung*), luz, iluminar". Como se ve, en estos diferentes términos se trata de la misma realidad,. Por esto traducimos *Lichtung* por *iluminación*, que nos parece más propio que *claridad* aunque ésta es traducción más literal. Antes se habla del Dasein como *iluminado*; ahora bien, claridad es más tenue que iluminación; si el Dasein está iluminado, parece más propio decir también que la iluminación se da en él mismo. Además, *Lichtung* parece que quiere expresar la *acción de iluminar*, una función activa del Dasein, como resulta del contexto. Esto no lo expresaría el término "claridad". La palabra *Lichtung*, como dirá Heidegger más adelante, es originariamente un claro abierto en el bosque; de ahí que pueda parecer más propio traducirla por *claridad*. Pero lo que Heidegger quiere poner de relieve con esto es que no se trata de total iluminación, sino de un claro abierto, de iluminación rodeada de ocultación.

Después de decir que el mismo Dasein *es* la iluminación, Heidegger anota: "pero no la produce"; esto es, el Dasein es el lugar en que se da la iluminación, pero ésta viene de otro. El Dasein es el foco que ilumina la sala; pero el foco no es la fuente originaria de la luz, sino que la recibe. Y a la expresión: "El Dasein *es* su apertura", anota Heidegger: "El Dasein y sólo él existe; con esto la existencia es estar-fuera y salir a la apertura (*Offenheit*) del ahí: Ex-sistencia (*Da: Ek-sistenz*)". Aquí se acentúa que la apertura es algo más amplio (*Da* como espacialidad), en lo cual está puesto el Dasein mismo. Esta idea se irá afirmando cada vez más, sobre todo a partir de *La esencia de la verdad* y de las clases de 1930. Paralelamente se va dejando de hablar de Dasein para hablar de hombre puesto en el *Da* o en la apertura. Este lenguaje es el que perdura en el concepto de evento.

No hay que perder de vista que lo que se busca aquí es el ser del Dasein, a fin de lograr un horizonte desde el cual pueda comprenderse el ser en general. Lo que hemos hecho hasta ahora es un análisis preparatorio de la constitución del Dasein como ser en el mundo. Lo hemos visto sobre todo en el horizonte del mundo. Ahora Heidegger vuelve sobre el Dasein de manera más concreta. Pero no hay que esperar que se centre en los diferentes ámbitos concretos de la vida del Dasein; se trata de una reflexión ontológica, que tiende a ver el ser del Dasein.

Tampoco se debe dejar de lado lo dicho acerca del mundo, acerca del *Da* (ahí) como apertura del Dasein anterior a todo concreto "aquí", "allí" (*hier, dort*), ni lo afirmado acerca del ocuparse del mundo y de los otros (*Besorgen, Fürsorge*). Sobre todo hay que tener presente lo dicho últimamente acerca de la apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein, que constituye la iluminación (*Lichtung*), el *lumen naturale* constitutivo del Dasein.

²⁶ Ibid., p. 177

4. Modos de apertura

El Dasein tiene tres modos fundamentales de apertura: 1) La disposición afectiva (*Befindlichkeit*); 2) el comprender (*Verstehen*), al que sigue la interpretación (*Auslegung*); 3) el habla (*Rede*).

4.1. Disposición afectiva (*Befindlichkeit*)

La disposición afectiva como disposición ontológica no ha de confundirse con un estado óntico. En el plano óntico, lo más cercano a la disposición afectiva ontológica es el estado de ánimo o el temple anímico. Pero antes de todo estado de ánimo concreto, habría que considerar ontológicamente este fenómeno de la disposición afectiva, como un existencial del Dasein. Precisamente porque se da este existencial, el Dasein está siempre "templado" de uno u otro modo. Con el nombre de *Befindlichkeit* Heidegger quiere indicar esto. *Sich befinden* significa "encontrarse"; y Gaos traduce este término heideggeriano por "encontrarse"; pero esta traducción, más literal, parece que dice demasiado poco. De todos modos, como sucede en otros muchos casos, no basta una traducción para expresar el contenido del término heideggeriano.

Heidegger dice expresamente que no hay que confundir esta disposición originaria con el mal humor. Pero dice también que esta disposición es monótona, persistente, tediosa, aunque indeterminada (*ungestimmt*). Por eso afirma Heidegger que "el ser del Da en semejante indeterminación se ha manifestado como carga". Y no se sabe por qué se manifiesta así; no se sabe porque la apertura originaria del estado de ánimo es más amplia que la del conocimiento. A veces un estado de ánimo alto puede liberar de la carga, pero una liberación general y continua no se da y la carga persiste²⁷.

Hemos dicho que el Dasein es existencia. Esto se muestra sobre todo en la disposición afectiva: "En el temple de ánimo, el Dasein está ya siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad el ser del Dasein puede irrumpir como el nudo *factum* de 'que es y tiene que ser'. Lo que se muestra es el puro 'que es'; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad"²⁸

Con esto Heidegger indica cuál es el fundamento y el contenido de la disposición afectiva. El Dasein "se encuentra" ahí con el hecho de "que es" y de que "tiene que ser", sin saber de dónde viene ni a dónde va. Esto se puede esquivar de manera óntica mediante diferentes evasiones, como indica Heidegger a continuación. Pero en ese mismo esquivar se muestra que el Dasein está abierto así, con la disposición afectiva fundamental. Este carácter enigmático tampoco es eliminado por la seguridad del "de dónde" y del "a dónde" que es dada mediante la fe ni tampoco lo elimina el hecho de no plantearse y de medirlo mediante la certeza apodíctica del conocimiento teórico tomado como norma. Y Heidegger añade aún que no menor falsificación de los fenómenos es desplazarlos al campo de lo irracional²⁹. En pocas palabras, por ninguna vía parece posible evadirse de esta disposición.

²⁷ Ibid., pp. 178-179

²⁸ Ibid., p. 179

²⁹ Ibid., pp. 180-181

Fundado en este "que es y tiene que ser" está lo que Heidegger llama el "ser arrojado", que constituiría el primer carácter de la disposición afectiva o *Befindlichkeit*. "Este carácter del ser del Dasein, oculto en su de-dónde y su a-dónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la *condición de arrojado (Geworfenheit)* de este ente en su *ahí (Da)*; de modo que en cuanto ser-en-el-mundo el Dasein es el *ahí*. El término *condición de arrojado* mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo... La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está ahí, sino un carácter del ser del Dasein, asumido en la existencia, aunque por lo pronto reprimido. El 'que (es)' de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición*"³⁰.

No se puede perder nunca de vista este carácter del ser-arrojado. El Dasein es puesto en una apertura general del mundo. Esta apertura no es *del* Dasein, aunque se dé en él. La apertura del ser en general, o del mundo, no surge cuando surge el Dasein propio concreto; el ser-arrojado a algo o puesto en algo indica que ese algo lo precede; y el ser-arrojado indica también que al Dasein lo arroja otro, el ser. Pero tampoco hay que entender esto en el sentido de que el Dasein es creado por Dios y puesto en el mundo, ni que es puesto o arrojado por otro fundamento o por otra causa. Heidegger quiere indicar más bien un ser del Dasein que no ve fundamento, sino un abismo; que se ve en el mundo como ser libre, con posibilidades abiertas y con una tarea de tener que proyectar siempre un nuevo ser propio. Pero este proyectar es siempre el de un arrojado. Esta idea está presente en *Ser y tiempo* y se irá acentuando cada vez más en el contexto heideggeriano.

Heidegger añade luego algunos caracteres esenciales de la disposición afectiva: "Alcanzamos así el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva: *La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora*"³¹.

La segunda connotación esencial de la disposición afectiva consiste en que abre el ser del mundo en su totalidad. La disposición afectiva viene del ser en el mundo en cuanto tal; no viene ni de dentro ni de fuera, sino del mismo Dasein como ser-en-el-mundo, es un modo existencial de la apertura originaria. Y esto funda un tercer carácter: La posibilidad del Dasein de ser afectado por todo³². Heidegger comenta que la disposición afectiva no es un estado de ánimo objeto de la psicología, sino un existencial del Dasein, como se ha indicado. Y observa que no es casual que Aristóteles no tratase de los afectos en la psicología, sino en la retórica, que es la que se dirige al vivir cotidiano. El orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo de manera adecuada. Después de Aristóteles se han ocupado muchos de este tema, entre ellos los estoicos en la antigüedad, pero no han dado ningún paso más. Al contrario, los han introducido en la psicología. Ha sido la fenomenología la que ha vuelto a valorarlos. Siguiendo impulsos de San Agustín y de Pascal, Max Scheler ha vuelto a considerar las conexiones entre actos representativos y los de interés, aunque de forma insuficiente. Heidegger hace ver que la disposición afectiva es un existencial fundamental del Dasein³³.

³⁰ Ibid., p. 180

³¹ Ibid., p. 181

³² Ibid., pp. 182-184

³³ Ibid., pp. 184-186

Una ilustración más concreta de la disposición afectiva la hace Heidegger mediante en análisis del miedo. El autor analiza el "ante qué" del miedo, el "porqué" del mismo y el "tener miedo". En ellos aparecería de modo más concreto lo que es la disposición afectiva.

El "ante qué" del miedo (*das Wovor der Furcht*) es lo temible. Lo propio de lo temible es lo amenazante. Esto tiene varios caracteres: Se muestra como lo perjudicial; apunta a un ámbito o zona de cosas, zona que es inquietante ella misma; además, lo inquietante se caracteriza por no estar presente delante, sino que está en la cercanía, se acerca amenazante: puede alcanzarnos, o quizá no; pero el hecho de que pueda no alcanzarnos no aminora ni elimina el miedo³⁴.

El "porqué" del miedo (*das Warum der Furcht*) es el mismo que tiene miedo, el Dasein. "Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su ahí"³⁵.

El "tener miedo por" abre el ente intramundano, el ser-en-el-mundo y es un modo de la disposición afectiva del Dasein. Podemos tener miedo no por nosotros, sino por otros, cuando tal vez ellos mismos no lo tienen. Esto indicaría que también en este caso está presente el ser-con (*Mit-Sein, Mit-Dasein*) y que la disposición afectiva es también co-disposición (*Mitbefindlichkeit*). En realidad, también aquí se teme por uno mismo, por el propio ser-con. "Se puede temer por... sin tener miedo uno mismo. Pero en rigor, temer por... es temer *también uno mismo (ein Sichfürchten)*. Se teme entonces por el ser-con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno"³⁶.

Las diferentes modalidades del miedo muestran que el ser-en-el-mundo es "miedoso". Esto no debe entenderse en sentido óntico, sino en sentido existencial. Los caracteres indicados antes muestran que el miedo no se da muchas veces ante algo presente, sino ante algo posible; que puede suceder o no, que tal vez no es probable. Podría parecer que se teme por nada; se teme ante la incertidumbre y se teme por la propia existencia. El miedo es una posibilidad existencial de la disposición afectiva, que es una estructura fundamental del Dasein.

4.2. El comprender

La segunda estructura fundamental del Dasein, el segundo modo de la apertura (*Erschlossenheit*) es el comprender (*Verstehen*), igualmente originario que la disposición afectiva. "La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, incluso cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial fundamental, con ello se muestra que este fenómeno es comprendido como un modo fundamental del ser del Dasein"³⁷. Este comprender es diferente del comprender entendido en sentido corriente óntico, como un modo del conocimiento, diferente, por ejemplo, del explicar, etc. Aquí no se trata de esta comprensión, sino del comprender como estructura existencial del Dasein.

³⁴ içIbid., pp. 186-187

³⁵ Ibid., p. 188

³⁶ Ibid., pp. 188-189

³⁷ Ibid., p. 190

El comprender, en este sentido, se da en el Dasein como poder-ser (*Seinkönnen*): "El Dasein no es algo que está ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del Dasein concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del mundo, de la solicitud por los otros y en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor-de sí"³⁸. El Dasein es existencia abierta, con posibilidades abiertas ante él, que ha de realizar. "El Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, *posibilidad arrojada*. El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser"³⁹. Pues bien, el comprender del Dasein está íntimamente ligado a este poder-ser. "*El comprender es el existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*"⁴⁰.

Heidegger se pregunta por qué el comprender se refiere siempre a posibilidades; y responde: "Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* (*Entwurf*). Proyectar el ser del Dasein hacia su 'por-mor-de' de manera tan originaria como hacia la significatividad (*Bedeutsamkeit*), como mundanidad de su mundo en cada caso. El carácter de proyecto del comprender constituye el ser-en-el-mundo con respecto a la apertura de su *Da* (*Erschlossenheit seines Da*) como *Da* de un poder-ser (*Seinkönnen*)."⁴¹ La estructura del proyecto es propia del Dasein. "En cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador, por medio del cual el Dasein organizará su ser, sino que en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado y es proyectante mientras existe"⁴². Por esto el Dasein proyecta siempre.

En este proyectar, el Dasein tiene una comprensión del ser en general: "En el proyecto, el ser está comprendido (*verstanden*), no ontológicamente concebido (*begriffen*). El ente con el modo de ser del proyecto esencial del ser-en-el-mundo tiene como constitutivo de su ser la comprensión del ser".⁴³ Ya hemos dicho que comprensión del ser propio y comprensión del ser en general van unidas. Hay que tener en cuenta una vez más que la apertura se da en el Dasein, al cual en la apertura de su ser le es abierto juntamente el mundo, el ser de los entes y el ser en general; y así tiene también de éstos una comprensión o precomprensión. Es en este contexto donde el Dasein como existencia proyecta constantemente.

La misma idea de proyecto indica que el Dasein va siempre más allá de lo que es: "En razón del modo de ser constituido por el existencial del proyecto, el Dasein sería constantemente 'más' de lo que de hecho es, si se quisiera y pudiera examinar el contenido de su ser a la manera de un ente que está ahí".⁴⁴ Este ir constantemente más allá nos dice también

³⁸ Ibid., p. 191

³⁹ Ibid., p.191

⁴⁰ Ibid., p. 192

⁴¹ Ibid., p. 193

⁴² Ibid., p. 193

⁴³ Ibid., p. 196

⁴⁴ Ibid., p. 193

que el comprender del Dasein es un proceso. En este proceso el Dasein trasciende su propio ser, el ser de los entes y el mundo. Heidegger habla de transcendencia ya en *Ser y tiempo*. Pero este concepto aparece más claro en las clases de 1928 y en el escrito sobre la esencia del fundamento. Heidegger explica que el concepto de transcendencia no se refiere a una relación sujeto-objeto, sino a la transcendencia del propio Dasein como ser-en-el-mundo. Esta transcendencia es originaria (*ursprüngliche Transzendenz*) y Heidegger la designa también con el término *Urtranszendenz*. Se funda esta transcendencia originaria en el comprender originario y hace luego posible la intencionalidad y toda transcendencia óptica, que es ulterior.⁴⁵

En el comprender se funda la explicación, que es interpretación. "El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollarse. A este desarrollo del comprender lo llamamos *Auslegung*".⁴⁶ El término *Auslegung*, en sentido etimológico significa ex-posición o explicación en el sentido de hacer explícito algo ya contenido allí de modo implícito. Pero hay que tener en cuenta que aquí se trata del comprender del Dasein, en el que hay una comprensión vaga, una pre-comprensión, que se da en un proyecto, en una anticipación en el tiempo. Por eso, más que exposición es necesariamente interpretación o hermenéutica, que va cambiando y completándose a lo largo del proceso. Por este motivo, en este contexto *Auslegung* hay que traducirla por interpretación.

La interpretación se funda en la comprensión y la completa. "En la interpretación el comprender se apropia de modo comprensor de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, no surge éste mediante aquella. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración (*Ausarbeitung*) de las posibilidades proyectadas en el comprender"⁴⁷. Lo que se añade al comprender en la interpretación es que lo comprendido adquiere *explícitamente* la estructura de *algo como algo*. Se da esto, porque "lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su 'en cuanto tal'".⁴⁸ Pero hay que notar que no se trata aún de una elaboración temática o conceptual, sino que permanecemos aún en el plano de las estructuras existenciales. La interpretación podrá hacerse luego conceptual y temática.

Todo este proceso de comprensión y de interpretación se da en el mundo como *Bewandtnisganzheit*, como totalidad respectiva, a la que nos hemos referido más arriba, de la cual se da una comprensión previa atemática e implícita. Heidegger habla aquí de los tres aspectos de lo previo: *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*, ya mencionados al hablar de la hermenéutica. "Esta interpretación se funda siempre en un *haber previo* (*Vorhabe*). La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida. La apropiación de lo comprendido

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 481; id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 170; id., *Vom Wesen des Grundes*, p. 134-140; F. W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, pp. 94-95; E. KETTERING, *Nähe*, pp. 51. 130-132

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 197

⁴⁷ Ibid., p. 197

⁴⁸ Ibid., p. 198

pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista... La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver (Vorsicht)* que 'recorta' lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad... La interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en un aprehender previo (*Vorgriff*). En general, dice Heidegger a continuación: "La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera previa de entender. La interpretación no es jamás una aprehensión sin supuestos de algo dado"⁴⁹.

En este comprender, que parte de estos conceptos previos y comprende en un mundo como conjunto de relaciones y como totalidad respectiva en un proyecto de realización de posibilidades del Dasein, se da el sentido, adquieren sentido las cosas, los entes a la mano. "*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto tal*". Y añade Heidegger que "el sentido es un existencial del Dasein y no una propiedad inherente al ente... *Sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*"⁵⁰.

Heidegger se pregunta si no se da en este proceso un círculo vicioso: "Si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo?". Pero Heidegger responde: "*Sin embargo, ver en este círculo un círculo vicioso y buscar cómo evitarlo, o por lo menos sentirlo como imperfección inevitable, significa comprender mal radicalmente el comprender*". Y añade: "Este circuito del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo"⁵¹.

Se trata más bien del círculo hermenéutico. La precomprensión constituida por el tener previo, la manera previa de ver y el aprehender previo y la interpretación que sigue son llamados por Heidegger situación hermenéutica.⁵² En la interpretación, la pre-comprensión o el comprender previo y vago del Dasein se va haciendo explícito. Con ello no desaparece la pre-comprensión, para dejar el lugar a la sola comprensión explícita, sino que la misma precomprensión iría cambiando y progresando. Hay siempre una constante dialéctica de precomprensión y de comprensión, en un proceso continuo y en un cambio de horizontes.

Modo derivado de la interpretación es el enunciado, al cual dedica aquí Heidegger el párrafo 33. El autor hace ver que el enunciado está enraizado en la interpretación y antes aún en el comprender; muestra también que en el enunciado se da una modificación, o tal vez mejor, una gran reducción de la apertura originaria, del horizonte de totalidad en el que se ve la cosa que es objeto de enunciado, del horizonte de proyecto en el que se da y del contexto de verdad como apertura. No nos vamos a detener en esto. Algo más se verá al hablar de la verdad y de su relación con la proposición enunciativa, y ahora al tratar del habla y del

⁴⁹ Ibid., pp. 199-200

⁵⁰ Ibid., p. 201

⁵¹ Ibid., pp. 202-203

⁵² Ibid., p. 308

lenguaje.

4.3. El habla

El tercer modo de apertura del ser-en-el-mundo es el habla. Dice Heidegger: "El hecho de que *sólo ahora* se haga temático el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la apertura del Dasein. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla (Rede)*"⁵³.

Ante todo hay que atender a los términos. Heidegger usa: *Rede* y *Sprache*. *Rede* significa habla, discurso. Creemos que la mejor traducción es "habla", ya que se refiere a algo originario, como los modos anteriores, propio de la apertura (*Erschlossenheit*) primera del ser-en-el-mundo, según dice el autor: "*El habla es existencialmente cooriginaria con la disposición afectiva y el comprender*". Y poco más adelante añade: "La comprensibilidad afectivamente dispuesta del ser-en-el-mundo se expresa como habla. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras"⁵⁴. El lenguaje es llamado por Heidegger *Sprache* y se funda en el habla, como hemos visto en una cita anterior y como precisa aquí Heidegger: "La exteriorización del habla (*Rede*) es el lenguaje (*Sprache*)"⁵⁵. El lenguaje consiste en ser habla hacia fuera, exteriorizada (*Hinausgesprochenheit*).

Con esto Heidegger cree haber llegado al origen del lenguaje, al habla como estructura constitutiva de la apertura del Dasein. Por eso, el fenómeno del habla incluye no sólo lo que generalmente llamamos "hablar", sino también el "oír" y el "callar". Dice, incluso, Heidegger: "En estos fenómenos se torna enteramente clara la función constitutiva del habla para la existencialidad de la existencia"⁵⁶. Y poco más adelante explica: "El escuchar a alguien (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto ser-con. El escuchar constituye incluso la primera y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende. Como comprensor ser-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo"⁵⁷. Y algo semejante sucede con el callar. "El que en un diálogo guarda silencio, puede 'dar a entender', es decir, promover la comprensión con mayor propiedad que aquel a quien no le faltan palabras. No por mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión". Y añade Heidegger: "Pero callar no significa estar mudo... Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica apertura de sí mismo"⁵⁸.

Heidegger se refiere aquí a otras corrientes que tratan del lenguaje. "Los intentos para aprehender la esencia del lenguaje se han orientado hacia alguno de estos momentos,

⁵³ Ibid., p. 213

⁵⁴ Ibid., p. 213-214

⁵⁵ Ibid., p. 214

⁵⁶ Ibid., p. 214

⁵⁷ Ibid., p. 217

⁵⁸ Ibid., pp. 218-219

concibiendo el lenguaje al hilo de la idea de 'expresión', de 'forma simbólica', de comunicación declarativa, de 'manifestación' de vivencias o de 'configuraciones' de vida. Pero para una definición plenamente satisfactoria del lenguaje no se ganaría nada con reunir en forma sincretística esas múltiples determinaciones parciales. Lo decisivo es elaborar previamente, por medio de la analítica del Dasein, la totalidad ontológico-existencial de la estructura del habla"⁵⁹.

El origen de las desviaciones en la reflexión sobre el lenguaje estaría ya en los mismos griegos. Ellos sí lo habrían entendido, dado que, a pesar de haber dado importancia al diálogo y al "tener ojos" para ver, Aristóteles define al hombre como *zōon logon eχōn*. Pero luego el *logos* fue visto preponderantemente como apofántico, como enunciado o como proposición; y sobre eso se fundaron la lógica y la gramática. En tiempos recientes se ha vuelto a buscar formas más fundamentales de significación del lenguaje, por obra de Humboldt. Pero también esto sería insuficiente. Para Heidegger, la doctrina de la significación está arraigada en la ontología del Dasein"⁶⁰.

4.4. Modos inauténticos de apertura del Dasein

Hasta ahora hemos considerado los modos auténticos de apertura del Dasein. Pero hay que tener presente el hecho de la cotidianidad del Dasein. El Dasein real es el Dasein de cada día. Después de exponer los modos de apertura, Heidegger vuelve a considerar el fenómeno del "uno" (*Man*) ya visto y especifica de manera más concreta sus modos de apertura.

El primero de ellos es la habladuría (*das Gerede*). En principio no habría que entenderlo en sentido peyorativo. Es más bien un fenómeno positivo, fundado en que el habla se expresa siempre en palabras. Pero entonces lo expresado en el lenguaje contiene siempre una comprensión y una interpretación. Y aquí está el lado negativo o el peligro: "En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso expresado 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 el ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal". El escuchar y el hablar se quedan en lo hablado o en lo leído y esto se difunde y se repite. "La comprensión media del lector no podrá discernir jamás entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aún, la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción"⁶¹.

El segundo modo inauténtico de apertura es la curiosidad. Esta se funda también en un hecho positivo: En el *lumen naturale* o visión primera del Dasein. "La constitución fundamental de la visión se muestra en una peculiar tendencia del ser de la cotidianidad a 'ver'"⁶². Ya Aristóteles dice al comienzo de la *Metafísica* que todos los hombres desean saber. Así lo muestra el amor a los sentidos, sobre todo al de la vista, que no sólo para obrar, sino

⁵⁹ Ibid., p. 216

⁶⁰ Ibid., pp. 219-220

⁶¹ Ibid., pp. 223-224

⁶² Ibid., p. 226

también cuando no hacemos nada, preferimos a los demás⁶³. Y San Agustín dice que utilizamos este verbo 'ver' no sólo para la vista, sino también para otros sentidos. No sólo decimos: Mira como brilla, sino también, mira cómo suena, mira cómo huele, mira qué suave etc.⁶⁴. Cuando la curiosidad queda libre, no se preocupa de ver para comprender lo visto, sino que busca el ver tan sólo por ver; se busca lo nuevo para saltar a otra cosa nueva. Esta modalidad del ser-en-el-mundo revela un nuevo modo del Dasein cotidiano.

Y el tercer modo inauténtico es la ambigüedad que se da en el convivir cotidiano. "Cuando en el convivir cotidiano comparece 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"⁶⁵.

Relación con lo dicho, tiene la caída y la condición de arrojado del Dasein. "Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su 'ahí', es decir, la apertura del ser-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"⁶⁶.

Heidegger especifica más adelante lo que es la caída: "El fenómeno de la caída no nos da algo así como una 'visión nocturna' del Dasein, una propiedad óptica que pudiera servir como complemento del aspecto inocuo de este ente. La caída descubre una estructura ontológica *esencial* del Dasein mismo, que, lejos de determinar su lado nocturno, constituye la totalidad de sus días en su cotidianidad"⁶⁷. No se refiere, pues, a un estado de corrupción de la naturaleza humana, que haya sobrevenido después de un estado anterior, sino que es un concepto ontológico del Dasein como ser en el mundo.

5. El cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein

Después del análisis precedente, Heidegger busca una unidad ontológico-existencial de todas las estructuras del Dasein. Según el análisis hecho, "*la cotidianidad media del Dasein puede determinarse... como el ser-en-el-mundo decaído-abierto, arrojado-proyectante, al que en su ser junto al mundo y en su ser-con otros, le va su poder-ser más propio*"⁶⁸.

Heidegger se pregunta ahora si es posible captar la totalidad de ese conjunto de estructuras del Dasein cotidiano. Esa totalidad no debería ser una suma de los elementos indicados hasta ahora; no se trata de una totalidad óptica. La pregunta por la totalidad unificadora del Dasein no es la pregunta por un ente ante nosotros; se trata del Dasein y de su

⁶³ ARISTOTELES, *Met. I,1,980 a 21-26*

⁶⁴ M.HEIDEGGER, *ibid.*, p. 227

⁶⁵ *Ibid.*, p. 230

⁶⁶ *Ibid.*, p. 233

⁶⁷ *Ibid.*, p. 238

⁶⁸ *Ibid.*, p. 241

ser. ¿Cuál será el camino que nos conduzca hasta esta estructura fundamental?

Heidegger vuelve a centrarse en el comprender (*Verstehen*) del Dasein, un comprender que va siempre unido a una disposición afectiva (*Befindlichkeit*); y cree que es en el fenómeno de la angustia donde mejor se sintetiza lo que es el ser del Dasein en el mundo y la apertura de éste. “La angustia en cuanto posibilidad de ser del Dasein, junto con el Dasein mismo abierto en ella, nos da la base fenoménica para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein”⁶⁹.

La unidad de todas estas estructuras la ve luego Heidegger en el cuidado (*Sorge*), considerado aquí como el ser del Dasein. “Pero el ser para el más propio poder-ser ontológicamente significa: El Dasein en su ser se ha *anticipado* ya (*schon vorweg*) siempre a sí mismo. El Dasein está ya siempre 'más allá' de sí... A esta estructura de ser del esencial 'le va' (*es geht um...*) la llamamos el *anticiparse* (*das Sich-vorweg-sein*) del Dasein”⁷⁰. Como ya se ha visto, el Dasein no está aislado, sino arrojado *a un mundo* (*in eine Welt geworfen*). Según esto, el Dasein de manera más completa es: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*. Esto es: *Anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*. Y este Dasein no está arrojado de cualquier manera al mundo, sino que está junto a (*Sein bei*) los entes a la mano, ocupándose de ellos y junto a otros Dasein. Uniendo estos aspectos, habla Heidegger de la estructura completa del ser del Dasein: “*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegnendem Seienden)*”: *Anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo como ser-con el ente que se encuentra dentro del mundo*. Este ser constituye el contenido o significado del término cuidado (*Sorge*), que es empleado aquí en sentido puramente ontológico-existencial⁷¹. Por ser así el ser del ser-en-el-mundo, éste se ocupa de los entes (*Besorgen*) y tiene solícitud (*Fürsorge*) por otros Dasein.

En al anticiparse a sí mismo como ser para su propio poder-ser radica también la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales (*existenziell*) propias. En resumen: “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria se da existencialmente a priori antes de todo comportamiento y de toda situación del Dasein, esto es, se da en cada uno de éstos. Este fenómeno no expresa, pues, de ninguna manera una primacía del comportamiento práctico sobre el teórico... Teoría y praxis son dos posibilidades de ser de un ente cuyo ser ha de ser determinado como cuidado”⁷².

6. Dasein, apertura y verdad

En este contexto tiene importancia el concepto de verdad. Heidegger recuerda que desde Parménides se ha visto ser en relación con la comprensión del mismo, según un conocido fragmento, que dice (en la traducción corriente): Lo mismo es el pensar que el ser. En este contexto, Heidegger se refiere a algunos pasos de la *Metafísica* de Aristóteles: Según éste, los filósofos que lo precedieron se vieron forzados por las *cosas* (*pragmata*) mismas a

⁶⁹ Ibid., p. 242

⁷⁰ Ibid., p. 254

⁷¹ Ibid., p. 255

⁷² Ibid., pp. 257-258

seguir indagando; pero esto mismo lo describe diciendo que Parménides se vio forzado a seguir lo que se mostraba (*fainomena*)⁷³. En otro paso se dice que investigaban forzados por la verdad (*thē allhqeiaç*) misma⁷⁴; y esta actividad es llamada por Aristóteles "filosofar acerca de la verdad (*perì thç allhqeiaç*) o como un hacer ver mostrativo que apunta a la verdad (*apofainesqai perì thē allhqeiaç*). Esto es filosofía, que por otra parte es ciencia del ente en cuanto ente⁷⁵. Ahora bien, comenta Heidegger, si la verdad está en una originaria relación con el ser, el fenómeno de la verdad entra en el ámbito de la ontología fundamental.

Tres son las tesis tradicionales sobre la verdad, según Heidegger: 1) El lugar de la verdad es el enunciado, el juicio. 2) La esencia de la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el intelecto. 3) Aristóteles, padre de la lógica es el autor de estas dos tesis.

Heidegger cree que estas tesis no se sostienen y empieza por negar la tercera. Según Aristóteles, las vivencias del alma serían adecuaciones de las cosas⁷⁶. Esta afirmación, que no es ninguna definición de la verdad, dio origen a la definición tradicional. Esta se encuentra en Santo Tomás: La verdad es *adaequatio intellectus et rei*. Santo Tomás remite a Avicena, el cual tomó la definición de Isaac Israelis. Este concepto de verdad sigue presente en Kant, quien dice: "La definición nominal de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto, se admite y se da por supuesta aquí"⁷⁷. También estaría presente en los neokantianos.

El hecho de que esta definición se haya mantenido durante más de dos milenios y en filosofías tan diferentes, indicaría que hay en ella algo profundo. Pero ¿cómo habría que entender la concordancia? ¿Con respecto a qué concuerdan el intelecto y la cosa? ¿Cómo se ha de entender la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí?

Heidegger pone el conocido ejemplo del que vuelto de espaldas a la pared dice: "El cuadro que cuelga de la pared está torcido". Para comprobarlo, se vuelve hacia el cuadro. Cuando pronuncia el juicio sin ver el cuadro, no se refiere a "representación" en el sentido de un "proceso psíquico"; ni a representación en el sentido de una imagen del cuadro, sino que el enunciado "meramente representativo" se refiere al cuadro real. Y en la comprobación se hace evidente que lo que percibo es el mismo ente al que se refería el enunciado; se hace evidente que el ente mismo se muestra tal como es; y se hace evidente que el juicio enunciado es *descubridor* del ente. No se comparan representaciones entre sí, ni una representación con la cosa real. "Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él en el *cómo* de su estar descubierto... *Comprobación* significa lo siguiente: *mostrarse del ente en mismidad*. La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente. Esto sólo es posible si el conocimiento enunciador y autocomprobatorio es, por su propio sentido ontológico, un *estar vuelto descubridor hacia* el ente real mismo"⁷⁸.

⁷³ ARISTOTELES, Met. 984 a 18s. 986 b 31

⁷⁴ Ibid., 984 b 10

⁷⁵ Ibid., 983 b 2; 993 b 17.20; 1003 a 21; cf. M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 282

⁷⁶ ARISTOTELES, De interpr. 1,16 a 6

⁷⁷ KANT, KrV, B 82; cf. M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 284

⁷⁸ M.HEIDEGGER, *ibid.*, p. 289

En definitiva: "El enunciado *es verdadero* significa: Descubre el ente en sí mismo; enuncia, muestra, hace ver el ente en su carácter de descubierto. *Ser verdadero (verdad)* del enunciado ha de entenderse como *ser-descubridor*... A su vez, el ser-verdadero en cuanto ser-descubridor sólo es ontológicamente posible sobre el fundamento del ser-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein, es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad"⁷⁹.

Heidegger cree que los griegos entrevieron ya este fenómeno más originario de la verdad, según indicarían los textos aristotélicos citados antes, en los que la verdad es identificada con las cosas mismas en su mostrarse. Así resultaría también del logos en Heráclito. El logos dice lo que es el ente; y al que no lo comprende, se le oculta. La palabra griega *ἀλήθεια* es traducida por Heidegger por "desocultación". El uso de la misma por los griegos para designar la verdad, no es obvio que sea casual. Pero Heidegger no ha llegado a su concepto de verdad por esta palabra griega. "La 'definición' de la verdad como carácter de descubierto (*Entdecktheit*) y ser descubridor (*Entdeckendsein*) tampoco es la mera aclaración de una palabra, sino que surge del análisis de los comportamientos del Dasein que ante todo solemos llamar verdaderos"⁸⁰.

Con esto llega Heidegger a la verdad más originaria: "Ser-verdadero, como ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein. Lo que hace posible este descubrir mismo necesariamente ha de ser llamado 'verdadero' en un sentido más originario. *Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno originario de la verdad*". Y añade: "Descubrir es una forma del ser-en-el-mundo. El ocuparse (*Besorgen*) mirando en derredor o simplemente quedándose observando, descubren el ente intramundano. Este se convierte en lo descubierto (*das Entdeckte*); es verdadero en un segundo sentido. Primariamente *verdadero*, es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad en el segundo sentido no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto"⁸¹.

Con esto volvemos al Dasein visto antes; y Heidegger recuerda aquí la constitución del mismo: El Dasein es *apertura* en general, tiene la condición de *arrojado*, es *apertura fáctica* en el sentido preciso; al Dasein le pertenece el ser *proyecto* y tiene además la condición de la *caída*. Por esta decadencia, al Dasein le pertenece también constantemente estar en la no-verdad; al Dasein fáctico le son inherentes la obstrucción y el encubrimiento. Por eso el Dasein tiene que apropiarse de lo descubierto "*en lucha contra* la apariencia y la disimulación", y ha de asegurarse siempre de nuevo del estar al descubierto. "La verdad (el carácter de descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada al ente. El ente le es arrancado al ocultamiento. Todo carácter fáctico de descubierto es siempre algo así como un robo (*Raub*). ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión *privativa* (*ἀ-λήθεια*)?"⁸² Heidegger dice en *Ser y tiempo* que no ha llegado a su concepto de verdad por la traducción de la palabra griega *ἀλήθεια*. Esto mismo lo repetía treinta y siete años más tarde: "Si yo machaconamente traduzco el nombre *ἀλήθεια* por

⁷⁹ Ibid., pp. 289-290

⁸⁰ Ibid., p. 291

⁸¹ Ibid., pp. 291-292

⁸² Ibid., p. 294; cf. p. 293

desocultación, no lo hago por amor a la filología, sino por la cosa que ha de ser pensada".⁸³ Se ha objetado que *αλήθεια* significa des-olvido. Heidegger no ignora esto. Pero cree que la ocultación no es resultado del olvido (λήθη): "Vale más bien lo contrario: Buscar la esencia del olvido, según el nombre, a partir de λήθη como la ocultación".⁸⁴

Después de esto, parece claro que el juicio como lugar de la verdad es un fenómeno de segundo orden. "El enunciado y su estructura, el *como (Als)* apofántico, están fundados en la interpretación (*Auslegung*) y en la estructura de ésta, en el *como (Als)* hermenéutico; y más allá de éste, en el comprender (*Verstehen*), en la apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein".⁸⁵

La verdad está esencialmente relacionada con el Dasein. "El Dasein, como constituido por la apertura (*Erschlossenheit*) está esencialmente en la verdad. La apertura es un modo de ser esencial del Dasein. 'Hay' verdad sólo en cuanto que y mientras que es el Dasein. El ente sólo es descubierto *cuando* y solamente *mientras es* el Dasein en general. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y en general toda verdad, son verdaderos sólo mientras el Dasein *es...* Antes de que las leyes de Newton fueran descubiertas, no eran 'verdaderas'; de lo cual no se sigue que fueran falsas... 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".⁸⁶

Según esto, toda verdad es relativa al Dasein. Pero Heidegger dice que esto no significa que toda verdad sea subjetiva, en el sentido de que toda verdad esté sometida al arbitrio del sujeto, ya que el descubrir enfrenta al Dasein con el ente mismo. "Precisamente *porque* la verdad es, en cuanto descubrir, un *modo de ser del Dasein*, puede estar sustraída a su arbitrio".⁸⁷ Una vez más hay que tener presente el significado de Dasein y Da-sein.

No sólo la verdad, sino también el ser es relativo al Dasein. "Ser -no ente- sólo lo 'hay' en tanto que es la verdad. Y ésta *es* sólo en cuanto que y mientras que es el Dasein. Ser y verdad son igualmente originarios". Y añade Heidegger: "Qué significa que el ser 'es', cuando ha de ser distinguido de todo ente, 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".⁸⁸ En una anotación posterior, Heidegger dice que el ser se diferencia del ente por la diferencia ontológica. Aún no se ha aclarado el sentido del ser. Pero sí parece ya claro que Heidegger no lo entiende a la manera de un ente, de un algo concreto. Esta falta de sentido óntico hay que tenerla en cuenta también cuando Heidegger habla de la relación entre el ser y el Dasein.

⁸³ M. HEIDEGGER, *Das ende der Philosophie und der Aufgabe des Denkens*, pp. 75-76

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Was heist Denken?*, pp. 257-258

⁸⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 294

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 299-300

⁸⁷ *Ibid.*, p. 300

⁸⁸ *Ibid.*, p. 304