ONTOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

PRÓLOGO

Como fruto de un arduo y prolongado esfuerzo, a veces realizado en medio de adversas y azarosas circunstancias, ha nacido este libro. Él resume la biografía de un pensar que lucha por encontrar su propia senda al enfrentarse a una pregunta que no dispensa tregua. Por eso, tal vez, los resultados alcanzados sean lo menos importante. Quizás el haber planteado esa pregunta, el conferirle una explícita finalidad, y el abrir mediante ella nuevas perspectivas en los problemas del Conocimiento, sea lo que conceda a nuestra investigación su verdadero sentido.

Para llevar a cabo esos propósitos era absolutamente indispensable internarse en los caminos por otros recorridos y buscar en la ruta previamente despejada el necesario apoyo. Ello ha implicado un constante dialogar con aquel pensamiento que le presta sustento y base al nuestro propio. A través del diálogo, cuando la intelección llega a su cima, pueden divisarse nuevos horizontes, ciertamente mínimos, pero ganados a costa de una rigurosa y extenuante lucha en duro batallar con la Verdad. A quien seriamente comprenda lo que la filosofía significa, y alguna vez haya experimentado la subyugante fuerza que ejerce el pensamiento sobre el pensamiento –cuando es obra de una comunión en los fenómenos– semejante proceder le parecerá el único aconsejable por la honestidad y la imperiosa necesidad que requiere el ideal de una investigación filosófica que se ha impuesto como deber supremo el respeto a lo verdadero. En la confrontación de los resultados obtenidos podrá ver, más que el vano esfuerzo por conseguir una prematura "originalidad", el testimonio de un intento seriamente dirigido a pensar un problema que sólo en nuestro tiempo es posible plantear originariamente por obra del desarrollo alcanzado en los fundamentos mismos de la filosofía. El esclarecimiento de tales fundamentos –para lograr así que la discusión hallase su peculiar sentido– era también razón de peso que hacía imperioso el diálogo con aquel pensar que se ha dedicado a despejarlos. En nuestra época, y en los tiempos por venir, la filosofía existenciaria podrá ser discutida, mejorada, corregida. Las bases descubiertas, sin embargo, permanecerán como un aporte definitivo en la tradición filosófica y a ellas habrá de recurrirse cada vez que se intente formular un problema de raigambre ontológica.

Innúmeras dificultades hemos hallado a lo largo del camino. Ardua y pacientemente hemos tratado de vencerlas para dar fin a nuestro intento. Nos asiste la convicción de que, si en todo caso hemos procurado superarlas con el máximo empeño, no siempre hemos logrado un resultado satisfactorio y definitivo. Por su gran complejidad, nuestra obra está llena de imperfecciones, deficiencias y defectos. Agradecidos quedaríamos a quienes, mediante una sincera crítica, nos ayuden a corregir esto en el futuro, señalando aquello que parezca mejorable, o acusando los errores que involuntariamente hayamos podido cometer.

Sean propicias estas palabras iniciales para dedicar nuestro libro a quien, a lo largo de estos años y en medio de las vicisitudes más impares, ha sido nuestro ilustre maestro y noble amigo, Juan David García Bacca, catedrático de Metafísica en la Universidad Central de Venezuela. A él se debe, gracias al generoso esfuerzo desplegado en nuestra Institución, el afianzamiento definitivo de los estudios filosóficos en Venezuela. Mediante la publicación de este trabajo quisiéramos contribuir al merecido homenaje acordado por la Facultad de Humanidades y Educación para celebrar sus sesenta años, dedicados íntegramente a sembrar enseñanzas entre sus discípulos y a trabajar infatigablemente en su propia obra filosófica.

Finalmente quisiéramos expresar nuestras mejores gracias a la Universidad Central de Venezuela, en la persona de sus Autoridades y de los Miembros del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, por la valiosa ayuda que nos han dispensado para la publicación de este libro. Ojalá pueda él servir, como testimonio de una labor realizada en su seno, para consolidar el prestigio de nuestra Institución y estimular a quienes hoy la conducen en medio de un tiempo tan lleno de dificultades como de esperanzas.

Caracas, noviembre de 1960

INTRODUCCIÓN

La presente obra no pretende ser original. Dicho con todo rigor: semejante pretensión, cuando se comprende a fondo, no pasa de ser un sin sentido filosófico. En tanto la filosofía se dedique seriamente a pensar en la Verdad, y comprenda humildemente que no es privilegio de nadie el erigirse en su absoluto dueño, tiene que renunciar a aquella infundada aspiración. Desde los tiempos más remotos, cuando el hombre como hombre adquirió la libertad de comunicarse con el Ser y expresar en forma inteligible sus intelecciones, reina la Verdad. Desde entonces, adherirse a ella no es privilegio de unos

pocos. Todo aquel que pretenda pensar debe rendirle culto. Sólo quien no comprenda esto puede aspirar a ser "original". Su originalidad no pasará de ser un gesto vacuo y a veces lamentable.

Lo anterior no significa, sin embargo, un himno a la sumisión y al quietismo intelectual. Si es cierto que desde el más lejano tiempo resplandece la Verdad, a todo hombre le está concedido el privilegio de pensarla nuevamente y descubrir, mediante riguroso esfuerzo, nuevas facetas suyas. La Verdad, en cuanto tal, es en sí misma inagotable. Mas sólo pensando la Verdad puede descubrirse lo aún oculto en ella. El afán de hacerla progresar y desvelar sus nuevos rostros impone que aquel que lo desee se deje influenciar por quienes precedentemente la han pensado y han llevado al pensamiento hasta su horizonte actual. Martin Heidegger –uno de los pensadores más potentes y representativos de nuestra época– ha dicho lo siguiente: "sigue siendo un privilegio de los más grandes pensadores dejarse in-fluenciar"[1].

Nuestra propia obra, sin pedir para sí tan singular prerrogativa, arranca y se sostiene por entero dentro de la órbita del pensar heideggeriano. Su intención, sin embargo, no es meramente expositiva. Antes que una mera exégesis –concebida en la intención de presentar y explicar el pensamiento comentado– tiene más bien el sentido de un esfuerzo hermenéutico. El problema principal que aborda –el del posible diseño de una Ontología del Conocimiento– si bien está prefigurado en Heidegger, e incluso es posible filiarlo con su propio intento (en el que se encuentran explícitas referencias que así lo confirman) no obstante es un problema que, a la postre, este pensador no desarrolla enteramente. Sienta las bases, prepara el terreno, incluso señala sus posibles metas, pero el problema en cuanto tal no llega a ser tratado en la total dimensión que exige su propia contextura. Semejante cuestión no es un defecto de la obra heideggeriana. Sencillamente, absorbida su atención por otras ingentes y fundamentales cuestiones ontológicas, la consideración dispensada al fenómeno del Conocimiento dentro de su pensamiento ha sido simplemente ocasional y supeditada a finalidades que desbordan su peculiar esfera. Diluyéndose entre éstas –tal como sucede, por ejemplo, en *Kant und das Problem der Metaphysik*[2]– el análisis de aquel fenómeno constituye más bien un "punto de partida" (establecido *ad hoc* para alcanzar sus propios fines interpretativos) que no una meta en sí. Nuestra investigación, por el contrario, se ha centrado rigurosamente sobre el fenómeno en cuestión. En tal sentido su intención no es otra que la de reasumir todo el caudal del pensamiento heideggeriano y, desde sus bases,

---

1 *Was heißt Denken*, IX. Vorlesung, pág. 39; ed. esp. pág. 94.

2 Cfr. *Op. cit.*, especialmente Secciones II y III.

plantear en forma explícita y temática los problemas inherentes a una Ontología del Conocimiento.

Para ello, sin embargo, se ha requerido el indispensable esfuerzo de una labor hermenéutica. En cuanto el Conocer es una actividad existenciaria del ente que somos nosotros mismos –al cual Heidegger, por estrictas razones técnicas, llama "*Dasein*"– necesario es que semejante actividad se filie en el universo de fenómenos que constituyen la total actividad existenciaria del Dasein. Nada fácil resulta esta labor. Pues si bien Heidegger aporta una señalada indicación a este respecto en su propia obra *Sein und Zeit* –parágrafo Nº 13– semejante indicio no pasa de ser una rudimentaria y muy provisional alusión del camino que habría de seguirse para desentrañar la total constitución existenciaria del fenómeno cognoscitivo. Nuestra investigación, sin embargo, ha seguido este camino y se ha propuesto aquello como meta. Para llevar a cabo esta labor se requiere, según queda dicho, de un ingente esfuerzo que no sólo descubra las raíces existenciarias del Conocimiento sino, que al par, interprete su sentido. A semejante finalidad –que en estrecho paralelismo con la intención heideggeriana podría considerársela destinada al diseño de una Ontología Fundamental del Conocimiento– está dedicado el intracuerpo central de nuestra investigación.

Dicho lo anterior, cabe sin embargo hacer una advertencia que esclarecerá y definirá de un modo más completo la verdadera finalidad de este trabajo. En efecto, si su primordial propósito queda centrado en lo ya expuesto, en él se intenta un paso progrediente que se apoya y enraíza en la propia, aunque irrealizada, intención del pensar heideggeriano. Clara conciencia a este respecto tenía Heidegger de que la Ontología Fundamental –cuyo ars operandi debía verificarse bajo la forma de una analítica existenciaria– constituía solamente un paso provisional y preparatorio que debía completarse mediante la posterior elaboración de una Ontología cuya meta fuera la pregunta por el Ser en general, valga decir, de una Ontología General. Si bien "la conquista del fundamental concepto 'Ser', la acuñación de los conceptos ontológicos requeridos por él y sus necesarias variantes, han menester de un *concreto hilo conductor*"[3] –y éste es justamente el que brinda la analítica existenciaria del Dasein– el propio Heidegger sabía que este análisis, aunque fundamental por su carácter, debía concebirse como un instrumento propedéutico que exigía su posterior reinterpretación y complementación mediante los principios ontológicos de carácter general que programaba como desiderátum su propia investigación[4]. En tal sentido son taxativas sus declaraciones: "El análisis del Dasein –expresa textualmente– no sólo es incompleto, sino por lo pronto

---

[3] *S. u. Z.*, Nº 8, pág. 39; ed. esp. pág. 45. El subrayado es nuestro.

[4] No en balde el título de la primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit* se titula: ,,*Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*".

también *provisional*. Se limita por el momento a poner de relieve el 'ser' de este ente sin hacer la exégesis de su sentido. Su misión es preparatoria para poner en libertad el horizonte que permita verificar la más original interpretación del Ser. Una vez ganado éste, la analítica preparatoria del Dasein exige que se la reitere sobre la base más alta y propiamente ontológica"[5].

Semejante programa da clara y rigurosa idea de la estructura interior de *Sein und Zeit*, a la vez que permite establecer con perfecta evidencia los diversos estadios que pretendía recorrer el pensar heideggeriano. En efecto, partiendo del análisis fundamental y preparatorio del Dasein (que se contempla y realiza en la 1ª Sección de la Primera Parte de la obra), la 2ª Sección –el Dasein y la Temporalidad– está destinada a diseñar a esta Temporalidad (Zeitlichkeit) "como sentido del 'ser' del ente que se llama Dasein"[6]. Una vez completado este programa, a la 3ª Sección –titulada "*El Tiempo y el Ser*" (y la cual no fue desarrollada sistemáticamente)– habría correspondido abordar el problema de la Temporariedad del Ser (Temporalität des Seins) como "respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del Ser"[7]. En ello justamente se revela que a esta Sección correspondía la intención propiamente *ontológica* de la obra[8].

---

[5] ,,Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*. Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis." (*S. u. Z.*, Nº 5, pág. 17; ed. esp. pág. 20).

[6] ,,Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen." (*S. u. Z.*, Nº 5, pág. 17; ed. esp. pág. 20).

[7] ,,In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben." (*S. u. Z.*, Nº 5, pág. 19; ed. esp. pág. 22).

Habrá notado el lector que se han empleado dos términos diversos para referirse al Tiempo (Zeit). Ellos son: a) ,,*Zeitlichkeit*", traducido por *Temporalidad*; y b) ,,*Temporalität*", vertido por *Temporariedad*. A modo de previa indicación –que se esclarecerá en el curso de la investigación– sea dicho lo siguiente: la Temporalidad se refiere a la determinación ontológico-existenciaria del "ser" del Dasein; la Temporariedad, en cambio, se refiere al sentido del Ser en cuanto tal.

[8] Como es bien conocido –y puede comprobarse en el parágrafo Nº 8 de *S. u. Z.*– la Segunda Parte de esta obra estaba destinada, según palabras de Heidegger, a proporcionar los "rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la Historia de la Ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la Temporariedad". Al igual que en la Primera Parte en ella se contemplaba el desarrollo de tres Secciones.

En la última edición de *S. u. Z.* (año 1953), inserta en una advertencia preliminar que antecede al libro, puede leerse una declaración de Heidegger en la que anuncia definitivamente que la segunda mitad o parte de esta obra no se añadirá a la primera. ,,Die zweite Hälfte –dice textualmente– läβt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschlieβen, ohne daβ die erste neu dargestellt würde." Debido a ello la connotación de ,,Erste Hälfte" –que aparecía en la primera edición indicando este carácter– se halla suprimida en esta última. (Con pequeños descuidos, vgr. cfr. pág. 427).

A pesar de esta declaración formal del propio Heidegger es posible, sin embargo, descubrir en sus obras posteriores una estrecha filiación con el programa que había elaborado en *S. u. Z.* A este respecto, además de las precisas indicaciones que acerca de ello proporciona en el propio *S. u. Z.* (cfr. y compárense las dos ediciones en sus págs. 319, 427, 433), es posible aducir declaraciones del mismo Heidegger que así lo confirman. Refiriéndose a su obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, en el *Prólogo* de la primera edición de esta obra escribe textualmente lo siguiente: ,,Die Auslegung der ‚Kritik der reinen Vernunft' erwuchs im Zusammenhang einer ersten Ausarbeitung des Zweiten Teils von ‚Sein und Zeit'." (En rigor se trataba de la 1ª Sección de la Segunda Parte de la obra y la cual, según se dice en el Nº 8 de *S. u. Z.*, estaba destinada a diseñar la doctrina de Kant acerca del esquematismo y del Tiempo como etapa previa de una problemática de la Temporariedad).

¿Pero es que acaso –se preguntará– no es lo existenciario rigurosamente ontológico? En efecto, nadie lo niega; y es sabido que el propio Heidegger distingue entre lo *existencial* (existenziell) y lo *existenciario* (existenzial), estableciendo paralela diferencia entre lo *óntico* y lo *ontológico*. Pero en tal sentido la labor *ontológico-existenciaria* –propia de una analítica existenciaria como ars operandi de la Ontología Fundamental– cuya meta no es otra que la de esclarecer la constitución ontológica de ese ente que es el Dasein, tiene que estar consciente del hecho de que "en la idea de semejante constitución del 'ser' (del Dasein) está ya implícita la idea del Ser"[9]. En rigurosa consecuencia también la posibilidad de una acabada analítica existenciaria del Dasein depende entonces de un desarrollo previo del sentido del Ser en general.

Una y otra vez –a lo largo de *Sein und Zeit*– esta idea se repite y afianza cobrando la consistencia y rigurosidad de un programa establecido. Ella confirma, de manera indubitable, la intención formulada en las líneas que a manera de prefacio anteceden al libro: "El desarrollo concreto de la pregunta por el sentido del 'Ser' es la mira del siguiente tratado"[10].

¿Pero cuál es el camino que se impone Heidegger para llegar a semejante meta? La vía –de todos conocida y apenas recorrida en sus dos etapas iniciales– es la siguiente: partiendo de la propia constitución entitativa (óntica) del Dasein –en la cual se halla, como un factum, la posesión por aquel ente de una "comprensión del Ser"[11]– Heidegger intenta esclarecer cómo aquella constitución *óntica* hace posible el factum *ontológico* representado por semejante "comprensión del Ser"[12]. Ello es posible –dice Heidegger, estableciendo de hecho el fundamento primario de toda su doctrina– porque el "ser" del Dasein es la

---

Igual cuestión es posible aducir con respecto a su opúsculo titulado *Vom Wesen der Wahrheit*. Refiriéndose a ello, Heidegger ha escrito lo siguiente en su ,,*Brief über den* ‚*Humanismus*' ": ,,Der Vortrag ‚Vom Wesen der Wahrheit', der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit' zu ‚Zeit und Sein'." (*Op. cit.*, pág. 72; ed. esp. pág. 181).

No es nuestra intención perseguir aquí más pormenorizadamente la existencia de tales conexiones. Baste lo indicado para señalar esta cuestión. Lo que ella manifiesta –que no es otra cosa que la continuidad y desarrollo del pensar heideggeriano– es uno de los problemas que nos proponemos demostrar a lo largo de esta investigación. Lo que a tal respecto se dirá en esta *Introducción* no carece de importancia.

[9] ,,In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 13; ed. esp. pág. 15). El paréntesis intercalado es nuestro.

[10] ,,Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein' ist die Absicht der folgenden Abhandlung." (*S. u. Z.*, loc. cit., pág. 1; ed. esp. pág. 2).

[11] ,,*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daβ es ontologisch *ist*." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. págs. 14, 15).

[12] No es posible, en una *Introducción* de carácter general, desarrollar por extenso todos los problemas y señalar los complejos matices requeridos para su riguroso tratamiento. A modo de advertencia –que será dilucidada a su debido tiempo– sea manifestado lo siguiente: la "comprensión del Ser" –factum ontológico enraizado en la constitución óntica del Dasein– no implica el desarrollo explícito de una Ontología. A tal respecto dice Heidegger: ,,Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15).

Existencia (Existenz) y ek-sistir significa, como *Da-sein*, hallarse expuesto al Ser[13]. De semejante relación del Dasein con el Ser surge aquel factum que lo distingue y caracteriza como ente.

Mas a partir de este previo e inicial esclarecimiento de la constitución del Dasein –desarrollado en la *Introducción* de *Sein und Zeit* con la exclusiva finalidad de mostrar la preeminencia que debe concedérsele a aquel ente en relación a la pregunta que interroga por el Ser– pasa Heidegger a realizar (en la 1ª Sección de su tratado) el análisis fundamental y preparatorio del Dasein. A resulta de ello el "ser" del Dasein es determinado en cuanto "cura" (Sorge) y posteriormente (en la 2ª Sección) es revelada la Temporalidad como "sentido ontológico" de aquélla, valga decir, como "fundamento ontológico original de la existenciariedad del Dasein"[14]. Constituyendo la Temporalidad semejante "sentido ontológico", la analítica existenciaria es reinterpretada entonces a partir de este horizonte, con lo cual se logra poner "retrospectivamente al descubierto el sentido temporal de las estructuras ontológicas del Dasein descritas con anterioridad"[15].

Pero diseñado expresa y claramente el itinerario y las metas finales del pensar heideggeriano, puede comprenderse ahora que tampoco con la interpretación del Dasein como Temporalidad logra darse definitiva respuesta a la cuestión del sentido del Ser en general. Si bien con aquello queda preparado el terreno para abordar esta cuestión, la reinterpretación temporal del "ser" del Dasein continúa siendo, a pesar de todo, sólo una etapa previa y aún preparatoria[16]. En efecto, si bien la Temporalidad se muestra y manifiesta como el ineluctable horizonte de toda "comprensión del Ser" –y en cuanto tal la Existencia se autocomprende en ella– el "Ser" mismo de esa Temporalidad (en cuanto "sentido ontológico") exige que se lo aclare y determine plenamente mediante un riguroso proceder trascendental. Por eso dice Heidegger: "el análisis temporal-existenciario del Dasein pide por su parte una nueva reinterpretación dentro del marco de la fundamental discusión del

---

[13] ,,Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen." (*Brief ü. d.* ‚*Humanismus*', págs. 66, 67; ed. esp. pág. 175). En *S. u. Z.* había Heidegger escrito lo siguiente: ,,*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*. Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden. Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz ‚das Dasein *ist* seine Erschlossenheit' zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein ‚Da' zu sein." (Nº 28, pág. 133; ed. esp. pág. 154). Ello se encuentra confirmado y esclarecido en su obra posterior *Einführung in die Metaphysik*, de la cual cabe citar el siguiente enunciado: ,,Der Mensch ist das in sich offene *Da*. In dieses steht das Seiende herein und kommt zum Werk. Wir sagen daher: das Sein des Menschen ist, im strengen Sinn des Wortes, das ‚*Da-sein*'. Im Wesen des Da-seins als solcher Stätte der Seinseröffnung muβ die Blickbahn für die Eröffnung des Seins ursprünglich gegründet sein." (*Op. cit.*, IV, 4, pág. 156; ed. esp. pág. 234).

[14] ,,Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*." (*S. u. Z.*, Nº 45, pág. 234; ed. esp. pág. 269).

[15] Heidegger expresa esta cuestión –que realiza a partir del parágrafo Nº 46 de *S. u. Z.*– en forma de programa: ,,Die vordem gewonnenen ontologischen Strukturen des Daseins müssen rückläufig auf ihren zeitlichen Sinn freigelegt werden." (*Op. cit.*, Nº 45, pág. 234; ed. esp. pág. 269).

[16] Así lo expresa Heidegger: ,,Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt." (*S. u. Z.*, Nº 5, pág. 17; ed. esp. pág. 21).

concepto del Ser"[17]. Si la Temporalidad "es" –y así se revela cuando de ella se dice que *es* el "sentido de la cura"– su "Ser" debe ser esclarecido. Ahora bien: "la exégesis de las variantes del Ser de todo aquello que decimos que 'es' ha menester, empero, de una idea suficientemente aclarada con anterioridad del Ser en general"[18]. "Mientras no se ha logrado esta idea –expresa taxativamente Heidegger– sigue estando incompleto y afectado de oscuridades el análisis temporal, o de *reiteración*, del Dasein"[19]. La Temporalidad, en cuanto sentido del "ser" del Dasein y, por tanto, como raíz y horizonte de todas las manifestaciones existenciarias que en él surgen y transcurren, "sólo puede hacerse comprensible por medio de la idea aclarada del Ser y del 'es' en general"[20]. Todo el intento de Heidegger desemboca así en la tentativa de esclarecer el "Ser" del Tiempo mismo. Ello conduce inevitablemente la investigación hacia la fundamental cuestión de la Temporariedad del Ser.

En riguroso y estricto cumplimiento del diseño programático que así queda bosquejado –y el cual nos ha servido para delinear a grandes trazos la interior arquitectónica del pensar heideggeriano en *Sein und Zeit*– nuestro intento ha desarrollado paralelamente una *Ontología del Conocimiento*. Establecidos como quedan los pasos fundamentales previstos en su itinerario, es posible comprender ahora el verdadero sentido de nuestra investigación y el riguroso esfuerzo hermenéutico que ha debido proponerse y realizar. En efecto, si su intención primordial queda centrada en la interpretación del fenómeno cognoscitivo como manifestación existenciaria –para lo cual tuvimos necesidad de estudiar a este fenómeno como modo fundado del "ser en el mundo" y mostrar, al par, su enraizamiento en la "cura" como "ser" del Dasein– la intención final de nuestra investigación no podía quedar detenida en la mostración de la Temporalidad como "sentido ontológico" de aquél. Al contrario, todo ello –en riguroso cumplimiento del auténtico sentido de una investigación ontológica– debía desembocar y resolverse (aun corriendo graves riesgos) en la intentada hermenéutica del "Ser" mismo de la Temporalidad.

Para llevar a cabo esta tarea –apenas si insinuada por Heidegger y perfectamente inédita en sus posibles relaciones con el fenómeno del Conocimiento– nuestro intento hubo menester del más grande esfuerzo. Conscientes de lo arriesgado de la tentativa y de la grave responsabilidad que en sí conlleva dar cumplimiento a lo que el propio autor que nos sirve de apoyo no ha realizado plenamente, hubimos de extremar nuestras prevenciones y

---

17 ,,Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins verlangt ihrerseits eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes." (*S. u. Z.*, Nº 66, pág. 333; ed. esp. pág. 383).

18 ,,Die Interpretation der Abwandlungen des Seins alles dessen, von dem wir sagen, es *ist*, bedarf aber einer zuvor hinreichend erhellten Idee von Sein überhaupt." (*S. u. Z.*, Nº 66, pág. 333; ed. esp. pág. 383).

19 *Ibidem*.

20 ,,Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: ‚Zeitlichkeit *ist* –der Sinn der Sorge', ‚Zeitlichkeit *ist*– so und so bestimmt', *das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des ‚ist' überhaupt*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378). Subrayados nuestros.

exigencias interpretativas para evitar caer en falaces y precipitadas perspectivas. Aunque tal vez la investigación se hubiera enriquecido con aportes novedosos –que bien pudieran ser considerados como pasos de avance y desarrollo hacia nuevos temas– preferimos sin embargo ceñirnos estrictamente a lo que del propio Heidegger era posible extraer como testimonio anunciativo, al par que verificativo, para el intento de *fundar* una Ontología del Conocimiento. Si bien ello, en modo alguno, puede reputarse como original, no escapará –a quien comprenda nuestro intento– el significado que revela un esfuerzo semejante. Ese comprenderá también hacia qué nuevos campos apunta la investigación y cuál es el sentido de aquellos fundamentos donde ahora reposa firmemente.

* * *

A pesar de que, desde la fecha inicial de su publicación hasta nuestros días, median más de tres decenios, y de ser indiscutiblemente la obra filosófica de más recia envergadura que ha visto la luz en el siglo XX, puede afirmarse sin temor que *Sein und Zeit* no ha encontrado todavía una feliz exégesis. Es más: apoyándose en una menguada comprensión de ella, y comparando aisladamente algunas de sus afirmaciones con el pensamiento desarrollado por Heidegger en sus obras posteriores, algunos falaces comentaristas –guiados por afanes subalternos, o por una manifiesta e irreprimible animosidad en contra suya– han pretendido acusar su pensamiento de contradictorio. No han bastado para evitar este apresurado juicio ni las advertencias formuladas por el propio Heidegger –en el sentido de filiar el desarrollo interno de sus ideas e indicar taxativamente el sentido de ello[21]– ni tampoco las claras y expresas declaraciones programáticas que ya quedaban insinuadas en el propio *Sein und Zeit*. Todo esto parece ignorarse, y apoyándose en una ostensible y radical incomprensión de sus doctrinas, se llega a afirmar que el "giro ontológico" de su pensamiento implica una tajante separación entre dos épocas y –lo que es más grave– un cambio radical en la *orientación* y el *sentido* de los problemas a los que aquél se había enfrentado[22]. No es nuestra intención –dentro de los específicos objetivos de esta *Introducción*– iniciar una confrontación crítica de semejantes afirmaciones. Basta, a nuestro juicio, destacar positivamente el diseño programático del pensar heideggeriano (tal como lo

---

[21] A modo de ejemplo podrían citarse las declaraciones del propio Heidegger insertas en el Prólogo de la primera edición de *Kant u. d. P. d. Metaphysik*; lo dicho en el capítulo I de *Einf. i. d. Metaphysik*, págs. 14, 15; ed. esp. págs. 54, 55; o lo expresado en su *Brief über den ‚Humanismus'*, pág. 72; ed. esp. pág. 181, etc. No se trata aquí de amontonar citas probatorias. Sirvan las indicadas, elegidas al azar, como testimonio ilustrativo de lo que decimos.

[22] Cfr. Karl Löwith, *Heidegger*: *Denker in dürftiger Zeit* (Fischer Verlag, Frankfurt am Main). Hay traducción española –ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1956– de la cual recomendamos leer especialmente el perspicaz "Estudio Preliminar", de Fernando Montero. En este "Estudio Preliminar", Montero analiza críticamente las afirmaciones de Löwith aportando valiosos puntos de vista que esclarecen los errores de interpretación de aquel autor y demuestran la continuidad del pensamiento heideggeriano a través del desarrollo de sus obras.

hemos intentado someramente) para que aquellas falaces "interpretaciones" queden desvirtuadas de raíz. Por lo demás, el desarrollo concreto de nuestra propia obra –especialmente en algunos de sus capítulos– es el mejor y más fehaciente testimonio que declara en favor de la continuidad de su riguroso pensamiento.

No quiere decir esto, sin embargo, que alimentemos la infundada y errónea concepción de que el pensamiento de Heidegger haya encontrado su completa, acabada, y final exposición en *Sein und Zeit*. Lo publicado de esta obra –que apenas alcanza las dos primeras Secciones de la Primera Parte del tratado– tenía, según declaración del propio autor, no sólo una misión específicamente preparatoria sino el carácter de un análisis incompleto y aún provisional[23]. Era, dicho rigurosamente, sólo un "punto de partida". Su desarrollo, y por ende su ampliación, quedaban programados como desiderátum. El sentido de este desiderátum, sin embargo, había quedado perfectamente establecido: se imponía el despliegue propiamente *ontológico* de los problemas formulados en plan *existenciario*. Semejante desarrollo ve la luz en las obras posteriores del pensar heideggeriano. La cuestión del Ser no es un aditamento subrepticio, ni menos un residuo de concepciones teológicas, sino la ineludible y necesaria consecuencia de las primeras y más radicales afirmaciones que habían sido formuladas en *Sein und Zeit*.

Bástenos para ilustrar y ejemplificar lo que significa semejante desarrollo acudir a lo que expresa Heidegger en relación con la Existencia como "ser" del Dasein. Conocido es que semejante término encuentra en Heidegger dos modos de grafía: *Existenz* y *Ek-sistenz*. ¿A qué se debe ello? ¿Es acaso cuestión de arbitrio o mero prurito etimológico semejante variación? En absoluto. A quien sepa meditar, y con paciencia se interne en el autodesarrollo del pensar heideggeriano, aquella modulación terminológica bastará para indicarle la común afinidad y sustantivas diferencias que mediante ello aspira a expresar Heidegger. En efecto, si en *Sein und Zeit* había dicho que "*la 'esencia' del Dasein radica en su Existencia*"[24], y en razón de que esta Existencia no expresaba un contenido *esencial* (en sentido tradicional) –sino "el Ser mismo, relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el Dasein"[25]– había elegido el término *Dasein* para designar ese ente, en su *Brief über den ‚Humanismus'* aclara definitivamente el sentido *ontológico* de aquel enunciado diciendo lo siguiente: "en verdad la frase quiere decir: el hombre es esencialmente de tal modo que es el 'ahí' (Da), esto es: la iluminación del Ser. Este 'ser' del 'ahí', y sólo éste, tiene el rasgo fundamental de la Ek-sistencia, esto es, del extático estar

---

[23] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 5, pág. 17; ed. esp. pág. 20.

[24] „*Das ‚Wesen'* d*es Daseins liegt in seiner Existenz*." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50).

[25] „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15).

dentro de la Verdad del Ser"[26]. Y añade: "Ek-sistencia significa, por su contenido, salir a la Verdad del Ser"[27]. ¿Es que acaso no hay una perfecta coherencia y continuidad en semejante modo de pensar? Cierto es que entre ambos enunciados media un desarrollo –explícitamente señalado por la función que en el último se le asigna al Ser en cuanto instancia definidora de lo que es la Existencia– mas también no es menos cierto que ya en *Sein und Zeit* la Existencia quedaba estrictamente definida por el factum de la "*comprensión del Ser*" que imponía en ella su peculiarísima constitución óntica. Si así no fuera –si el hombre justamente por el hecho de ek-sistir como *Da-sein* no estuviera ligado necesariamente a la patencia del Ser y, por tanto, determinado en su "ser" por semejante relación ontológica– tampoco fuera el ente que es ni su constitución óntica fuera la Existencia[28]. Así como ésta implica necesariamente el Ser, el Ser requiere de aquélla para patentizarse. El desarrollo de este fundamental binomio se hallaba, pues, prefigurado en el pensar heideggeriano.

Consciente de todo ello, y del auténtico significado que encerraba el *giro ontológico* que así quedaba programado en aquella doctrina, nuestra investigación ha querido sentar las bases de una verdadera *Ontología del Conocimiento*. Pero una "Ontología del Conocimiento" no es, rigurosamente dicho, una simple "Teoría del Conocimiento". Al contrario, ésta supone aquélla, y cualquier análisis teórico que pretenda verificarse del fenómeno cognoscitivo implica el previo acotamiento ontológico del "ser" de este mismo fenómeno. Conocido es en tal sentido –y ahora puede comprenderse en sus razones– el rechazo que formula Heidegger de todas las Teorías del Conocimiento tradicionales en sus intentos explicativos de aquel fenómeno. Partiendo de la supuesta "objetivación" del Conocimiento como una relación establecida entre un Sujeto y un Objeto –"relación" que, a su juicio, "encierra en sí tanta 'verdad' como vacuidad"[29]– las Teorías del Conocimiento tradicionales no se han hecho cuestión del "ser" mismo de esta "relación", ni menos aún han intentado esclarecer el sentido ontológico de lo que significa "ser-sujeto" ni,

---

[26] ,,Vielmehr sagt der Satz: der Mensch west so, daβ er das ‚Da', das heiβt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heiβt des ekstatischen Innenstehens in der Wahrheit des Seins." (*Brief ü. d. H.*, pág. 69; ed. esp. págs. 177, 178).

[27] ,,Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins." (*Brief ü. d. H.*, pág. 70; ed. esp. pág. 179). Para una mejor comprensión de estos enunciados cfr. nuestra propia investigación en su Cap. VII, Nº 34-A. Allí se encontrará el lector con los elementos necesarios para interpretar la cabal y definitiva exégesis de la Existencia que aporta Heidegger cuando la define en la siguiente forma: ,,*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen*." (*Brief ü. d. H.*, págs. 66, 67; ed. esp. pág. 175). Semejante definición de la *Ek-sistencia* engloba, como ha de verse, los dos matices anteriores. Por lo demás ella expresa, en su rigurosa acepción, el significado del término *Da-sein*, que a su vez –en cuanto *Dasein*– significa *Existencia*. Esta urdimbre relacional de significaciones es de todo punto indispensable para comprender el tránsito de lo existenciario a lo ontológico, y viceversa.

[28] ,,Das Dasein ist es *selbst* aus seinem wesenhaften *Bezug zum* Sein überhaupt. Dies meint der in ‚*Sein und Zeit*' oft gesagte Satz: Zum Dasein gehört Seinsverständnis." (*Einf. i. d. Metaphysik*, I, pág. 22; ed. esp. pág. 64).

[29] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 13, pág. 60; ed. esp. pág. 70.

correlativamente, "ser-objeto". Por el contrario, dando por supuesto que el Conocimiento se agota en semejante relación establecida entre el Sujeto y el Objeto, se toma esta instancia como "evidente" punto de partida y en ella se deja descansar, como en un supuesto "comprensible de suyo", todo el peso de la posterior construcción teorética. Frente a ello la declaración heideggeriana es taxativa: esta suposición de que el Conocimiento sea una relación entre un Sujeto y un Objeto "resulta un supuesto, si intangible en su facticidad, justo por ello literalmente fatal cuando se deja en las tinieblas su necesidad ontológica y ante todo su sentido ontológico"[30]. Percatándose de esta situación –que así queda planteada– la finalidad de una Ontología del Conocimiento no puede ser otra que tratar de esclarecer, mediante la previa determinación del "ser" del Conocimiento, la *necesidad* y el *sentido ontológico* de aquella "relación" que corrientemente se toma como expresión fenoménica de su realización fáctica. A ello confluye, como claramente se comprende, el intento de precisar ontológicamente la contextura de los miembros que intervienen en semejante "relación".

Pero mediante lo anterior comienzan a transparentarse las razones que asisten a nuestra investigación para plantearse –como pregunta ontológica fundamental– una interrogante que no tiene sitio ni sentido en ninguna indagación tradicional del fenómeno cognoscitivo. Es la pregunta: "¿*por qué conocemos*?".

¿Pero no estaremos, quizás, exagerando? ¿Es acaso esta pregunta tan extraña que haya rehusado su formulación hasta nuestros días? ¿No es históricamente comprobable que un preguntar semejante –con idéntico sentido– ha dominado la tradición filosófica occidental y a veces ha incidido directamente sobre la esfera del Conocimiento? ¿No es evidente que a cualquier buen conocedor de la Filosofía esta pregunta no le resulta extraña, ni oscura, ni confusa, sino, antes bien, familiar, clara y llena de sentido? ¿Por qué, entonces, ese empeño nuestro de rodearla de misterios y presentarla como novedosa?

No se propone esta *Introducción* despejar esas incógnitas, ni aportar las pruebas o razones que sostienen nuestra afirmación. Si bastara sólo un indicio cabría señalar que semejante pregunta –al parecer tan comprensible de suyo a primera vista– se torna la más incomprensible una vez que se la comprende en su raigambre y dimensión propiamente ontológica. Es más: debe ser insinuado que ella no tiene sentido y deniega toda respuesta si se la plantea en el terreno de cualquiera de las disciplinas habituales y se espera que éstas den respuesta a lo preguntado mediante el aporte de una explicación causal y circunscrita

---

[30] ,,Diese ‚Subjekt-Objekt-Beziehung' muβ vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine –obzwar in ihrer Faktizität unantastbare– doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen wird." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 59; ed. esp. pág. 70).

necesariamente al ámbito de lo propiamente *óntico*. En tal sentido ni la Psicología, ni la Lógica –en cualquiera de sus modalidades– ni la Biología, ni la Antropología, ni ninguna de las ciencias conocidas, por razones de principio, pueden dar respuesta a esa pregunta. Formulada en su rigurosa acepción ontológica-trascendental –e inquiriendo por la necesidad y el sentido ontológico de la relación cognoscitiva– sólo de una Ontología del Conocimiento puede esperarse que esclarezca el verdadero sentido del propio preguntar –lo cual no hacen las ciencias– y, en consecuencia, prepare el terreno en que igualmente encuentra "sentido" su posible respuesta[31].

¿Pero cuál puede ser la respuesta a semejante preguntar? ¿Es que acaso será posible esperar una respuesta allí donde ni tan siquiera se ha fijado el *sentido* de la propia pregunta? ¿Qué inquiere, pues, semejante preguntar? Ya lo hemos dicho: su finalidad no es otra que la de esclarecer la necesidad y el sentido ontológico de la "relación" que define al fenómeno cognoscitivo. Pero el hablar de la "necesidad" de aquella "relación" remite directamente a la cuestión de su *Fundamento* y, en tanto que se trata de un *Fundamento Ontológico*, esta cuestión no puede ser esclarecida sino acudiendo a la previa determinación del "ser" del Conocer.

Mas parecería superfluo seguir preguntando por el "ser" del Conocer una vez que la investigación ha logrado determinar este fenómeno en su constitución existenciaria. ¿No basta, acaso, para explicar la necesidad y sentido de la relación cognoscitiva –su razón de ser– que el Conocimiento quede enraizado en la "cura" (en cuanto "ser" del Dasein) y mediante ello se perfile su más originaria genealogía ontológica? Es más: mostrándose la Temporalidad como "sentido ontológico" de la "cura"... ¿no aporta semejante Temporalidad el horizonte suficiente para interpretar el "ser" del Conocer? ¿No se tiene de éste una "comprensión" –que puede ser explícitamente desarrollada hasta lograr su intelección temática– gracias a la general "comprensión del Ser" que distingue al Dasein? ¿No proporciona el análisis temporal –verificado justamente con intención de diseñar el horizonte donde aquella "comprensión del Ser" se realiza– la última y más acabada noción de lo que podemos saber del fenómeno cognoscitivo? ¿Acaso no responde la constitución temporal de este fenómeno –su "sentido ontológico"– a lo preguntado en la pregunta "¿*por qué conocemos*?".

---

[31] Tal como hemos dicho no es propósito de esta *Introducción* desarrollar por extenso esas cuestiones. Su razón de ser, y el paciente y dificultoso itinerario que hemos debido recorrer para arribar a su despejo, pertenecen por entero a la biografía de esta investigación. Como indicio del camino recorrido, y testimonio del esfuerzo que ha debido realizar nuestro pensamiento para esclarecer sus metas, el diseño de aquellos pasos pudiera tener un cierto valor "pedagógico" –y aún servir de complemento "histórico" y "sistemático" para filiar el origen de nuestra investigación– aunque es perfectamente comprensible que rehusemos dar noticias más extensas de todo ello aquí donde sólo puede tener cabida lo esencial y absolutamente indispensable para comprender los verdaderos fines que nos guían.

La respuesta a esas cuestiones debe ser clara y precisa. En efecto, a pesar de admitir que la Temporalidad constituye el horizonte donde se realiza toda posible "comprensión del Ser" –y que, por ende, es también ella el horizonte donde puede verificarse la interpretación del "ser" del Conocer– sin embargo, consciente nuestra investigación de sus rigurosos designios ontológicos, no puede detener su marcha en semejante estadio ni reposar sobre los resultados obtenidos mediante aquel análisis. Pues con la Temporalidad –tal como fue insinuado anteriormente y quedará demostrado en el capítulo final de esta obra– acontece un fenómeno crucial y de extraordinaria importancia para el destino de la Ontología. En efecto, con la Temporalidad sucede que, proporcionando el horizonte donde se verifica la "comprensión del Ser", ella misma tiene un "Ser" que permanece como instancia atemática e inobjetiva justamente cuando aquella Temporalidad funciona como horizonte de la comprensión ontológica. Es más: acontece con ella que, al intentarse explícitamente la determinación de su propio "Ser" (volviendo objetivo y temático lo que hasta entonces era inobjetivo y atemático), hallándose sin embargo la "comprensión del Ser" de que dispone el Dasein adherida a una determinada idea del Ser (justamente la que aquella misma Temporalidad posibilita), el verdadero "Ser" de ella puede quedar oculto y desfigurado por obra de la retroferencia ontológica que así tiene lugar.

Mas todo esto –que en la forma descrita apenas si queda esbozado en sus rasgos más generales– tiene una importancia decisiva para entender los designios y el auténtico sentido de nuestro preguntar. En efecto: si la pregunta "*¿por qué conocemos*?" inquiere por el "ser" del Conocer, es cuestión de ver ahora que semejante "ser" del Conocer no queda perfectamente determinado acudiendo simplemente a la interpretación de su "sentido ontológico" expresado mediante su constitución temporal. Si bien la mostración de su estructura temporal aporta una señalada orientación para la correcta interpretación ontológica-existenciaria de este fenómeno, la pregunta "*¿por qué conocemos*?" –formulada en un estricto nivel ontológico– nos revela que en ella se pregunta por algo que no puede ser respondido señalando simplemente la faz aparente del fenómeno. Es más: por lo que ella pregunta parece ocultarse en el fenómeno mismo y hasta podría quedar desfigurado tras la consolidada apariencia temporal del mismo. Comienza en tal forma a revelarse la extraña configuración de semejante preguntar y, al propio tiempo, la radical inoperancia que en relación a lo preguntado por él tienen todas las posibles respuestas de índole óntica así como la insuficiencia de aquéllas cuya naturaleza corresponda a un estadio o nivel ontológico-existenciario. Pero incluso, por cuanto para determinar el "ser" del Conocer es necesario acudir a un análisis temporal de aquello que él mismo muestra como fenómeno, pero ya en esta misma urdimbre temporal yace implícita una determinada y previa idea del Ser, la investigación debe tener en cuenta que la pregunta formulada –"*¿por qué conocemos*?"– ha de enfrentarse con un ineludible "círculo". Ello responde –como habrá de

verse– a la estructura circular en que se mueve y despliega todo auténtico y riguroso Preguntar ontológico.

¿Pero no impedirá la señalada circunstancia todo avance a nuestro preguntar? ¿O existe, al contrario, alguna vía para superar aquella situación? ¿Será posible dominar el mencionado "círculo" señalando su razón de ser y volviendo objeto de reflexión temática aquello que lo provoca y origina? En un intento semejante –verificado en su último capítulo– nuestra investigación pretende señalar el *origen* de aquel "círculo", así como a diseñar la nueva situación que se plantea cuando este *origen* logra ser esclarecido y la estructura circular de la pregunta muestra en sí misma su propia razón de ser. Si esta investigación lleva el título de "*Ontología del Conocimiento*" es porque nos asiste el firme convencimiento de que en ella se han fijado las bases que dan sentido a la pregunta formulada. En ésta lo que se pregunta es por el "ser" del Conocer. Sólo mediante el riguroso esclarecimiento ontológico del Conocimiento –lo cual supone la previa aclaración del "círculo"– podría intentarse responder verdaderamente a la pregunta "*¿por qué conocemos*?". Sólo mediante su posible respuesta –en la cual se mostraría el Fundamento Ontológico del Conocimiento– cabría señalar la necesidad y el sentido ontológico de aquella "relación" que expresa su aparente configuración fenoménica. Y sólo entonces, finalmente, estaríamos en capacidad de juzgar cuánto de "verdad" o de "vacuidad" –como dice Heidegger– encierra semejante "relación".

En tal sentido el riguroso significado de nuestra investigación ha sido el de implantar las necesarias bases para verificar un examen ontológico-trascendental del Conocimiento. La pregunta "*¿por qué conocemos*?" es aquella que, pensada a fondo, y viendo en consecuencia a través suyo, pone en franquía el horizonte de una investigación semejante. Sólo ella –revelando la finitud del Conocer– despeja el acceso hacia la cuestión del Fundamento del Conocimiento. Sólo a quien comprenda el sentido de semejante preguntar por el Fundamento se le revelará el verdadero dominio en que debe moverse y desplegarse una Ontología del Conocimiento.

No puede aspirar una *Introducción*, cercada por insuperables límites, a señalar ni a registrar pormenorizadamente los complejos problemas con los cuales se enfrenta un designio semejante al propuesto. Sólo tras paciente búsqueda, y penosos esfuerzos, es posible que aquéllos se perfilen en su total dimensión. Perdonará el lector por ello que estas ideas iniciales queden sembradas de oscuridades y aquejadas por una manifiesta e inevitable vaguedad. Es nuestra esperanza que, al cabo del largo y paciente recorrido que requiere la lectura de esta obra, logren aquellas disiparse y se destaque con creciente nitidez la perspectiva de un dominio filosófico desde el cual se vislumbren nuevos y promisores horizontes para futuras investigaciones.

CAPÍTULO I

LA FUNDAMENTACIÓN DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA DEL DASEIN

§ 1 Esbozo General del Problema

Lo más difícil de todo comienzo es hallar una común referencia, que asegurando el entendimiento entre el autor y su lector, sirva de punto de partida para iniciar el diálogo sobre las cuestiones que se propone dilucidar la meditación filosófica. Semejante "punto de partida", en lugar de provocar divergencias o dar por supuestas cuestiones que enturbien el diálogo, debe aspirar a poner de relieve ciertas verdades que, por su "natural evidencia", puedan ser admitidas al modo de bases inconmovibles y ciertas. Buscando un fin semejante, en su intento de esclarecer el fenómeno del Conocimiento, nuestra meditación parte de un *factum*, fundamental y evidente, que ha de acusar y considerar toda investigación que pretenda hacer de aquel fenómeno el centro o motivo de su análisis. Tal factum, escuetamente enunciado, es el siguiente: *que somos capaces de conocer*, valga decir, que el Conocer es una disposición que, arraigada en nuestro "ser", podemos ejercitar por modo natural. Si ello ha sido siempre así, o si, al contrario, semejante facultad o capacidad es el fruto tardío de una evolución en nuestra especie, es cuestión que no nos interesa discutir. Tomamos y consideramos al factum tal como se nos ofrece originariamente en su estado actual, acusando lo que con toda certeza nos presenta, sin añadir ni omitir nada, y evitando, en todo caso, cualquiera construcción teorética de cuyos supuestos no alcancemos a tener pruebas evidentes.

Dentro de un "punto de partida" semejante no es cuestión tampoco la de intentar una definición del Conocimiento. Atenidos a su mera descripción fenoménica, en él simplemente constatamos que se trata de una actividad o función existenciaria gracias a la cual, al ejercitarla, nos relacionamos con nuestro contorno o circunstancia, valga decir, con nuestro "mundo". En qué consiste esa "relación", cuáles pueden ser sus modos, formas, o grados de realizarse, resultan cuestiones imposibles de dilucidar por los momentos. Para el comienzo que pretende instaurarse basta con que el Conocer quede fijado como una "relación", establecida entre el hombre y su contorno, y la cual, al modo de un factum, se produce mediante el ejercicio de una disposición arraigada evidentemente en su propio "ser".

Sin embargo, a pesar de que semejante "punto de partida" parecería exento de toda clase de supuestos –y de que aparentemente brindaría aquella base inicial que andamos buscando–, no obstante, acostumbrados como estamos a examinar críticamente todo cuanto

afirmemos, pronto se nos revela que en aquello que postulamos como un factum evidente se han deslizado ya algunas cuestiones que, analizadas con más detenimiento, no pasan de ser meras "suposiciones" o afirmaciones de las cuales –a pesar de su aparente evidencia y "comprensibilidad"– no podemos tener absoluta certeza. En efecto, decir que la capacidad de conocer es un factum arraigado en el propio "ser" del hombre es suponer que semejante disposición cognoscitiva le viene dada al hombre por su "ser", y, en tal caso, procedemos como si ya supiéramos en qué consiste el "ser" del hombre. ¿Pero es que, acaso, sabemos ya en lo que consiste semejante "ser"? ¿O debe ello esclarecerse previamente para que el Conocer pueda considerarse una capacidad natural de que dispone el hombre?

Creyendo contar con una segura determinación del "ser" del hombre –cuyos ingredientes substanciales eran la *res extensa* y la *res cogitans*– podía Descartes, sin mayor dificultad, hacer derivar el factum del Conocimiento del ejercicio natural de aquella vertiente cogitativa que definía la región intelectiva (nature intelligente) de su "ser". En tal sentido, al "Yo" valga decir, al "Alma", como "*substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar*"[32], le era el Conocer un haber innato, esto es, una capacidad o disposición perfectamente natural que de él (o ella) se originaba como un *atributo*. Ahora bien, a pesar de que la *res cogitans*, en cuanto "substancia", no necesitaba más que de sí misma para existir, era sin embargo, relativamente a Dios, una "substancia" *creada* por éste y puesta en el hombre por obra de sus propios designios[33]. En razón de ello, surgiendo el Conocimiento del ejercicio natural de

---

[32] *Discours de la Méthode*, IV Parte, edición Charles Adam & Paul Tannery, VI, pág. 33, líneas 3-5. Para la correcta interpretación de los términos empleados –"substancia", "esencia", "naturaleza", etc.– cfr. *Principiorum Philosophiae*, I, LIII, ed. Adam & Tannery, VIII, pág. 25.

[33] No se trata aquí de profundizar en la compleja problemática ontológica que circunda este factum. Se intenta, simplemente, fijarlo en cuanto enunciado histórico que pueda servir, como punto de referencia, para explicar el significado que debe adjudicarse al nuevo planteamiento que se origina a partir de la doctrina heideggeriana. Sin embargo, a pesar de ser ésta nuestra intención primordial, no podemos dejar de decir al menos dos palabras que aclaren un equívoco que pudiera originarse si aquel enunciado no se complementa mediante la necesaria aclaración de su entroncamiento en la doctrina cartesiana. Ello nos permitirá, a la vez, bosquejar las profundas diferencias que median entre Descartes y Heidegger en cuanto se refiere al origen ontológico del Conocimiento.

En tal sentido es de sobra conocido que Descartes –preocupado por el *origen* de la "idea" de un Ser perfecto e infinito– filia la originaria fuente de la *res cogitans* (y por ende del Conocimiento) en la propia divinidad. (Cfr. especialmente *Meditationes de Prima Philosophia*, III, ed. Adam & Tannery, VII, pág. 51, línea 6 y sgs., así como *Discours de la Méthode*, IV Parte, ed. cit. pág. 34). Considerado en tal forma el planteamiento del problema, es cuestión claramente establecida que en Descartes, produciéndose el Conocer por obra del ejercicio natural de la *res cogitans*, pero teniendo ésta su fundamento ontológico en la existencia de Dios mismo, aquel Conocimiento tiene su verdadero origen (al menos en cuanto se refiere a una de sus "ideas") en este fundamento teológico. Claras y taxativas son, a tal respecto, las propias palabras de Descartes en el *Discours de la Méthode*: "En lo que se refiere a los pensamientos que tenía acerca de muchas cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese superior a mí, podía pensar que si eran verdaderos eran unas dependencias de mi naturaleza en cuanto que ésta posee alguna perfección, y si no lo eran procedían de la nada, es decir, que estaban en mí por lo defectuoso que yo era. Mas no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada. Y por ser igualmente repugnante que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto que pensar que de la nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo. De suerte que era preciso que hubiera sido puesta en mí por una naturaleza que fuera verdaderamente más perfecta que yo y que poseyera todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, o lo que es igual, para decirlo en una palabra, que fuese Dios". (*Op*. *cit*., IV Parte, ed. Adam & Tannery, VI, pág. 34, líneas 1-24. Traducción española de Risieri Frondizi, ed. Universidad de Puerto Rico).

la *res cogitans* (pero siendo ésta, por su origen o procedencia, dependiente de Dios mismo) aquel Conocimiento, en cuanto se refería a su existencia fáctica, quedaba íntegramente supeditado a la previa y condicionante existencia del propio Dios[34]. El hecho de que el hombre fuera capaz de conocer era por eso un factum cuya última y primaria razón quedaba establecida por ser un ente creado a imagen y semejanza de Dios[35], valga decir, por tener –en cuanto *res cogitans*– un fundamento *teo-lógico*.

¿Mas podemos en la actualidad suscribir semejante construcción deductiva? ¿Es algo de suyo "comprensible" –y además aceptable como "evidente"– que el "ser" del hombre quede reducido a una pura *res cogitans* cuyo "fundamento", además, se conciba sito en Dios? ¿No es todo esto embrollar y ocultar con suposiciones, aún menos comprobables que cualesquiera otras, las estructuras fenoménicas en que aquel "ser" parece manifestarse originariamente? Indudablemente. Por esto, si aún quisiera conservarse la *res cogitans* como

---

Ahora bien: ¿qué sucede, a tal respecto, en el planteamiento heideggeriano de semejante problema? Tal como veremos –y a ello se encuentra dedicado el propósito central de este parágrafo– el Conocer, para Heidegger, queda fundado en la *Existencia*. Pero la Existencia –en cuanto Ek-sistenz– significa *exposición al Ser*. La Existencia, al parecer, tiene su fundamento originario en el Ser mismo. En tal sentido, el planteamiento heideggeriano exhibe un formal paralelismo con el cartesiano. Sin embargo –y aunque resulte una declaración prematura que requiere un exhaustivo esclarecimiento– hemos de precisar que el Ser, en la concepción heideggeriana, es una instancia radicalmente diferente a Dios. A tal respecto (y como si se refiriera expresamente al planteamiento cartesiano) son taxativas sus palabras: ,,Doch das Sein –was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muβ das künftige Denken lernen. Das ‚Sein'– *das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund*. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott." (*Brief ü. d. ‚Humanismus'*, pág. 76; ed. esp. pág. 185. El subrayado es nuestro). En su riguroso significado, Dios (lo mismo que el Dasein) es para Heidegger, en su relación al Ser, un ente más entre los entes.

Si se comprende esta situación y se intenta ahora esclarecer el sentido del planteamiento cognoscitivo, resulta entonces lo siguiente: el Conocimiento es un modo fundado de la Existencia –como "ser" del Dasein– y ésta expresa una señalada relación con el Ser. El Conocer, en última instancia, tiene un fundamento ontológico, pero este fundamento no es Dios (que es un ente) sino el Ser mismo y justo en su relación con la Existencia (que tampoco es Dios, ni tiene sus funciones). Cfr. *Op. cit.*, pág. 71; ed. esp. pág. 180. Semejante planteamiento del problema del Conocimiento no es, como podría pensarse, un planteamiento *ateísta* sino, dicho con todo rigor, un planteamiento *metateológico*. Disculpará el lector que no desarrollemos más extensamente estas cuestiones en la presente nota. En efecto, ellas requieren de un vasto repertorio de nociones que solamente a su debido tiempo podrán desarrollarse y manejarse con adecuado provecho. Sin embargo, para una previa información, puede confrontarse el ensayo de Heidegger titulado ,,*Die Onto-Theo-logische Verfassung der Metaphysik*", inserto en su opúsculo *Identität und Differenz*, donde podrán hallarse valiosísimas indicaciones al respecto.

[34] En tal sentido lo que sostiene Descartes no es solamente que todo lo que existe ha sido creado por Dios, sino que se necesita el permanente concurso de la existencia de Dios para que el mundo (res extensa) y nosotros (en cuanto res cogitans) seamos continuamente existentes. Tal formulación expresa la llamada doctrina de la *creación continua*, cuyo basamento ontológico se sostiene en la concepción discontinua del Tiempo. El texto cartesiano reza: "En cambio (deduje que) si en el mundo había cuerpos, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen completamente perfectas, su ser debía depender del poder divino, de tal manera que sin él no podrían subsistir ni un solo momento". *Discours de la Méthode*, IV Parte, ed. Adam & Tannery, VI, págs. 35, 36. Traducción Risieri Frondizi, ed. cit. El paréntesis intercalado es nuestro. Cfr. también *Principiorum Philosophiae*, I, XXI, ed. Adam & Tannery, VIII.

El hecho de que la *res cogitans* –y por ende de que el Conocimiento, en tanto "idea"– proceda de Dios, plantea en Descartes (como es bien sabido) el problema del *origen* del Error. "Pues si todo lo que hay en mí viene de Dios" –como dice en la IV Meditación Metafísica– "parece que nunca deberé engañarme". (Cfr. *Meditationes de Prima Philosophia*, IV, ed. Adam & Tannery, VII, pág. 54, líneas 4-8). El estudio del problema del Error –que Descartes resuelve mediante el concurso de la *finitud* propia del Juzgar humano (en lo cual, sin embargo, se supone un "circulo in probando")– es un testimonio de gran valor ilustrativo para acreditar la justeza y objetividad de esta breve exégesis que hemos efectuado de su pensamiento.

[35] Cfr. *Meditationes de Prima Philosophia*, III, ed. Adam & Tannery, VII, pág. 51, líneas 18-20.

determinación óntica del hombre, habría necesidad de comprobar cómo semejante característica se funda y está posibilitada por la propia e intrínseca estructura ontológica de lo que hemos llamado el "ser" de este ente. O dicho en otra forma: nuestra época, en lugar de concebir que la *res cogitans* –llámese a ésta "Conciencia", "Pensar", "Sujeto Trascendental", o "Yo"– se basta a sí misma como substancia autárquica, se inclina más bien a creer que aquel pretendido "fundamento" debe tener su auténtica y rigurosa condición de posibilidad en un estrato ontológico más general y amplio... que, por supuesto, ya no es Dios sino justamente el propio "ser" del hombre. En tal sentido, si el *cogito sum* hubiera de servir como "punto de partida" para una exégesis ontológica del hombre –y, en forma paralela y restringida, para una Ontología de su actividad cognoscitiva– en lugar de tomarlo como "substancia" (haciendo reposar en su nuda existencia el factum del Conocimiento), "sería menester –como dice Heidegger– no sólo invertir su contenido, sino intentar una nueva verificación fenoménica-ontológica de éste"[36]. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir, sin más, que en lugar de postular ingenuamente al "cogito" como "ser" del hombre, justo es que se investigue cuál es la estructura del "ser" mismo del hombre que hace posible al "cogito". O dicho en forma taxativa: en lugar de hacer de la célebre proposición cartesiana un "punto de partida", debería ella invertirse radicalmente y afirmar: *sum*... *ergo cogito*. Pero es cuestión de preguntar entonces: ¿qué sentido tiene este "*sum*", valga decir, en qué consiste el "ser" del hombre?

El "ser" del hombre –se afirma en nuestro tiempo– consiste en *existir*. Pero este "existir" del hombre no alude, como podría pensarse si se atendiera a la significación tradicional que está unida al mencionado término, al simple y nudo estar presente del hombre entre los entes y al factum brutum de la mera "efectividad" (Tatsächlichkeit) de su existir como una "cosa", cuyas notas constitutivas pudieran indicarse señalando al aspecto "ante los ojos" (vorhanden), fijo y estable, de esta "existencia" (existentia). Por el contrario, el hombre es un ente que, frente a todos los demás, tiene la señalada y excepcional característica óntica de que su "existir" –en cuanto es su "ser"– consiste en irse desplegando como un "poder ser", constituyendo su propia dimensión ontológica por obra de sí mismo. En tal sentido –como dice Heidegger– el hombre (Dasein) "es un ente ónticamente señalado porque en su 'ser' *le va* este 'ser' mismo"[37]. Tal determinación del "existir" indica

---

[36] ,,Sollte das ‚cogito sum' als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts." (*S. u. Z.*, Nº 43, b, pág. 211; ed. esp. pág. 243).

[37] ,,Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daβ es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 14).

taxativamente que al Dasein es inherente en su "ser relativamente a este ser", tener una intransferible relación con su "ser". "El 'ser' mismo –dice Heidegger a tal respecto– relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el Dasein, lo llamamos Existencia"[38]. La Existencia designa así –frente al Ser de cualquiera otro ente y con rasgos ontológicos muy peculiares– el "ser" del hombre.

El Conocer se encuentra, como cualquiera otra actividad humana, enraizado en la Existencia. La cabal y pormenorizada determinación ontológica de la Existencia –en cuanto "ser" del hombre– y lo que sea el Conocimiento como modo fundado de ella, serán cuestiones que habrán de ser minuciosamente esclarecidas en el curso de la presente investigación. Con lo dicho, sin embargo, se le ha hecho tomar a ésta un giro que la aproxima y hasta la ensambla en la vertiente del pensar que en nuestros días ha propuesto Heidegger al postular que el "ser" del hombre consiste en su "existir". A la vez con ello queda insinuado, desde ahora, que toda posible determinación teorética del Conocimiento debe tener como base previa y sustentadora una *Ontología Fundamental*, cuya parte primordial consiste justamente en el desarrollo de una analítica existenciaria del Dasein como ente cognoscente. Por ser el Conocer un "modo de ser" de este ente –cuyas raíces se hunden, nutren y sostienen en lo que se ha llamado Existencia– es necesario realizar un previo análisis de ésta con el fin de esclarecer la estructura, raigambre y formas que puede tener aquel Conocimiento al originarse y brotar como un factum desde el propio "ser" del Dasein. Antes de fijar los contornos de esta base –como condición fundamental– no puede arriesgarse una "interpretación" del factum mismo. ¿No será la ausencia de esta previa aclaración existenciaria una de las razones básicas que han originado el caos reinante en las "teorías del conocimiento" hasta ahora existentes? ¿No recibirían con ello nuevas luces los problemas, al parecer hasta ahora irresolubles, que no dejan progresar las intelecciones en el terreno de las "teorías"? De estos problemas –como es bien sabido– la pugna entre el Idealismo y el Realismo ha sido el reducto de las más escandalosas controversias. ¿Es posible hallar, mediante el giro que insinuamos, un nuevo punto de vista que permita esclarecer dificultades y profundizar verdaderamente en los problemas que se mantienen aún intocados bajo la ciega lucha de las "posiciones" antagónicas? Sólo el resultado concreto de las investigaciones y de los planteamientos que se realizarán, podrá atestiguar si hay razón para pensarlo.

---

[38] ,,Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15). Repárese en que Heidegger, cuando se refiere al "ser" del Dasein, usa el término ,,*Existenz*", que nosotros traducimos literalmente por *Existencia* (con mayúsculas). Esta *Existencia* debe distinguirse cuidadosamente –por razones que serán explicadas en el próximo parágrafo– del contenido significativo que recoge y expresa el tradicional término latino "*existentia*".

Como se trata de llevar a cabo el estudio del fenómeno del Conocimiento sobre la base de una analítica existenciaria, se impone como paso preliminar el delineamiento de los rasgos esenciales del "ser" del Dasein. Semejante labor será desarrollada sólo en aquellos puntos que sean estrictamente necesarios para verificar el análisis del Conocer como modo fundado de la Existencia.

¿Constituye semejante designio el tema propio para una "teoría del conocimiento"? Si por "teoría del conocimiento" entendemos y concebimos una explicación del simple "*cómo*" de este fenómeno –y esto es lo que hacen, sin excepción, todas las direcciones de semejante Disciplina– sin duda que nuestras reflexiones no son apropiadas para llevar a cabo aquel propósito. Pero si bajo la denominación de "teoría" entendemos y concebimos aquel esfuerzo encaminado a fundamentar al Conocer en su auténtico "ser" –y a iluminar con ello el factum de por qué conocemos– entonces la analítica existenciaria del Conocimiento brindará un marco de extraordinaria significación para ensayar un primer atisbo de lo que pudiera considerarse como una verdadera y rigurosa teoría ontológica del Conocimiento.

§ 2 Bosquejo de los Rasgos Fundamentales del Dasein

La tarea de una analítica existenciaria –como base previa para el desarrollo de una comprensión del fenómeno del Conocimiento– debe imponerse como primer paso el análisis del "ser" del ente que conoce, valga decir, del hombre. Pero ese ente, cuyo análisis ontológico es nuestro problema, somos en cada caso nosotros mismos. Se trata, pues, de una tarea analítica de nuestro propio "ser" o del "ser" de ese ente que llamamos *Dasein*[39].

---

[39] ,,*Dieses Seiende*, *das wir selbst je sind* und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, *fassen wir terminologisch als Dasein*." (*S. u. Z.*, Nº 3, pág. 7; ed. esp. pág. 9). El subrayado de la frase –para destacar el sentido que nos interesa– es nuestro. También en otros sitios del propio *S. u. Z.* pueden encontrarse parecidas referencias. ,,Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*." (*Op*. *cit*., Nº 4, pág. 11; ed. esp. pág. 14). Frente a estas taxativas declaraciones –en las cuales el Dasein queda identificado con un *ente* (el hombre, que en cada caso somos nosotros mismos)– podría causar cierta extrañeza que, en ocasiones, Heidegger designe con el término ,,Dasein" al "ser" del hombre. Así, por ejemplo, en el propio *S. u. Z.* (Nº 6, pág. 25; ed. esp. pág. 30) expresa lo siguiente: ,,*Das Dasein*, *d*. *h*. *das Sein des Menschen*..." ¿Significa esto una contradicción? En absoluto. Como habrá de verse, el ente que es el hombre –por estrictas razones técnicas– se denominará ,,Dasein"; mas por cuanto ,,Dasein", al propio tiempo, significa *Existencia*, y la Existencia es el "*ser*" de aquel ente, Heidegger ha elegido el nombre de *Dasein* (que expresa puramente el "ser" del ente) para denominar a éste e indicar su señalada distinción ontológica frente a otros entes cuyo Ser no se encuentra, en relación a ellos, como la Existencia en relación al Dasein. Justamente esta peculiar relación óntico-ontológica es la que trata de esclarecer el presente parágrafo. Por ello, como un simple testimonio ilustrativo, y sin que por el momento pueda ser explicado en todos sus detalles, sea transcrito el texto donde Heidegger formula el expresado pensamiento: ,,Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daβ es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15).

Pero si apuntamos esto no es con la intención de remarcar una posible orientación "subjetiva" en los análisis –que, en verdad, no la tendrán– ni por afán de indicar algún punto o circunstancia que pudiera influir sobre la metodología propia y adecuada para ellos. Al contrario, cuando se recalca que el ente, cuyo análisis verificaremos, somos en cada caso nosotros mismos, con ello se busca destacar un *factum óntico-ontológico*, cuya propia estructura impone el orden a seguir en el análisis de los rasgos fundamentales del Dasein, a la vez que hace las veces de un "principio" de donde aquéllos parecen derivarse. En efecto, si el ente de que se trata somos en cada caso nosotros mismos, de ello se desprende como una clara consecuencia que el "ser" de semejante ente es, también en cada caso, el "*mío*"[40]. Pero si el "ser" de aquel ente es el *mío*, y en todo caso ese ente soy yo mismo, en relación con su "ser" ese ente se conduce siempre de tal forma que aquel "ser" es, en todo caso, el ser "*suyo*" y nada más que el "*suyo*"[41]. Determinado en semejante forma –y siendo su "ser", en todo caso, el "ser suyo"– el Dasein es un ente ónticamente señalado por el hecho de que en su "ser" *le va* este su "ser"[42]. A semejante constitución del "ser" del Dasein es por tanto inherente la configuración de un "ser relativamente a" (Zu-sein). En tal forma, el Dasein puede ser descrito como un "ser relativamente a" (su propio "ser"). La responsabilidad de este "ser relativamente a" queda confiada, eo ipso, al propio Dasein. Ahora bien: "el 'ser' mismo, relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el Dasein, lo llamamos Existencia"[43]. La Existencia, valga decir, el "ser", es por ello lo que le va a este ente en cada caso como "ser suyo". De esta provisional y sintética caracterización del "ser" del Dasein resultan, al menos, tres cuestiones de fundamental importancia para la cabal comprensión de su estructura óntica-ontológica.

En efecto, de lo anterior se desprende que aquello que el hombre es –valga decir, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se dice su "esencia"– estriba en su "ser relativamente a"[44]. Pero aquello "relativamente a" lo que el Dasein se conduce es su propio "ser", valga decir, su *Existencia*. Por esto la "esencia" del Dasein –al consistir en un "ser relativamente a"– radica al propio tiempo en su Existencia y es inseparable de esta última[45]. Ahora bien, si la "esencia" del Dasein radica en su Existencia y es inseparable de ella, el

---

[40] A este respecto dice Heidegger: ,,Das Sein dieses Seienden ist *je meines*" (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 41; ed. esp. pág. 49).

[41] Refiriéndose a este rasgo del Dasein dirá Heidegger: ,,sein Wesen vielmehr darin liegt, daβ es je sein Sein als seiniges zu sein hat" (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15).

[42] ,,Das Dasein –expresa Heidegger– ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seiendem vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daβ es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 14).

[43] ,,Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15).

[44] ,,Das ‚Wesen' dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50).

[45] ,,*Das* ‚*Wesen*' *des Daseins liegt in seiner Existenz*." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50). A lo largo de *Sein und Zeit* se repite insistentemente éste o parecido enunciado. Cfr. vgr. Nº 25, pág. 117; ed. esp. pág. 135; Nº 28, pág. 133; ed. esp. pág. 154; Nº 60, pág. 298; ed. esp. pág. 343; Nº 64, pág. 318; ed. esp. pág. 366.

"*qué es*" de semejante ente –valga decir, su *essentia*, "hasta donde pueda hablarse de ella"[46]– debe ser concebida partiendo de su "ser", es decir, de su Existencia. ¿Mas qué significado e importancia tiene, en relación a la estructura óntica-ontológica del Dasein, semejante hecho? Su importancia estriba en que la "esencia" del Dasein –esto es, su presunta quididad entitativa– no puede definirse por sí misma ni abstractamente, sino que ella, debido a la señalada configuración, viene a ser el producto del modo de conducirse el Dasein relativamente a su propia Existencia. Es decir: la "esencia" de este ente es idéntica a su modo de existir.

Expresado lo anterior en forma aún más radical significa –en estricta consecuencia– que el Dasein, en cuanto ente, no tiene *essentia*, entendida tal palabra en su tradicional sentido. Pues si tener una esencia –en el sentido clásico de esta relación– significa que cada ente tiene una invariable, única e inmodificable relación con aquélla misma (Idea, Ousía, Substancia, Quidditas), consistiendo ahora la "esencia" (Wesen) del Dasein en un "ser relativamente a su propio ser", por principio variable y modificable, lo único que puede ser llamado "esencia" (entrecomillas) es su *existir* como *Existencia*.

Mas, al par, lo anterior nos proporciona suficiente margen para establecer desde ahora una fundamental diferencia entre el Dasein y cualquier otro ente que no sea de su estilo. En efecto, radicando la "esencia" (Wesen) de aquel ente en su Existencia, los caracteres ontológicos que en él se pongan de relieve no son –como acontecería si se tratara

---

[46] Debe ser observado cuidadosamente el significado que le asigna Heidegger a los términos "esencia" y "existencia" empleados en el anterior contexto. Señales visibles de que trata de usarlos en un sentido diferente al tradicional –a pesar de que aparentemente su significación general pareciera conservarse– lo revela el hecho de que la palabra "esencia" se halla escrita entrecomillas en el correspondiente texto. (Cfr. observaciones anteriores, núms. 44 y 45). Igualmente, refiriéndose al término de "esencia", escribe: ,,Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muβ, *sofern überhaupt davon gesprochen werden kann*, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden" (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50. El subrayado es nuestro). Aún más taxativa es su declaración con respecto al significado del término "Existencia". A tal respecto señala: ,,Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daβ, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäβig nicht zukommt." (*ibidem*).

A pesar de estas declaraciones, y del cauteloso empleo que había hecho Heidegger de los mencionados términos en *S. u. Z.* –señalado incluso en su grafía–, subsistía, sin embargo, la posibilidad de un equívoco con respecto a ellos debido sobre todo a la primera frase citada donde claramente se contraponían *essentia* y *existentia* y quedaba el "ser" del Dasein adscrito a esta última. Para desvirtuar completamente semejante ambigüedad y evitar toda posible confusión, en su *Brief über den* ‚*Humanismus*', Heidegger escribió lo siguiente: ,,In ‚*Sein und Zeit*' (S. 42) steht gesperrt der Satz: ‚Das ‚Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz'. Hier handelt es sich aber nicht um eine Entgegensetzung von existentia und essentia, weil überhaupt noch nicht diese beiden metaphysischen Bestimmungen des Seins, geschweige denn ihr Verhältnis, in Frage stehen." (*Op. cit.*, pág. 68; ed. esp. pág. 177). Semejante declaración, a nuestro juicio, despeja todo equívoco. Señalada la Existencia –*Existenz*– como "ser" del Dasein, Heidegger puede afirmar: ,,Das deutet an, daβ sich jetzt das ‚Wesen' weder aus dem esse essentiae, noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt." (*Brief ü. d.* ‚*Humanismus*', pág. 71; ed. esp. pág. 180).

Ello quiere decir –escuetamente expresado– que la "esencia" del Dasein (que Heidegger llama ,,*Wesen*" y la contrapone a la "*essentia*") debe ser concebida desde su Existencia (que es un término perfectamente distinto a "*existentia*"). Confiamos en que estas distinciones –sin las cuales es imposible comprender su pensamiento– ayuden asimismo para la intelección de los siguientes aspectos, destinados especialmente a poner de relieve la peculiar estructura óntica-ontológica que de ello se deriva en relación al Dasein.

de un ente con estructura óntica de simple "cosa" y cuyo Ser no le fuera en su misma Existencia– " 'propiedades' 'ante los ojos' de un ente 'ante los ojos' de tal o cual 'aspecto', sino *modos de ser posibles* para él en cada caso y sólo esto"[47]. En tal sentido, todo carácter existenciario del Dasein –o dicho técnicamente: todo rasgo de su "ser-así" (So-sein)– no es simplemente la expresión de un *Qué* material constitutivo, fijo, estable y ya hecho (como podrían ser las notas esenciales constitutivas relativas a un árbol, a un círculo, a una mesa), sino modos de ser que se van gestando con el propio desarrollo de la relación ontológica que implica la Existencia como "ser" posible. Por ello el término Dasein, en lugar de ser la expresión del "ser esencial" (real o necesario) de un ente "ante los ojos", designa primariamente la estructura de un "ser posible" y acusa un rasgo preeminente de la Existencia –en cuanto "*proyecto*"– frente a la esencia[48]. De aquí que el término Dasein no se use para designar el *Qué* (essentia) de semejante ente, sino como pura expresión de su "ser" (Wesen), valga decir, de su Existencia concebida como posibilidad[49].

Al par que la estructura del "ser" del Dasein –en cuanto consiste en "ser relativamente a"– impone las señaladas consecuencias, el hecho de que el "ser" que en cada caso le va a este Dasein sea siempre el "*suyo*" (el "mío", el "tuyo", etc.) acarrea asimismo notorias características en su configuración óntica-ontológica. En efecto, por obra de aquella circunstancia, y en tanto que semejante autoposesión de su "ser" implica una íntima relación del Dasein con este "ser" (y, por ende, consigo mismo), no puede éste, en forma alguna, serle *indiferente* al propio Dasein. O dicho técnicamente: semejante "ser" –la Existencia– portará siempre el carácter de "*ser*, *en cada caso*, *mío*" (Jemeinigkeit)[50]. Por el contrario, a cualquier otro ente –vgr. a una cosa, a un número, a un árbol, o, en síntesis, a todo ente "ante los ojos" (Vorhandene)– su Ser le es *indiferente* (gleichgültig). O por mejor decir: dado que en ellos el Ser no tiene la señalada característica de ser, en cada caso, el "*suyo*" (el "mío", el "tuyo", etc.) semejante Ser no puede serles ni indiferente ni lo contrario. Su relación con él es perfectamente neutral. Dada esta circunstancia –que destaca radicalmente a la estructura óntica-ontológica del Dasein frente a la de cualquier otro ente– no podría

---

47 ,,Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene ‚Eigenschaften' eines so und so ‚aussehenden' vorhandenen Seienden, sondern je ihm *mögliche Weisen zu sein* und nur das." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50. El subrayado es nuestro).

48 Cfr. *Brief ü. d.* ‚*Humanismus*', págs. 71, 72; ed. esp. págs. 180, 181.

49 ,,Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 43; ed. esp. pág. 51). Cfr. asimismo *Op. cit.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15.

50 Como notará el lector, Heidegger habla específicamente de la *Jemeinigkeit* e identifica esto con el "ser, en cada caso, *mío*". Creemos, sin embargo, que semejante estructura –que indica formalmente la autoposesión de su "ser" por el Dasein– puede ser expresada, en forma aún más general y sin la específica referencia a "mí mismo", mediante la siguiente fórmula: "*ser*, *en cada caso*, *suyo*". En tal sentido el intento de nuestra exposición consiste en transformar la estructura formal de aquella *Jemeinigkeit* –sin alterar sus características esenciales– en una estructura modalizada concretamente en cada caso. Semejante cuestión se expresa mediante el empleo de la fórmula general –"ser, en cada caso, suyo"– de acuerdo con su respectiva modalidad, vgr.: "ser, en cada caso, mío", "ser, en cada caso, tuyo", etc.

aquel Dasein tomarse como caso o ejemplar de un género de entes "ante los ojos". Al contrario, el Dasein es un ente *sui géneris*. Ello se revela en el hecho de que en toda posible mención que se haga de este ente, de acuerdo con el carácter de su "ser" –que en cada caso es el "suyo" (el "mío", el "tuyo", etc.)– tiene que decirse siempre: "yo soy", "tú eres", etc., indicando el pronombre personal la existencia de una estructura ontológica ipseiforme. Semejante característica –reveladora de la relación de *no-indiferencia* que el Dasein tiene con respecto a su propio "ser"– singulariza y destaca radicalmente su forma de ser frente a la de cualquier ente "ante los ojos" (Vorhandene).

Pero que el "ser" del Dasein sea *mío* no quiere decir que yo posea aquel "ser" como una propiedad fija e inmutable. Al contrario, con mi Existencia me relaciono –valga decir, soy "relativamente a ella"– en forma variable y cambiante. De acuerdo con esto "el Dasein es mío, en cada caso, en uno u otro modo de ser"[51]. Es más: existiendo, vale decir, siendo relativamente a mi "ser", "se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el Dasein mío en cada caso"[52]. Ello se expresa también diciendo que "el ente al que en su 'ser' le va este mismo se conduce relativamente a su 'ser' como a su más peculiar posibilidad"[53]. Ahora bien, por cuanto el Dasein es esencialmente su *posibilidad*, puede este ente *elegir* su peculiar modo de ser, valga decir, "ser" lo que haya resuelto ser. El Dasein es, en tal sentido, un ente que se autodetermina en su modo de ser.

Pero esta capacidad de autodeterminarse –esto es, de *elegir* su modo de ser como una posibilidad de la Existencia– puede revestir, según Heidegger, dos modos fundamentales. En efecto, existiendo, el Dasein puede elegirse a sí mismo –es decir, ser "sí mismo", y con esto "ganarse" (sich gewinnen); o bien no elegirse a sí mismo– es decir, ser como "otros", como "cualquiera", como se "es" común y corrientemente en tanto que el existente se comporta como "uno de tantos"– y con esto "perderse" (sich verlieren)[54]. A la primera posibilidad la denomina Heidegger "*Existencia propia*", mientras que a la segunda la llama "*Existencia impropia*"[55]. Ambas se fundan, según advierte, en el hecho de que el "ser"

---

[51] ,,Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50).

[52] *Ibidem*.

[53] ,,Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit." (*ibidem*).

[54] Empeñados en destacar únicamente las dos modalidades fundamentales de la Existencia –cuya aclaración detallada se efectuará en otros capítulos– omitimos por los momentos una explicación pormenorizada acerca de ellas. Cabe, sin embargo, mencionar que éstas pueden revestir múltiples matices y modulaciones. Así, vgr., dentro de la primera modalidad puede suceder que el Dasein no se gane nunca y, no obstante, "parecer que se gana"; o, al contrario, podría acontecer que, aparentando perderse, el Dasein se haya verdaderamente ganado, etc.

[55] Advierte Heidegger, expresamente, que los términos usados para designar las modalidades de la Existencia no implican ninguna valoración moral (cfr. *Brief ü. d. ,Humanismus'*, págs. 77, 78; ed. esp. pág. 187), ni en general una gradación ontológica con respecto al "ser" del Dasein. Al contrario, según señala repetidamente, la *impropiedad* puede determinar al Dasein en su plena concreción (cfr. *S. u. Z.*, Nº 9, pág. 43; ed. esp. pág. 51) y, de hecho, la Existencia *impropia* sirve de índice ejemplar para estudiar aquel modo de ser en que el Dasein, existiendo cotidianamente, es plenamente "ser en el mundo" (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 38, pág. 176; ed. esp. pág. 203).

del Dasein se halla determinado siempre por el factum de ser, en cada caso, "*mío*", brotando de aquí la posibilidad de la señalada elección[56]. Eligiendo ser "sí mismo", el Dasein se gana en tanto es dueño de sí y, de acuerdo consigo mismo, proyecta las posibilidades de su Existencia; existiendo como "uno de tantos" el Dasein se pierde por cuanto el proyecto de su existir no brota de sí mismo –él no es su "dueño"– sino que le es impuesto bajo la forma de posibilidades que él mismo no ha elegido sino que, al contrario, le son señaladas anónimamente para que las cumpla como "uno de tantos".

Pero, al lado de los rasgos señalados, tiene el Dasein –como característica fundamental– una peculiaridad que aún no hemos mencionado y cuya significación e importancia es decisiva para el trazado de una analítica existenciaria. Su razón de ser, por lo demás, se deriva de la general configuración óntica–ontológica que, en relación a él, quedó anteriormente bosquejada. En efecto –tal como dijimos– el Dasein no es un ente que, como cualquiera otro que no sea de su estilo, se limite a estar entre otros entes y a existir como una pura realidad "ante los ojos". Al contrario, el Dasein –justamente porque su "ser" consiste en *ek-sistir*– es un ente ónticamente señalado por la circunstancia de que en su "ser" *le va* este su "ser"[57]. Pero esta constitución del "ser" del Dasein (Seinsverfassung) determina entonces el hecho de que este Dasein –en su "ser relativamente a este su ser"– tenga una señalada "relación de ser" con su "ser" (Seinsverhältnis), lo cual, en otras palabras, quiere decir que "el Dasein se comprende en su 'ser' en alguna forma y de un modo más o menos expreso"[58]. O dicho de manera aún más taxativa: por el hecho de ek–sistir, al Dasein –con su "ser" y por su "ser"– le es *abierto* (erschlossen) este su "ser"[59]. La "comprensión del Ser" –en tal sentido– es un factum arraigado en la propia constitución óntica-ontológica del Dasein y, en lugar de ser un simple aditamento fáctico o una propiedad cualquiera, es en sí misma una determinación del propio "ser" el Dasein. Tal como dice Heidegger –refiriéndose a este factum– "lo ónticamente señalado del Dasein reside en que éste *es* ontológico"[60].

Mas si el Dasein se comprende en su "ser", y este "ser" es la Existencia, es cuestión ahora que podemos establecer claramente la de que uno de los rasgos fundamentales del

---

[56] ,,Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* –diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt– gründen darin, daβ Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 43; ed. esp. pág. 51). ,,Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit." (*Op. cit.*, Nº 12, pág. 53; ed. esp. pág. 62).

[57] ,,Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daβ es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 14).

[58] ,,Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein." (*Op. cit.*, *ibidem*).

[59] ,,Diesem Seienden eignet, daβ mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist." (*Op. cit.*, *ibidem*).

[60] ,,Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daβ es ontologisch *ist*." (*Op. cit.*, *ibidem*). Acerca del significado de este factum y su necesaria pertenencia al "ser" del Dasein, cfr. *Einf. i. d. Metaphysik*, III, pág. 64; ed. esp. pág. 118. Asimismo *K. u. d. P. d. Met.*, Nº 41, pág. 205; ed. esp. pág. 189, y nuestra propia investigación Cap. VII, § 30.

Dasein consiste en que semejante ente se caracteriza por comprenderse a sí mismo partiendo siempre de su propia Existencia, valga decir, desde la posibilidad de ser "sí mismo" (en la Existencia *propia*) o de ser "uno de tantos" (en la Existencia *impropia*)[61].

Pero si mediante el anterior bosquejo –en el cual nos hemos ceñido lo más fielmente posible a la tarea descriptiva verificada por el propio Heidegger– se ha logrado esbozar un cuadro sinóptico de los rasgos fundamentales del Dasein, es necesaria que sea advertida una cuestión que, desprendiéndose de la propia configuración de aquellos rasgos, tiene suma importancia para el designio de trazar el desarrollo de una verdadera analítica existenciaria como base para una Ontología del Conocimiento. En efecto, tal como sabemos, la analítica existenciaria centra sus propósitos en la tarea de una descripción fenomenológica del "ser" del Dasein. Mas, justamente en lo anterior, ha sido señalado que el Dasein puede asumir diversos modos de ser de acuerdo con la elección de sus propias posibilidades existenciarias. ¿A cuál, pues, de estos modos de ser (el "propio" o el "impropio") dar preferencia en la tarea que se propone como meta describir el "ser" del Dasein? En verdad, como claramente puede sospecharse, no sería justo concederle una prerrogativa a ninguno de los dos. Pero entonces... ¿cómo proceder en la propuesta tarea? La cuestión puede resolverse buscando un modo de existir que, sin quedar afectado por los contenidos concretos de aquellas dos modalidades extremas, represente un "término medio" que haga las veces de un módulo indiferenciado entre ambas. Semejante módulo, indiferenciado y neutral, es el que encarna el existir cotidiano, de término medio, en el que transcurre la existencia del Dasein sumida en la pálida indiferencia modal de la *propiedad* y la *impropiedad*. Un existir semejante debe tomarse como punto de referencia para iniciar las tareas analíticas. Así lo expresa Heidegger cuando dice: "En el punto de partida del análisis, el Dasein no debe ser objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad 'inmediata y regular'. Esta indiferenciación de la cotidianidad del Dasein *no es una nada*, sino un positivo carácter fenoménico de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación del Dasein el '*término medio*' "[62].

De semejante existir de "término medio" –que encarna el modo de ser cotidiano del Dasein– debe partir también el intento descriptivo y analítico de una Ontología Fundamental del Conocimiento.

---

[61] ,,Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 12; ed. esp. pág. 15).

[62] ,,Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts*, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 43; ed. esp. págs. 51, 52). Cfr. asimismo *Op. cit.*, Nº 45, pág. 232; ed. esp. pág. 267. Para una aclaración precisa del sentido de lo que se ha llamado "cotidianidad" (Alltäglichkeit), cfr. especialmente *Op. cit.*, Nº 71, pág. 370 y sgs.; ed. esp. pág. 425 y sgs.

§ 3 El "ser en el mundo" como estructura fundamental del Conocimiento

Hemos visto que, por razones de principio, la analítica existenciaria debe partir del examen de aquel estadio indiferenciado y neutro del "existir" que encarna la cotidianidad de "término medio". En semejante "término medio", no menos que en cualquiera de los modos extremos y característicos de la Existencia (la *propia* y la *impropia*), le va al Dasein de determinado modo su "ser", valga decir, aquél relativamente al cual se conduce justamente cuando existe en la indiferencia modal, inmediata y regular, de la cotidianidad. De lo que se trata, pues, es de ganar acceso al análisis del "ser" del Dasein partiendo de semejante estadio. En él, como en cualquiera otro, el Dasein dispone de una comprensión de su "ser", vale decir, de aquello relativamente a lo que se conduce, esto es, de su Existencia.

Pues bien, ahora se pregunta: ¿cómo comprende el Dasein su "ser" en ese modo de existir cotidiano de "término medio"? En semejante estadio –así como en cualquier otro modo que pueda asumir la Existencia– el Dasein en cierta forma *nota* (valga decir, "*tiene noción*") que su "ser" consiste en existir como un "*ser en el mundo*". Semejante estructura es siempre ya "*vista*" por cada Dasein –y "vista" en la señalada forma de *notarse* siendo de tal modo– porque, como dice Heidegger, ella constituye la auténtica, primaria y fundamental estructura del propio "ser" del Dasein, que en cierta forma le es constantemente *abierta* por obra de aquella comprensión de su "ser" de que dispone[63].

Pero se trata no sólo de fijar un hecho, sino de perseguir su filiación y desarrollo. En tal sentido es preciso recalcar desde un comienzo que el "ser en el mundo" no es una determinación física ("ante los ojos") del Dasein. "Ser en el mundo" no significa existir como una "cosa" rodeada y circunscrita por otras "cosas", ni por el ámbito o ambiente material de la presencia "ante los ojos" del mundo en torno. Si bien todo ello es cierto, y el fenómeno de la existencia fáctica supone esta copresencia del dintorno, el "ser en el mundo" –como determinación propiamente existenciaria– es, antes bien, una función que expresa el autodesarrollo de las ya señaladas estructuras ónticas-ontológicas del Dasein. Es más: en cuanto fenómeno existenciario, semejante "ser en el mundo" es aquello que otorga sentido y constituye lo que se llama un "mundo" y es mediante su despliegue que el Dasein, en cuanto tal, puede tener u ocupar un "*puesto*" en ese "mundo", entrando eo ipso en relación psico-física con él. De tal manera su análisis, en lugar de una simple descripción topográfica, requiere fundamentalmente de la ayuda de una auténtica exégesis existenciaria para fijar su sentido. Lo que con ello se busca –y así quedará explícitamente desarrollado en los próximos parágrafos– es determinar al "ser en el mundo" como constitución fundamental de la

---

[63] Refiriéndose a ello dice Heidegger: ,,Der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-Seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst ‚gesehen' wird. Und das ist so, *weil* es eine Grundverfassung des Daseins ausmacht, mit seinem Sein für sein Seinsverständnis je schon erschlossen ist." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 58; ed. esp. pág. 69).

Existencia –valga decir, como modo fundamental y primario de autocomprenderse ésta– a fin de intentar, en riguroso proceder, la señalada tarea de analizar e interpretar el "ser" del Dasein en ese su modo de existir cotidiano y regular. Mas ello se hace –en una investigación como la nuestra– no con el simple propósito de diseñar los rasgos generales de una Ontología del Dasein, sino con el objetivo, preciso y limitado, de interpretar al fenómeno del Conocimiento como modo fundado de aquella Existencia. En tal sentido, nuestro intento lo que pretende es analizar ahora el "ser" del Dasein a la luz de esta estructura fundamental que le es abierta y la cual él comprende, como determinación peculiar de su propio "ser", por el hecho mismo de existir.

Se trata, pues, en síntesis, y valga la reiteración, de ver por qué razón el "ser" del Dasein –su Existencia– se nota *siendo* un "ser en el mundo" y qué significado tiene ello para la interpretación del fenómeno del Conocimiento. Brotando éste de la Existencia, al quedar ella determinada en cuanto "ser en el mundo", los rasgos de semejante estructura han de influir necesariamente en la configuración fenoménica de aquel Conocimiento. Es más: sólo en tanto que la investigación disponga de una acertada comprensión del "ser en el mundo" –en cuanto modo de existir el Dasein– podrá abordar correctamente la tarea que significa interpretar el fenómeno del Conocimiento. La falta de una base semejante –y, por ende, la "objetivación" y posterior tratamiento que se hace del fenómeno del Conocimiento como algo extraño, diverso, y alejado de esta esfera existenciaria– explican, en gran parte, los errores y extravíos de las tradicionales "teorías" que tratan de interpretar constructivamente este fenómeno. De aquí la razón de los presentes análisis y la indispensable precedencia que se les asigna con respecto a los posteriores pasos que requiere la labor propiamente descriptiva.

Si, iniciando el análisis, tratamos de acercarnos al fenómeno del "ser en el mundo" (In-der-Welt-sein), hemos de observar, ante todo, que ya en su más externa y formal denominación –una expresión compuesta de tres términos unidos entre sí– queda anunciado un rasgo de estructuralismo y unidad. En efecto, a pesar de ser un fenómeno integrado por una multiplicidad de ingredientes, el "ser en el mundo" no puede, en rigor, ser descompuesto o desarticulado en presuntos "elementos". Al contrario, dotado como se halla de "unidad", su propia faz fenoménica impone que se lo aprehenda o capte como un "Todo" membrado –valga decir, como una auténtica *estructura*– donde las partes son indiscernibles del "Todo" y en la cual, por obra de su intrínseca cohesión unitaria, todo miembro supone la necesaria copresencia de los restantes ingredientes.

Pero advertido esto y anunciado, por otra parte, que se trata de verificar su análisis, podemos sin embargo utilizar el método del "análisis descriptivo" –tan querido del ars operandi de la Fenomenología– sin que nos asalte el temor de que, por el uso de semejante procedimiento, el fenómeno total del "ser en el mundo" vaya a saltar en pedazos desarticulados o quede descompuesto y separado en forma de trozos, elementos o partículas

atomizadas. Al contrario, quedando advertida la indestructible unidad estructural de aquel fenómeno, todo análisis que sobre él se verifique no tiene porqué desvirtuar o aniquilar aquel carácter. Antes bien, todo cuanto semejante examen pueda destacar en él confirmará aquella característica, mostrando eo ipso que cualquiera de sus ingredientes o momentos implica necesariamente la totalidad de los otros. Asimismo, y por razón semejante, si bien es cierto que el fenómeno permite que se lo observe y destaque desde tres perspectivas diversas –valga decir, desde aquéllas que otorgan sus primordiales ingredientes constitutivos– es cuestión de notar que cualquiera de sus lados o facetas parciales es sólo un "aspecto" de la totalidad unitaria que en él se anuncia y a la cual queda aquél mismo integrado como miembro indiscernible de un "Todo" multilateral y omnicomprensivo[64].

Verificada semejante advertencia, si en cumplimiento de los fines propuestos recorremos ahora la totalidad del fenómeno, es posible que en él queden nítidamente diferenciados –como ingredientes constitutivos– los siguientes aspectos:

1º) Un primer momento fenoménico encarnado por aquello donde el "ser en el mundo" se verifica, valga decir, el aspecto que se designa con la expresión de "*en el mundo*" (In-der-Welt);

2º) Un segundo ingrediente del fenómeno lo constituye el *ente* mismo –valga decir, el Dasein– que en cada caso existe bajo la forma del "ser en el mundo";

3º) Mas, asimismo, un tercer ingrediente constitutivo del fenómeno total lo encarna justamente esa "forma de ser" –valga decir, el "*ser-en*" *como tal* (In-Sein als solches)– que expresa o determina con toda precisión el modo cómo el ente es o existe al hallarse instalado en el mundo[65].

Pero una vez destacados esos tres momentos, se plantea la cuestión de por cuál comenzar la tarea propia de una analítica existenciaria. Sin embargo, como cualquiera que escojamos y describamos –dada la característica unidad con que está dotado el fenómeno total– reporta la consideración de los restantes, no importa darle preferencia a ninguno en especial. Sea cual fuere el elegido, su visión comporta una perspectiva en la cual ha de quedar integrado y abarcado el fenómeno total. En tal sentido –y por razones que se irán esclareciendo a medida que avance la investigación pero, sobre todo, porque semejante

---

64 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 12, pág. 53; ed. esp. pág. 63.

65 Señala Heidegger –y sea repetido a modo de orientación para los futuros análisis– que cada uno de estos momentos constitutivos impone una tarea distinta, aunque complementaria, dentro de la analítica existenciaria. De acuerdo con los fines de cada una de aquellas tareas se desarrolla el intracuerpo de la Primera Sección de la Primera Parte de *Sein und Zeit*. Así, vgr., el primero de los ingredientes, designado por el título "*en el mundo*" –,,In-der-Welt"– impone como finalidad propia la de preguntar por la estructura ontológica del "mundo", lo cual trae como consecuencia el tener que definir la idea de la "mundanidad" (Weltlichkeit) (*S. u. Z.*, Cap. III). El análisis del ente que, en cada caso, existe como "ser en el mundo", reporta que la analítica existenciaria deba fijar "quién" es el Dasein, valga decir, la tarea de describir fenomenológicamente "quién" es el Dasein en el modo de la cotidianidad (*S. u. Z.*, Cap. IV). El tercer momento estructural –esto es, el "ser-en" como tal– motiva que sea necesario poner de manifiesto la constitución ontológica de semejante relación de "*en*" (Inheit) (*S. u. Z.*, Cap. V).

ingrediente guarda especialísima relación con la estructura ontológica del Conocimiento[66]– nuestra labor descriptiva ha de iniciarse con la consideración del "*ser-en*" en cuanto tal.

Pues bien: ¿qué significa "*ser-en*" como tal? Nuestros propósitos –que así quedan señalados desde ahora– deben centrarse primordialmente en el deslinde negativo de aquella expresión. Ello se debe a que acecha el peligro de confundir su verdadera significación *existenciaria* –valga decir, lo que encarna en cuanto modo de ser del Dasein– con la significación *categorial* que comunmente se le asigna a una expresión semejante –la de "*ser en*"– en tanto esta última connota y define la relación espacialiforme que guardan entre sí dos entes "ante los ojos" dentro del espacio[67]. En tal sentido, ocurriendo tan perniciosa identificación –ya sea por una falsa interpretación del fenómeno, ya sea por un insuficiente análisis del mismo– acecha por todas partes el peligro de confundirlo (y por ende al Conocimiento en cuanto representa un modo de ser suyo) con una "relación" establecida entre dos entes "ante los ojos" y cuyo estilo o estructura ontológica es asimismo la de una "relación ante los ojos" (con las consabidas consecuencias de promoverse entonces el problema del vínculo "causal", el origen y modalidad de la "acción" cognoscitiva, etc.). Por una razón semejante, y queriendo, desde el mismo comienzo, evitar toda posible fuente de errores, nuestra tarea –aun dirigiéndose fundamentalmente a fijar el significado positivo del "*ser-en*" como tal– inicia sus pasos con un deslinde *negativo* de esta "forma de ser" del Dasein, tratando de diferenciarlo de todo aquello que, asemejándosele externamente, constituye en verdad solamente la forma *categorial* o *espacialiforme* de una relación "ante los ojos" establecida entre dos entes de estilo semejante. En tal sentido nuestro programa contempla el desarrollo sistemático de tres puntos primordiales, a saber:

1º) El esclarecimiento del "*ser-en*" en cuanto módulo existenciario, frente al "*estar uno en otro*" (ineinandersein) como forma espacial de hallarse entre sí dos entes "ante los ojos" (§ 3-A);

2º) La diferenciación del "*ser-en*", en cuanto existenciario, frente a la "*interioridad ante los ojos*" (vorhandene Inwendigkeit) de un ente "ante los ojos" "*en*" otro (§ 3-B); y

3º) La mostración del "*ser-en*" como esencial forma de ser el Dasein en cuanto "ser en el mundo" (§ 3-C).

Dirijamos, pues, la investigación a esclarecer estas cuestiones.

---

66 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 13. Allí el "conocimiento del mundo" se toma como exponente ejemplar del "ser-en". A semejante cuestión, como es natural, haremos oportuna referencia a medida que avancen los análisis. Las relaciones entre el Conocimiento y el "ser-en" son decisivas para nuestros propósitos.

67 En alemán existe la posibilidad de separar y distinguir perfectamente al ,,*In-Sein*" del ,,*Sein-in*". No ocurre lo mismo en español. Debido a esto hemos optado por establecer una grafía diversa para cada uno de ellos. Al ,,*In-Sein*", en cuanto módulo existenciario, se lo escribirá siempre intercalando un pequeño guión entre sus componentes –"*ser-en*"–, mientras que para el ,,*Sein-in*" (en cuanto significación categorial) se usará la común expresión de "*ser en*". Confiamos en que semejante procedimiento, aunado al natural sentido de aquellos contextos en que se haga uso de tales expresiones, basten para lograr su necesaria diferenciación.

§ 3-A El "Ser-en" como Existenciario y el "Estar Uno en Otro" Espacial

Según el programa establecido se trata, en primer término, de esclarecer el significado del "*ser-en*". Para ello preguntamos: ¿qué sentido tiene semejante expresión? Como a ella –por hallarse inserta en un contexto– la completamos siempre mediante la adición de aquello "*en donde*" se realiza (valga decir: "*en el mundo*") existe la natural inclinación de interpretar aquel "*ser-en*" como un "*ser en*", esto es, como un espacial "*ser donde*" (el mundo). Pero si el "*ser-en*" se entiende en semejante forma (valga decir, como un "*ser donde el mundo*"), ello, en lugar de proporcionar una verdadera comprensión de la "forma de ser" del Dasein en cuanto "ser en el mundo", describe antes bien la forma de ser de un ente que es "*en*" o "*donde*" otro, como por ejemplo acontece con el agua que está "en" el vaso, la silla que se encuentra "en" el salón, o el tiesto que reposa "en" la alacena. Esto es: con la partícula "*en*" se alude a la relación de ser (Seinsverhältnis) de dos entes extendidos "*en*" el espacio y en referencia a su lugar (Ort) en este espacio. Esta relación de "ser en" un espacio es susceptible de ampliarse hasta llegar a la máxima dimensión que sería "*ser en*" el espacio cósmico (im Weltraum), como sucede al decir: la silla se encuentra "en" el salón, éste "en" la casa, la casa "en" la ciudad, etc.

Ahora bien, tales entes, cuyo ser unos "en" otros es posible determinar de semejante manera, tienen todos la forma de ser del "*ser ante los ojos*" (Vorhandensein). En cuanto tales, y en la medida que aquella relación de "*ser en*" define una mera determinación espacialiforme, hay necesidad de distinguirlos radicalmente del Dasein. Mientras la relación del "*ser en*" expresa una simple relación *categorial*, el "*ser-en*" alude a un comportamiento *existenciario*.

En tal sentido, entendido el "*ser-en*" como un existenciario –valga decir, como producto de la propia "constitución del ser" (Seinsverfassung) del Dasein– la "relación de ser" que expresa necesita ser comprendida desde una nueva perspectiva. En efecto, para apropiarse del sentido de semejante "relación" no es posible seguirla concibiendo como un simple vínculo espacialiforme que quedara establecido entre una cosa corporal "ante los ojos" con otra cosa también de semejante estilo. Al contrario, el "ser en el mundo" del Dasein no expresa ni describe la situación topográfica de un mero "ser ante los ojos" –representado vgr. por el aspecto somático del cuerpo humano– con referencia al ámbito físico (y por ende también "ante los ojos") que ocupa en el "mundo" concebido como simple "lugar espacial". En verdad, el "*ser-en*" dista tanto de aludir a una relación semejante, como la partícula "*en*" de referirse a una mera determinación espacial idéntica a la expresada por el término de "*donde*".

¿Qué significa, pues, "*ser-en*" (In-Sein)? La significación de la partícula "*en*" –que traduce la alemana "*in*"– ha de entenderse en un contexto de acciones tales como las de

"habitar en", "albergarse en"; "*an*" –que es sinónima de "*in*" y, por tanto, expresa también la significación de aquella partícula– alude al sentido de ocupaciones o acciones tales como las de "estar habituado a", "estar familiarizado con", "soler o acostumbrar", valga decir, tiene la significación del verbo latino *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Por otra parte, al ente que pertenece el "*ser-en*" tomado en semejante acepción, lo hemos caracterizado anteriormente como aquel ente que, en cada caso, *soy* yo mismo. Ahora bien, "*soy*" –que en alemán se dice "*bin*"– tiene una íntima relación con la partícula "*bei*" –que en español significa "*cabe*"– y, en cuanto tal, expresando esta partícula el sentido de "hallarse *en* casa de", "habitar o albergarse *en*", "*yo soy*" (,,ich bin") vendría a significar aproximadamente "yo vivo o habito cabe", "tengo mi morada en", "hallo posada cabe"[68]. ¿Mas "cabe qué" –en el sentido descrito– "vive" o "habita" el Dasein? Sin duda: "cabe el mundo", como aquello que le es familiar y en lo que tiene su habitual *morada*. Por tal motivo "soy" –en el sentido de "yo soy", comprendido dentro de semejante contexto *existenciario* y no meramente como relación *categorial*– significa "habitar cabe" (wohnen bei), "estar familiarizado con" (vertraut sein mit), y no expresa simplemente la idea de hallarse el Dasein meramente como algo "ante los ojos" en un sitio o lugar como simple determinación espacial de un "*donde*"[69]. Comprendido en semejante forma, el "*ser-en*" reporta una radical diversidad de significación con respecto al "*ser en*" –que es la expresión de una simple referencia categorial– bajo el cual se traduce solamente una desnuda relación espacial entre dos entes que, por su especial constitución ontológica, son incapaces de engendrar un contexto de significaciones existenciarias como las puestas de relieve con las expresiones usadas y, en especial, con el sentido expresado por los verbos *colo*, *habito* y *diligo*. Al contrario, el "*ser-en*" es la manifestación existenciaria del "ser" del Dasein –en cuanto "ser en el mundo"– y, como, tal, resume y define la idea de su "*ser cabe el mundo*" en el descrito sentido.

Mas, por cuanto la estructura existenciaria de este "*ser cabe*" –como modalidad fundada en el "*ser-en*"– se presta a confusiones muy frecuentes (por obra de similares malentendidos), debemos ahora proseguir la tarea de acotar negativamente su sentido con el fin de verificar el programa resumido en los tres puntos que quedaron señalados en el anterior parágrafo.

En efecto, comencemos por decir que el "ser cabe el mundo" –en sentido existenciario– no alude a la relación de "ser ante los ojos juntas" de cosas que estén ahí delante[70], ni, en tal sentido, se refiere a un "estar al lado" o a un "estar contiguo" de un

---

68 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 12, pág. 54; ed. esp. pág. 64.

69 Al par que *S. u. Z.*, en el lugar citado, cfr. lo que en directa referencia a esto expresa Heidegger en su *Brief. ü. d.* ‚*Humanismus*' (págs. 111, 112; ed. esp. pág. 223 y sgs.) Asimismo, para detalles más amplios, véase su conferencia titulada ,,*Bauen Wohnen Denken*", incluida en el volumen ,,*Vorträge und Aufsätze*", pág. 145 y sgs.

70 ,,das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen" (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 55; ed. esp. pág. 65).

ente, llamado "Dasein", en relación a ese su ámbito moratorio que hemos llamado *mundo*. Si aquel "ser cabe" –que expresa un verdadero y activo "*estar en contacto*" del Dasein con su *mundo*– se confunde con semejantes relaciones, meramente categoriales, ello se debe al hecho de que la relación de "estar juntas ante los ojos" dos cosas solemos designarla, común pero inapropiadamente, con la expresión de "*ser cabe*", diciendo entonces que el libro se halla junto (cabe) al escritorio, o que la silla se encuentra tan próxima (cabe) a la pared que "toca" ésta[71]. Pero, en verdad, si analizamos a fondo nuestra común manera de expresarnos –vgr. al decir esto último– pronto nos percataremos de que resulta perfectamente inapropiada. En efecto, rigurosamente visto, una silla no puede "tocar" la pared, valga decir, "estar en contacto" con ella. Y esto "no porque al cabo de un examen más exacto siempre se halle un espacio intermedio entre la silla y la pared, sino porque la silla no puede, de raíz y aunque el espacio intermedio fuese igual a cero, tocar (berühren) la pared"[72]. Y no puede, sencillamente, porque la constitución ontica-ontológica de la silla (así como de cualquiera otro ente meramente "ante los ojos") no dispone de una *forma de ser* que le permita "hacer contacto" con algo extraño y diverso a ella misma y por ende "tocarlo" en estricto sentido. Tocar y hacer contacto con algo –valga decir, "ser cabe"– lo puede sólo el Dasein, en tanto que dispone (por obra de su propia constitución existenciaria) de un "*ser-en*"[73]. En tal sentido, para que la silla pudiera "tocar" la pared y entrar en "contacto" con ella, indispensable fuera que la pared pudiese "*hacer frente*" (begegnen) "*para*" la silla. Ahora bien: ¿cómo lograr esto si la silla, en su natural disposición o estructura entitativa, no dispone de las condiciones que hacen posible que algo "*haga frente*"? ¿Es que, acaso, la silla

---

71 Transcribimos el ejemplo heideggeriano ya que es sumamente expresivo para ilustrar la diferencia que se pretende poner de relieve. La frase, en alemán, reza textualmente: ,,der Stuhl ‚berührt' die Wand" (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 55; ed. esp. pág. 65).

72 *Ibidem*.

73 Sospechará el lector que lo anterior roza con el complejo problema de la sensibilidad (inteligible) y su "*exclusiva*" posesión por el Dasein. En efecto, cabría preguntarse si un ser viviente –que no fuese el hombre– estaría o no en capacidad de "hacer contacto" con algo extraño y distinto a él. Sin duda que la respuesta habría de ser afirmativa. Pero no se trata aquí –cuando se habla del "*ser cabe*"– de una simple determinación sensorial. Por eso a la sensibilidad le hemos añadido el atributo de la inteligibilidad, que denota un cariz estrictamente existenciario.

Indudablemente que un ser viviente –aunque no en cuanto mero "ser ante los ojos"– puede entrar en relación con su "medio", "ambiente", o "ámbito vital". Para ello, al igual que el Dasein, dispone de "*sentidos*". Pero el "ser cabe el mundo" no es simplemente una relación sensorial. Cuando decimos que el *mundo* es la *morada* del hombre –donde él *habita* y no simplemente *vive*– con ello, eo ipso, semejante término queda matizado de una significación radicalmente diversa a la que se le asigna al término de "medio", "ambiente", etc. (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 12, págs. 57, 58; ed. esp. pág. 68).

La aclaración del sentido de lo que se llama *mundo* –así como su progresiva diferenciación con el concepto de "medio" o "ambiente"– se desarrollará a lo largo de esta investigación. Ello reportará un deslinde de la constitución ontológica-existenciaria del Dasein frente a las estructuras constitucionales: a) de los seres vivientes; y b) de los seres "ante los ojos". Refiriéndose a ello dice Heidegger: ,,Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. *Leben ist weder pures Vorhandensein*, *noch aber auch Dasein*. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes." (*S. u. Z.*, Nº 10, pág. 50; ed. esp. pág. 59. El subrayado es nuestro).

tiene algo así como un "*tacto*" que le permita "*hacer contacto*" con los entes a su alrededor? En absoluto. La silla, en sí misma, es una estructura *hermética*. Su "ser" consiste en un puro y aislado "*en sí*". Frente a ello, *existir* quiere decir "*estar abierto al mundo*" y tener, por ende, la capacidad de que los entes intramundanos hagan frente. Por esto añade Heidegger: "Un ente sólo puede tocar otro ente 'ante los ojos' dentro del mundo, si tiene de suyo la forma del 'ser-en', si con su Da-sein le es descubierto ya algo así como un mundo, desde el cual puedan ciertos entes hacerse patentes en el contacto, para tornarse así accesibles en su 'ser ante los ojos' "[74].

Con ello el "*ser cabe*" –como modo fundado del "*ser-en*"– comienza a revelársenos como una relación totalmente diversa al simple estar contiguos o juntos en el espacio dos entes "ante los ojos". Semejantes entes –que por carecer del "*ser-en*" no disponen de tacto y por ende se hallan imposibilitados para entrar en "contacto"– apenas guardan entre sí relaciones de *yuxtaposición espacial*, pero jamás pueden trenzarse en ese otro tipo de relaciones existenciarias que se han descrito anteriormente y que definen auténticamente lo que se llama "*ser cabe*".

¿Mas es justo que para esclarecer la peculiar estructura del "*ser cabe*" hayamos elegido dos entes –como la silla y la pared– que de antemano se sabían privados de la estructura del "*ser-en*" y, por ende, "carentes de mundo" (Weltlos)? ¿No radica el verdadero problema, por el contrario, en distinguir y diferenciar semejante relación existenciaria en la propia esfera del Dasein? En efecto, disponiendo el Dasein del "*ser-en*", y siendo por ende susceptible de "entrar en contacto" y establecer una relación como la definida por el "*ser cabe*" ¿a qué se debe, entonces, que a veces, sin embargo, comprenda su más peculiar "ser" en el sentido de un efectivo "ser ante los ojos" y que su estancia en el "mundo" sea

---

[74] ,,Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat –wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 55; ed. esp. pág. 65).

Tal como puede desprenderse de lo anterior, el problema de los "*sentidos*" –o de lo que clásicamente así se denomina– queda totalmente unido a la problemática de la constitución existenciaria del Dasein. Tanto es así que el Dasein tiene "sentidos" –y diseñados tal vez en forma radicalmente diversa a los de cualquiera otro "ser viviente"– por disponer, como estructura fundamental, del "*ser-en*" (y, por ende, tener un *mundo*). O dicho en forma taxativa: los "sentidos" son instrumentos proyectados en consonancia con la estructura ontológica del "ser en el mundo" y no inversamente. Ilustrativas e impresionantes en grado sumo son, a tal respecto, las palabras de Heidegger en su obra *Kant und das Problem der Metaphysik*. Allí dice textualmente: ,,Weil menschliche Anschauung als endliche hinnimmt, die Möglichkeit eines hinnehmenden ‚Bekommens' aber Affektion verlangt, deshalb sind tatsächlich Werkzeuge der Affektion, die ‚Sinne', notwendig. Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb ‚sinnlich', weil ihre Affektion durch ‚Sinnes'-Werkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist –inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert– deshalb muβ es notwendig das schon Seiende hinnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden. Für die mögliche Durchgabe der Meldung sind Werkzeuge notwendig. Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung. Die Werkzeuge, die der Affektion dienen, sind deshalb Sinneswerkzeuge, weil sie zur endlichen Anschauung, d. h. Sinnlichkeit, gehören." (*Op. cit.*, Nº 5, pág. 32, 33; ed. esp. pág. 30).

No entraremos, por los momentos, en comentarios expresos y detallados acerca del problema que así queda planteado. Él quedará explicitado en sus bases cuando la investigación desarrolle la fundamentación existenciaria del Conocimiento.

concebida como un simple "*ser donde*" –"*ser en*"– este "mundo"? ¿No ha sido semejante base la que ha dado margen para que muchas veces se haya objetivado la situación mundana del Dasein como una simple relación *categorial*? ¿No es ella la que ha hecho posible y originado que en semejante relación categorial se conciba al Dasein –destacado especialmente en su aspecto de substancia corporal y extensa– como un "algo" que se encuentra "*en*" otro "algo" (valga decir, en el "mundo" en cuanto "lugar espacial") que lo contiene y circunda? ¿Y no es, por último, semejante relación la que como un prejuicio fatal y nefasto hace que el fenómeno cognoscitivo se objetive y describa como una relación "ante los ojos" entre dos entes también "ante los ojos"?

En efecto, un ente como el Dasein –que ya sabemos que no es carente de mundo– puede concebirse (con cierto derecho y dentro de ciertos límites) como un ente que puede aparecer "ante los ojos". Así lo acredita el factum de que la Existencia –en cuanto "ser" de aquel ente– ha de contar con el hecho de hallarse encarnada en un cuerpo, valga decir, en un "soma", como tal extenso y espacialiforme. En cuanto tal, la peculiar situación del Dasein en el mundo es susceptible de interpretarse como la de cualquiera otro ente "ante los ojos" y su estancia o situación dentro de aquél puede quedar reducida a ser vista como un simple "*ser en*" este "mundo". Pero, en verdad, para que esto ocurra –y se pueda sostener semejante concepción– es menester que, voluntaria o involuntariamente, se obnubile y desconozca por completo la constitución del "*ser-en*" que es peculiar del Dasein. Si así ocurre –como de hecho acontece en las llamadas "ciencias de la naturaleza"[75]– el "ser" del hombre se objetiva y analiza como un puro y desnudo "ser ante los ojos", cuyas propiedades, leyes y relaciones son susceptibles de ser aprehendidas con instrumentos, medidas y relaciones que se ocupan de determinar exclusivamente su "ser en" en el "mundo" como un hecho físico y nada más que "ante los ojos"[76].

---

[75] Las "ciencias de la naturaleza", sea dicho a grosso modo, son aquellas donde la Existencia (tomada en cuanto *existentia*, valga decir, como un simple "ser ante los ojos"), queda reducida a la suma de propiedades y relaciones físicas, químicas, biológicas, etc. de un cuerpo (soma) –entendido como un puro ente "ante los ojos"– inserto "*en*" otro ente también "ante los ojos" (el "mundo" espacio-temporal en cuanto *omnitudo realitatis*). De aquí –dado el rico instrumental con que es posible desarrollar la investigación en tales campos– el impresionante progreso y efectividad de sus conocimientos en semejante orden, pero también sus limitaciones para descubrir y objetivar otras regiones de problemas.

[76] Debe repararse atentamente en el hecho anotado, a saber: que tanto histórica como individualmente es posible comprobar que el Dasein puede aprehenderse y concebirse a sí mismo, así como aprehender y objetivar a otros Dasein, tal como si su "ser" consistiera en un *efectivo* o *real* "ser ante los ojos" (,,*tatsächlichen Vorhandensein*", dice Heidegger en el Nº 12 de *S. u. Z.*, pág. 56; ed esp. pág. 66). Ahora bien –y es lo que primordialmente desearíamos subrayar– semejante circunstancia no implica que pueda confundirse la verdadera *efectividad* del "ser ante los ojos" del Dasein –representada por su Existencia encarnada en un "soma" y en la que parece estar fincada su *facticidad*– con la simple y mera "efectividad" que tiene, de hecho, cualquier *factum brutum* cuya estructura ontológica sea la de un nudo ente "ante los ojos".

Además –y es una cuestión que debe también ser anotada– si el Dasein se aprehende a sí mismo, o aprehende a otros, con esa cierta *efectividad* que es propia de la *facticidad*, esto no implica que mediante ello quede desvirtuado o aniquilado lo ya dicho, a saber: que su "ser" consiste, fundamental y existenciariamente, en "ser en el mundo". Para entender claramente tan difícil cuestión es menester que, escalonadamente, se destaquen provisionalmente varias cuestiones cuyo explícito desarrollo se realizará a lo largo de esta investigación. En efecto:

Mas si es cierto que todo esto puede ocurrir –como de hecho sucede en la mayoría de los casos– no es sin embargo lícito que ahora, habiéndose puesto de relieve la peculiar estructura del "*ser-en*" y quedando nítidamente diferenciada del "*ser en*", ello se tome como exponente ejemplar del tratamiento que ha de recibir el Dasein en cuanto ente cuyo auténtico "ser" reside en la Existencia y cuya estructura fundamental se expresa en ese tejido de relaciones existenciarias que define su "ser en el mundo".

Pero como ahora se trata de poner de relieve esto, y como todo se deriva de una confusión entre el "*ser-en*" (propio y característico del Dasein) con el simple "*ser en*" de los entes "ante los ojos" (que procede de su contextura de entes espaciales o extensos), cabe entonces comenzar por diferenciar a una propiedad de este tipo frente a la estructura peculiar de aquel existenciario. Para ello se escoge el camino de oponer al "*ser-en*", como existenciario, frente a la relación de "*interioridad*" (Inwendigkeit) que entre sí guardan los entes "ante los ojos" como mera determinación categorial. Con ello damos cumplimiento a otro de los importantes puntos que sistemáticamente nos habíamos propuesto esclarecer.

1º) Es cierto que el Dasein, en algunos casos, comprende su más peculiar "ser" en el sentido de un efectivo "ser ante los ojos". Pero semejante comprensión la efectúa, justamente, por obra de su propia constitución de "ser en el mundo". Tal como se pondrá de relieve en el curso de nuestra investigación, para que ello ocurra el "ser en el mundo" tiene que modalizarse en *determinada* forma, que hace posible aquella modalidad de "comprensión". Sin embargo, por extrema que sea aquella "comprensión", ningún Dasein es capaz de confundir la simple "efectividad" del "ser ante los ojos" de un *factum brutum* con la *efectividad* del "ser ante los ojos" de la *facticidad* del Dasein.

2º) En efecto: inmediata y regularmente –comprendiendo su "ser" como "ser en el mundo"– el Dasein puede autocomprenderse como un cierto "ser ante los ojos" *fáctico*. Pero la *efectividad* con que el Dasein "nota" determinada su existencia fáctica no es simplemente la "efectividad" (simplemente espacial y temporal) de un *factum brutum*. El concepto de la *facticidad existenciaria* –como subraya Heidegger– "encierra en sí el 'ser en el mundo' de un ente 'intramundano', de tal suerte que este ente puede comprenderse como estando en su 'destino' vinculado con el ser de los entes que hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él" (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 56; ed. esp. pág. 66).

En tal sentido, en su *facticidad existenciaria*, en lugar de aprehenderse el Dasein con la nuda "efectividad" (realidad de hecho) de un simple factum brutum, se nota entregado a la propia y efectiva responsabilidad de su ser. La expresión *facticidad* denota, por ello, esa entrega efectiva y real a su autorresponsabilidad de ser como "ser en el mundo". En ella el Dasein se juega su destino en cuanto autodeterminación. (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135 y sgs.; ed esp. pág. 156 y sgs.).

3º) Por ser el "*ser en*" el mundo de un ente nada más que "ante los ojos" un simple *factum brutum* –que el propio ente no está en capacidad de comprender– y por ser, en cambio, el "*ser-en*" del Dasein un factum existenciario –que él "comprende" como un carácter de su propio "ser"– el "*en*" (en ambos casos) expresa cuestiones distintas. La *facticidad* (expresada en su "*ser-en*" y posibilitada por el "ser en el mundo") le reitera al Dasein esta su condición fundamental. La simple "*efectividad*" (Tatsächlichkeit) de un factum brutum acredita frente a él la radical diferencia que media entre su "ser" y el de cualquier otro ente.

4º) La tendencia a obnubilar y a confundir ambas cuestiones, aun teniendo su común raíz en el "ser en el mundo", denota una modalización de semejante estructura. Es el total desconocimiento de semejante fenómeno –y la paladina ignorancia que se tiene acerca de su función posibilitadora para la autocomprensión de su "ser" por el Dasein– lo que hace posible la confusión y posterior exageración que se lleva a cabo en el modo de objetivar al "ser" del Dasein como si fuera un simple "ser ante los ojos" revestido con la "efectividad" de un *factum brutum*. ¿No es esto, por cierto, lo que ocurre en las llamadas "ciencias de la naturaleza" cuando toman al "hombre" como tema de sus indagaciones? ¿No es también ello lo que –con sus lógicas variantes y aplicaciones metódicas– acontece en la objetivación del fenómeno del Conocimiento como una simple "realidad" o como un "hecho" que brota y se origina por obra de una simple actividad psico-somática? No se niega esto, pero tampoco cabe reducir el Conocimiento a semejantes estructuras y funciones. Si bien su realidad existenciaria se halla indisolublemente fincada en aquellas "realidades", no es justo ignorar unas en favor de las otras, ni reducir el "Todo" a uno de sus ingredientes. De aquí la importancia de consignar estas "sutilezas" en una investigación como la nuestra. El Conocimiento, en tanto que enraizado en el "*ser-en*", fincará sus estructuras en la *facticidad existenciaria*. Pero esta *facticidad* del Conocimiento no ha de confundirse con la "efectividad" de una simple "relación ante los ojos" establecida entre un "sujeto" –también simplemente "ante los ojos" y, por ende, "carente de mundo"– con un "objeto" ajeno y extraño a él mismo.

§ 3-B El "Ser-en" como Existenciario y la "Interioridad" Espacial

Por obra de su propia constitución entitativa, el Dasein posee y exhibe un peculiar "*ser en el espacio*"[77]. Sería un error, sin embargo, homologar a éste con el simple "ser en el espacio" de aquellos entes cuyo estilo de ser es diverso radicalmente al del Dasein. De lo contrario, el modo de ser del Dasein se confundiría con el de un mero "ser ante los ojos" y su peculiar "*ser-en*" –en cuanto ingrediente del "*ser en el mundo*" –vendría a ser idéntico al "*ser en*" categorial. Por tal motivo, como el propósito primordial que nos guía es distinguir la estructura existenciaria del "*ser-en*" frente a la determinación categorial del "*ser en*", preciso es que comencemos por averiguar qué diferencias ontológicas son posibles detectar entre aquél y éste. A la determinación del "*ser en*" categorial se la describirá técnicamente acudiendo al ejemplo de la relación de "*interioridad*" (Inwendigkeit) que guardan entre sí dos entes "ante los ojos" –valga decir, extensos– en un espacio también "ante los ojos". Entendida en semejante forma, la "interioridad" expresa la determinación de aquel "*ser en*" –en cuanto "*ser donde*"– en tanto que este "donde" se concibe como el estar un ente "*dentro*" de otro. En tal sentido la "interioridad" define la situación de un ente extenso que está encerrado por los límites extensos de algo extenso[78]. Tanto el ente interior, como aquel que lo circunda, son por ende "ante los ojos", y, eo ipso, la "*relación*" que entre ellos queda establecida es también meramente "ante los ojos".

Es claro, no obstante, que mediante lo anterior no se niega que el Dasein sea un ente en el espacio, ni incluso que posea cierta y peculiar espacialidad (Räumlichkeit). Al contrario, este factum ha sido subrayado repetidas veces. En lo que se ha insistido –y en lo que cabe aún profundizar para lograr la evidencia deseada– es en el hecho de que aquella "espacialidad" existenciaria del Dasein (valga decir, la "espacialidad" característica del "*ser-en*") no puede identificarse ni ser comprendida acudiendo al modelo que brinda la espacialidad meramente categorial y "ante los ojos" de la relación connotada por el "*ser en*". Antes bien, por cuanto la "espacialidad" del Dasein se encuentra arraigada en su "*ser en el mundo*" –valga decir, por ser la expresión fenoménica de éste– debe ella ser interpretada y comprendida a partir de aquel "*ser en el mundo*" como estructura fundamental del Dasein. En tal sentido dice Heidegger: "únicamente la comprensión del 'ser en el mundo' como estructura esencial del Dasein hace posible la intelección de la *espacialidad existenciaria* del

---

77 ,,Das Dasein hat selbst ein eigenes ‚Im-Raum-sein'." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 56; ed. esp. pág. 66).

78 Refiriéndose a la "*interioridad*", Heidegger dice: ,,Diese besagt: ein selbst ausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen." (*S. u. Z.*, Primera Sección, Cap. III, C, pág. 101; ed. esp. pág. 117).

Dasein"[79]. Ello quiere decir que sólo en tanto nuestra investigación logre adueñarse del sentido de esta "espacialidad" –comprendiéndola como manifestación existenciaria del "ser en el mundo"– estará en capacidad de distinguirla y diferenciarla de la espacialidad meramente "ante los ojos" que exhiben y poseen los entes de semejante estilo. Para lograr este objetivo no queda otro camino que intentar la aprehensión positiva del sentido de aquella "espacialidad" existenciaria, propia del "ser en el mundo", a fin de oponerla, posteriormente, a la significación categorial de las determinaciones del espacio que ocupan los entes con estilo diverso al Dasein en tanto que *extensos*. Ello sintetiza el programa esbozado de establecer la diferencia entre el "*ser en*" –objetivado en la expresión de una relación de "interioridad"– y el "*ser-en*" –en tanto que éste define el espacialiforme modo de ser el Dasein cabe el mundo que habita. Para cumplir semejante programa –que requiere el esfuerzo de finísimas y muy precisas distinciones– es menester que la investigación utilice algunas nociones cuya justificación y explicitación ontológicas sólo podrá efectuarse en posteriores capítulos. Tal es vgr. la distinción a establecer entre los entes "*ante los ojos*" (Vorhandene) y los entes "*a la mano*" (Zuhandene). Mas sólo así –y aunque la significación ontológica de semejantes distinciones quede aún pendiente– es posible llevar a cabo la tarea propuesta. Se verificará ésta –tendiendo a su objetivo final que es la aprehensión del sentido de la "espacialidad" existenciaria del Dasein– mediante el análisis de la espacialidad propia de los entes "*a la mano*". Quedando en ella incorporada –cual "*condición de posibilidad*"– la "espacialidad" propia del "ser en el mundo", se buscará determinar el sentido de ésta mediante el análisis descriptivo de aquélla. Esto servirá, tal como queda anunciado, para lograr establecer su peculiar diferencia con la espacialidad de los entes meramente "*ante los ojos*". La distinción entre la espacialidad de lo "*a la mano*" –posibilitada y verificada gracias a la "espacialidad" existenciaria del Dasein– con respecto a esta última, quedará deslindada en el sentido indicado: pues habrá de verse que, aun existiendo aquélla por obra del "ser en el mundo", no es justo confundir lo posibilitante con lo posibilitado. Queda así trazado –en sus pasos primordiales– el itinerario a recorrer en las próximas reflexiones. Si bien puede resultar inelegante esbozarlo por adelantado, en las investigaciones de este tipo preciso es posponer todo prurito de falso donaire ante el imperativo de claridad que, en lo relativo al orden y concatenación de las ideas, requiere la exposición para ser comprendida rectamente.

Al "*ser-en*" lo hemos caracterizado, en una primera aproximación, como "*ser cabe*", y éste, a su vez, quedó determinado como un "*estar familiarizado con*", "*estar habituado a*",

---

[79] ,,Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 56; ed. esp. pág. 66).

"*soler* o *acostumbrar*"; acciones todas que traducen el significado general del verbo latino *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. El término común de todos ellos –como aquello con lo que se está familiarizado, se está habituado, se está acostumbrado, o se habita y se ama en un sentido muy general– es el *mundo* en cuanto tal. Ahora bien, semejante "*ser-en*" o "*ser cabe el mundo*", comprendido en el sentido que expresa el anterior contexto de relaciones (distinto por completo al de un simple "*ser en*" o "*ser donde*"), se halla atestiguado o ilustrado ónticamente por una multiplicidad de modos de ser o conducirse el Dasein "en" el mundo tales como los que expresan las siguientes ocupaciones: "tener que ver con algo", "producir algo", "encargarse o cuidar de algo", "emplear o usar algo", "abandonar y dejar que se pierda algo", "omitir", "renunciar", "descansar", "emprender", "imponer", "examinar", "indagar", "investigar", "considerar", "exponer", "definir", etc. En síntesis: todas aquellas acciones u ocupaciones en que el Dasein, morando cabe el *mundo*, queda trenzado con éste en un plexo de relaciones existenciarias que pueden definirse, de una manera general, en el sentido de un "*curarse de*". En tal forma, todos aquellos posibles modos de conducirse el Dasein "*cabe*" el *mundo* –como modos de su "*ser-en*"– tienen como "forma de ser" (Seinsart) la de este "*curarse de*" (Besorgen). Por encima de cualquier sentido óntico y existencial –valga decir, como existenciario, y en riguroso significado ontológico– el "*curarse de*" designa así "el ser de un posible 'ser en el mundo' "[80].

Ahora bien, si con el "curarse de" queda determinada ontológicamente la forma de ser el Dasein "*en*" el *mundo* –valga decir, la estructura existenciaria del "*ser-en*"– pero, además, a aquel Dasein se le ha atribuido cierta "espacialidad", es patente ahora que este "*ser en el espacio*" del Dasein ha de concebirse partiendo de la fundamental forma de ser de aquel ente[81]. Sólo así –y en la medida en que aquella "espacialidad" sea vista y comprendida como la expresión de este "curarse de" en referencia al *mundo* en que mora y habita el Dasein– se tendrá un recto acceso a su sentido existenciario. Desde semejante perspectiva, y por la especial textura que asume el "curarse de" en cuanto modo de conducirse el Dasein, la "espacialidad" propiamente existenciaria ostenta los caracteres del "*des-alejamiento*" (Entfernung) y de la "*orientación*" (Ausrichtung). Semejantes caracteres –ausentes por

---

[80] ,,Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck ‚Besorgen' in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins" (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 57; ed. esp. pág. 67). Advierte Heidegger –cfr. *loc*. *cit*.– que la expresión "*curarse de*" no se ha elegido porque el Dasein sea inmediatamente y en gran medida económico y práctico, sino porque el "ser" mismo de semejante ente –tal como se verá y comprobará posteriormente– habrá de definirse en cuanto "*cura*" (Sorge). El "curarse de" (Besorgen) es una de las modalidades primordiales de esa "cura" (Sorge).

El "curarse de", como queda advertido, puede revestir también un significado óntico. Pero la investigación no atiende a tal significado sino justamente al sentido ontológico y existenciario de semejante término. Para una determinación del sentido *óntico* del "curarse de", cfr. *op*. *cit*., *ibidem*.

[81] ,,Wenn wir dem *Dasein* Räumlichkeit zusprechen, dann muβ dieses ‚Sein im Raume' offenbar aus der Seinsart dieses Seienden begriffen werden." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 104; ed. esp. pág. 121).

completo en las notas constitutivas del espacio categorial– separan y distinguen a aquella "espacialidad" del Dasein de la simple espacialidad extensiforme que caracteriza a la relación de "interioridad" en que se hallan situados "dentro" del espacio los entes nada más que "ante los ojos".

Ahora bien, si mediante lo anterior se ha dado el toque preciso que coloca a la investigación en la justa dirección de los análisis, es menester ahora, aunque sea únicamente por vía de ensayo, que se trate de profundizar y describir más pormenorizadamente la estructura de aquellos caracteres a fin de obtener una intelección más precisa y rigurosa de la textura existenciaria de la "espacialidad". A este respecto cabe preguntar: ¿Qué se entiende propiamente por "*des-alejamiento*"? ¿En qué consiste la acción del "*des-alejar*"? Al propio tiempo habrán de formularse similares interrogaciones con respecto al término de "*orientación*", bajo el cual se expresa el segundo y paralelo carácter existenciario de la "espacialidad".

Bajo el término de "des-alejamiento", como forma de ser del Dasein en su "ser en el mundo", no debemos entender lo que comunmente llamamos "*lejanía*", o bien su contrario, "*cercanía*" (Entferntheit-Nähe). Tampoco él designa lo que se llama generalmente "*distancia*" (Abstand). Si queremos adoptar un fecundo punto de partida para comprender el verdadero significado de aquel término, en cuanto existenciario, debemos comenzar entendiendo que él se usa en un sentido activo y transitivo y como tal expresa un constituyente del "ser" del Dasein con respecto al cual la acción concreta de "alejar algo" –vgr. quitándolo de en medio o colocándolo más allá– es sólo su expresión fáctica, existencial y óntica. En tal sentido, y como función existenciaria, "des-alejar" quiere decir, estrictamente hablando, "hacer desaparecer la lejanía" (Entferntheit); o, a la inversa, "hacer aparecer la cercanía" (Nähe). Mediante tal función existenciaria de su acción "des-alejadora" –haciendo aparecer o desaparecer la "cercanía" y la "lejanía"– el Dasein establece la "distancia" (Abstand), en cuanto determinación categorial que media entre los entes. En tal sentido, el "des-alejar" es aquella función existenciaria que descubre la "lejanía", la "cercanía" y la "distancia". Siendo éstas determinaciones propiamente categoriales de los entes, claramente se nota ahora que el "des-alejar" es, por así decirlo, la condición de posibilidad existenciaria mediante la cual aparecen o desaparecen como tales las determinaciones propiamente categoriales de los entes "*a la mano*" y "*ante los ojos*"[82]. En tal sentido puede decirse que el Dasein es

---

[82] Sea observado lo siguiente: mediante una interpretación de lo anterior sería posible distinguir hasta cuatro planos o modalidades de la *espacialidad* en general.

1º) La primera y originaria "espacialidad" –la existenciaria, propiamente dicha– que se expresa en la función del "*des-alejar*". Tal función, exclusiva del Dasein, quedará identificada posteriormente con el "*espaciar*" o "*dar espacio*" (Einräumen). A tal respecto dice Heidegger: ,,Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein ‚Raum-geben'. Dieses ‚Raum-geben', das wir auch *Einräumen* nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit" (*S. u. Z.*, Nº 24 pág. 111; ed. esp. pág. 129).

esencialmente "desalejador": es él quien permite, mediante su actividad existenciaria, que los entes intramundanos hagan frente en la cercanía, aparezcan en la lejanía, tengan entre sí distancia. Haciendo frente en esta "cercanía" (en cuanto "cercanos"), o apareciendo en la "lejanía" (en cuanto "lejanos"), los entes "a la mano" aparecen en su "*sitio*" (Platz). Sólo en base de éste –y mediante un proceso que habrá de precisarse– puede posteriormente determinarse su "*lugar*" (Ort) como expresión de una relación "ante los ojos" –la "*interioridad*" espacio-categorial– la cual es posible precisar midiendo o fijando la "*distancia*" que media entre dos o más entes también "ante los ojos".

¿Pero cómo se lleva a cabo, en cuanto función existenciaria, este "*des-alejar*" –o hacer patentes "cercanías" y "lejanías"– que es función exclusiva del Dasein? La respuesta a ello la diseña y proporciona algo que ya sabemos. En efecto, como función específica de "ser en el mundo", "el acercamiento y des-alejamiento es, en cada caso, 'ser, curándose de, relativamente a' lo acercado y des-alejado"[83]. Semejante "curarse de" reviste regular e

---

2º) La segunda modalidad espacialiforme es la propia e inherente a los llamados entes "*a la mano*" y que, tal como queda ilustrado en el texto transcrito, viene posibilitada por el "espaciar" existenciario. La espacialidad de los entes "a la mano" se expresa mediante las determinaciones que se han llamado "*lejanía*" y "*cercanía*". Semejantes determinaciones no son exclusivamente peculiaridades o propiedades "ante los ojos" de los entes, sino que, por su raigambre existenciaria, quedan trenzadas en una íntima relación con la "espacialidad" propia del Dasein y son, al par, expresiones de su "ser en el mundo". De todas formas, semejante espacialidad –por ser propia de los entes "a la mano"–, debe ser cuidadosamente distinguida de la pura "espacialidad" *existenciaria*. En cuanto tales, la "lejanía" y la "cercanía" son expresiones *categoriales* del espacio.

3º) La tercera modalidad del espacio es la que se le ha asignado a los entes puramente "*ante los ojos*". Expresión de ella es la "*distancia*" –o lo que se llamará "*lejanía-distante*" (Ferne)– la cual define la estructura característica del espacio "ante los ojos". Surge este espacio –por así decirlo– cuando la espacialidad propia de los entes "a la mano" pierde justamente su carácter de "a la mano" –que como veremos se lo confiere la "*conformidad*" (Bewandtnis) que con él guarda el Dasein– y, en lugar de ser un espacio con el cual "se conforma" el Dasein aparece bajo el aspecto de algo meramente "ante los ojos" constituyendo una dimensión extensiforme. (Acerca del carácter de la "conformidad" como estructura ontológica peculiar de lo "a la mano", cfr. más adelante Cap. III).

4º) En base de este espacio "ante los ojos", y mediante un proceso de "des-mundanización" –que será estudiado a su debido tiempo– surge el espacio propiamente geométrico: es el espacio tridimensional que se le asigna a la Naturaleza y el objeto propio de la ciencia geométrica. Semejante espacio geométrico de la Naturaleza, aunque posibilitado también por el "ser en el mundo", supone una modalización de éste en el sentido de una "*desmundanización*" de lo "*a la mano*". Es el espacio que surge y brota –haciéndose objeto de una posible consideración temática– cuando el "ser en el mundo" del Dasein (gracias al aludido proceso del rompimiento de los nexos de la "conformidad") descubre la estructura ontológica de lo puramente "*ante los ojos*" y sobre ello instaura una consideración temática y expresamente teorética. Qué sentido ontológico tiene aquel rompimiento de la "conformidad", y cuáles son las consecuencias que reporta el señalado proceso de "desmundanización" en relación al conocimiento del espacio, serán cuestiones a estudiar posteriormente. En relación a los aludidos procesos y señalando su esencial mecanismo, dice al respecto Heidegger: ,,Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen verliert mit diesem ihren Bewandtnischarakter. Die Welt geht des spezifisch Umhaften verlustig, die Umwelt wird zur Naturwelt. Die ‚Welt' als zuhandenes Zeugganzes wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch vorhandenen ausgedehnten Dingen. Der homogene Naturraum zeigt sich nur auf dem Wege einer Entdeckungsart des begegnenden Seienden, die den Charakter einer spezifischen *Entweltlichung* der Weltmäβigkeit des Zuhandenen hat." (*S. u. Z.*, Nº 24, pág. 112; ed. esp. pág. 130).

Las señaladas distinciones tienen una importancia capital para la correcta comprensión de todo lo que sigue. Por eso hemos querido consignarlas, en la forma más sistemática y clara posible, con la esperanza de que podrán ayudar al lector en su laboriosa y difícil tarea de introducirse en el abigarrado campo de este problema. Si bien ellas suponen algunas nociones aún no totalmente esclarecidas –y que sólo en capítulos posteriores hallarán su plena justificación– pueden servir, no obstante, al modo de un "hilo conductor" para seguir, por la correcta senda, el desarrollo del problema.

[83] ,,die Näherung und Ent-fernung ist je besorgendes Sein zum Genäherten und Entfernten" (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 106; ed. esp. pág. 123).

inmediatamente la forma de un "*acercamiento viendo en torno*" (umsichtige Näherung), en el cual la función de "des-alejar" adopta el modo de un "*traer a la cercanía algo*" bajo el aspecto concreto de un "aportar", de un "proporcionar", de un "tener a la mano"[84]. En semejante "acercamiento" –vgr. cuando busco algo para llevar a cabo un determinado quehacer– jamás empieza el Dasein por descubrir el espacio que ocupan los entes como algo que exhiba las características de una pura multiplicidad de tres dimensiones, sino que, por el contrario, éste se le hace patente como aquel "*paraje*" donde están los entes que busca para dar curso al "curarse de" que lo embarga. Semejante "*paraje*" (Gegend), descubierto por el "ver en torno" "curándose de", acusa por tanto características radicalmente diversas a un espacio puramente "ante los ojos". En lugar de "distancias" y dimensiones mensurables matemáticamente, él es, antes bien, un "espacio" compuesto por "lejanías" y "cercanías", las cuales surgen por obra del "des-alejar", quedando integradas en la topografía existencial del "paraje" según el esquema, móviles y fines de aquel "curarse de" que las descubre. En semejante "paraje", como el sitio familiar que ocupan los entes "a la mano", cada ente tiene –relativamente al Dasein– su determinada "cercanía" y "lejanía". "Cercano" y "lejano" mientan aquí, sin embargo, no la nuda *distancia* métrica apreciada en una medición matemática, sino, antes bien, el "*sitio*" más o menos "a la mano" que ocupan los entes en relación al "curarse de" que en aquel momento embarga al Dasein.

Mas justo semejante cuestión –que mediante lo anterior queda consignada en una primera y muy general descripción– debe ser ahora mostrada en forma concreta y pormenorizada para cumplir los fines del análisis propuesto. En tal sentido, nuestra investigación debe poner de relieve las características que reviste aquel "des-alejar", fundado en el "curarse de", cuando se desarrolla bajo la forma de ese "ver en torno"

---

84 También determinadas formas del puro descubrir cognoscitivo –advierte Heidegger, refiriéndose con estos términos al conocimiento "teorético"– pueden tener el carácter de un "acercamiento" (cfr. *S. u. Z.*, Nº 23, pág. 105; ed. esp. pág. 122). Semejante "acercamiento" –vgr. el que se realiza en el "teorizar" sobre el espacio– es, sin embargo, a nuestro juicio, de otra índole al que aquí comentamos. No se trata, en rigor, de un "acercar" el espacio en sentido espacial. Cuando el acercamiento cognoscitivo, puramente teorético, se refiere al espacio, tiene lugar la instauración de las disciplinas dedicadas al estudio de aquel ente como objeto temático suyo –vgr. en las etapas que van desde la morfología pura de las figuras espaciales, pasando por el *analysis situs*, hasta desembocar en la ciencia puramente métrica del espacio. (En tal sentido, cfr. *S. u. Z.*, Nº 24, pág. 112; ed. esp. pág. 130).

Para que ello tenga lugar –como ha sido advertido– el espacio, en cuanto tal, debe perder su adherencia a los entes "a la mano" y ser objetivado como una pura dimensión "ante los ojos" sobre el cual, además, se instaura una consideración temática y teorética. Correlativamente, los actos cognoscitivos correspondientes serán entonces aquellos que respondan a una etapa de "desmundanización" del Conocimiento.

Como ahora se trata de poner de relieve el "conocimiento del espacio" –pero sólo en el aspecto de su originario enraizamiento en el "ser en el mundo" como "ser cabe este mundo"– el estudio de aquella otra modalidad teorética debe quedar provisionalmente fuera de consideración. El exclusivo propósito de esta nota es mostrar su origen y procedencia. La tarea de señalar su despliegue y posible desarrollo, como modalidad del conocimiento "teorético" en general, se abordará posteriormente en el momento en que la investigación se refiera al surgimiento desde el "ser en el mundo" de esta forma cognoscitiva.

mediante el cual se descubren las "lejanías" y "cercanías" en que están inmersos los entes "a la mano". Ello requiere, como fácilmente se comprende, una determinación rigurosa de semejantes términos. El preguntar por el sentido del "des-alejar" se torna así un preguntar por el sentido de aquello que él hace posible, valga decir, por lo que se entiende por "lejanía" y "cercanía" en cuanto tales.

¿Qué se entiende, pues, por "*lejanía*"? Comencemos por decir –siguiendo en todo caso a Heidegger– que en el "des-alejar" no hay necesariamente un expreso estimar la "lejanía-distante" (Ferne) de algo "a la mano" con respecto al Dasein. Ante todo la "lejanía" no se aprehende jamás como simple y nuda "distancia"[85]. Cuando la "lejanía" se estima –por ejemplo, cuando decimos "hasta tu casa hay un saltico", "es allí mismito", o, al contrario, "¡qué maratón hemos hecho!", "es lejísmo", etc.– semejante apreciación estimativa se verifica en base de los "des-alejamientos" en que se sostiene y mora cotidianamente el Dasein y no simplemente en relación a lo *distante* de la "lejanía". Si bien es cierto que un camino, matemáticamente medido, es siempre idéntico, la longitud del mismo puede parecerme más o menos larga según esté habituado o no a recorrerlo. "Me ha parecido más corto el regreso", se suele decir con frecuencia. Ello indica que el trecho transitado le ha resultado "familiar" a quien lo recorre por segunda vez. Influye también en la apreciación de las "distancias" (mejor dicho, de las "lejanías") la perentoriedad de las ocupaciones que han de despacharse recorriendo las mismas. Si me urge liquidar un asunto que me preocupa, el camino a recorrer puede parecerme "interminable"; a veces, no obstante, hemos ido y venido (por el mismo camino) en un "santiamén". Con semejantes expresiones designamos, común y habitualmente, la estimación de las "lejanías". "Estas medidas –dice textualmente Heidegger– expresan no sólo que no pretenden 'medir', sino que la lejanía estimada corresponde a entes hacia los cuales se va en el 'curarse de' con su 'ver en torno' "[86]. Por eso mismo –como lo expresa más adelante– "las distancias objetivas de las cosas 'ante los ojos' no se identifican con la lejanía y cercanía de lo 'a la mano' intramundano. Aquellas pueden ser sabidas exactamente, y, sin embargo, este saber resultará ciego, no tendrá la función del acercamiento –'viendo en torno' y descubriente– en referencia al mundo circundante"[87].

---

[85] ,,Im Ent-fernen liegt nicht notwendig ein ausdrückliches Abschätzen der Ferne eines Zuhandenen in bezug auf das Dasein. Die Entferntheit wird vor allem nie als Abstand gefaβt." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 105; ed. esp. pág. 122). En igual sentido expresa: ,,Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen." (*Op*. *cit*., pág. 106; ed. esp. pág. 123).

[86] ,,Diese Maβe drücken aus, daβ sie nicht nur nicht ‚messen' wollen, sondern daβ die abgeschätzte Entferntheit einem Seienden zugehört, zu dem man besorgend umsichtig hingeht." (*S. u. Z.*, Nº 23, págs. 105, 106; ed. esp. pág. 122).

[87] ,,Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen. Jene mögen exakt gewuβt sein, dieses Wissen bleibt jedoch blind, es hat nicht die Funktion der umsichtig entdeckenden Näherung der Umwelt" (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 106; ed. esp. pág. 123).

¿Pero no se cae, mediante lo anterior, en un peligroso e infecundo "subjetivismo"? ¿Qué son aquellas estimaciones si no caprichosas apreciaciones que, enraizándose en una arbitraria "subjetividad", hacen por lo pronto imposible todo serio intento de lograr una determinación "objetiva", métrica y matematizable, del "mundo"? ¿Cómo salir de esta "subjetividad" hacia la "objetividad" requerida por el más elemental proyecto de medir y calcular las *distancias* efectivas que median entre los entes del "mundo real"? A semejantes cuestiones responde Heidegger –en forma tajante– dándolas por mal planteadas; en consecuencia, el problema de la aprehensión y estimación del "espacio", formulado de tal manera, no tiene para él sentido. En efecto, si el "*ser en el mundo*" del Dasein se concibe como la simple y nuda "*subjetividad*" de un *Sujeto*, y, si encima, el "*mundo*" se tiene por su opuesto y contrario término –valga decir, como el *Objeto*–, que en cuanto extraño y ajeno a la esfera "subjetiva" sería el depositario de la "*objetividad*", entonces no habría otra posible solución para el problema planteado que la de determinar toda presunta "objetividad" de las estimaciones espaciales en los términos expresos de una "superación" de la "subjetividad" del Dasein, esto es: "objetivas" serían solamente aquellas notas que, escapando a los caprichos de la "subjetividad" del Sujeto, resumieran o fueran la expresión de un "*mundo*" *en sí*. Pero ni el *mundo* es algo "*en sí*", extraño y ajeno al Dasein, ni éste, por su parte, es un mero "*Sujeto*". De igual manera no empieza la aprehensión y estimación del "espacio" orientándose o fundándose en las determinaciones "ante los ojos" de un "mundo" ajeno y extraño al Dasein, ni, en general, la "objetividad" de esas apreciaciones puede quedar fundada en las notas de aquel presunto "objeto en sí". Toda relación del Dasein con el *mundo* –y, por ende, toda estimación, como la que se expresa en el "*des-alejamiento*"– se halla fundada en el "*ser en el mundo*". Y así como realmente no hay un "Sujeto" separado y ajeno del "Objeto" –sino que la estructura del Dasein, en cuanto "ser en el mundo", expresa y resume la indiscernible unidad existenciaria de estos términos– del mismo modo la estimación espacial que se expresa en el "des-alejamiento" (en cuanto modo del "ser en el mundo") es la manifestación de una estructura *subjetiva* que es, eo ipso, *objetiva*, y de una "objetividad" que está enraizada no en la "subjetividad" de un sujeto sin mundo, sino en la *mundanidad* inherente al Dasein como "ser en el mundo". Se entiende ahora que Heidegger diga al respecto: "Debido al previo orientarse por la 'Naturaleza' y las distancias 'objetivamente' medidas de las cosas, se siente la inclinación de considerar 'subjetivas' la interpretación del des-alejamiento y la estimación. Pero se trata de una 'subjetividad' que quizás descubre lo más real de la 'realidad' del mundo; de una 'subjetividad' que no tiene nada que ver con el capricho 'subjetivo' y con las apreciaciones subjetivistas de un ente que sería 'en sí'. *El des-alejar* '*viendo en torno' de la cotidianidad del Dasein descubre el ser-en-sí del* '*mundo verdadero*', *del ente*, *cabe el cual el Dasein en cuanto existente es ya*

en cada caso"[88]. La "lejanía" y la "cercanía" –fundadas en el "des-alejamiento"– son, en tal sentido, determinaciones "objetivas" del "espacio" que ocupan los entes "a la mano" insertos en un paraje mundano. Por ello, en lugar de ser las simples expresiones de una caprichosa "subjetividad", son la manifestación de la "espacialidad" propia del "ser en el mundo" en cuanto "ser relativamente a" "curándose de" aquello cabe lo cual mora embargado el Dasein.

Pero si era importante remarcar este punto, no lo es menos hacer ver que, ya sea porque a veces se confunde e identifica la "lejanía" o la "cercanía" con una *distancia medida*, o bien porque, al contrario, aquéllas se consideran el fruto de un simple estimar subjetivo frente a la "objetividad" de esta última, como consecuencia de ambas actitudes se deriva un total encubrimiento de la verdadera "espacialidad" propia del "*ser-en*". En efecto, confundiendo la "lejanía" y la "distancia" –valga decir, el "des-alejar" con el "medir"– lo propio de aquél queda desvirtuado; y, por el contrario, haciéndolo aparecer como una mala "subjetivación", se le resta toda verdadera función descubridora a su peculiar actividad aprehensora y estimativa. Pero frente a los peligros de ambas interpretaciones cabe resguardarse poniendo de relieve los errores que cometen y, a la vez, haciendo ver que la "espacialidad" existenciaria ni coincide con la espacialidad métricamente estimada, ni es mucho menos una mala subjetivización de ésta última. En el fondo esto reporta que se despeje de una vez por todas la diferencia radical que separa al espacio, concebido como mera "*interioridad*", del "*espacio existenciario*" que surge por obra del "*espaciar*" propio del "*ser en el mundo*". En efecto, un ejemplo sumamente gráfico nos ayudará a orientarnos para lograr la ilustración de las diferencias que pretendemos señalar. Piénsese, vgr. en un buen señor con gafas que se dedica a mirar los cuadros de una exposición. Sin duda que los lentes, colocados sobre su nariz, se hallan situados a una *distancia* mucho menor (con respecto a él) que el cuadro que observa colgado en la pared. Y sin embargo –dice Heidegger– "para el que lleva lentes se halla este útil, a pesar de encontrarse en el sentido de la distancia tan cerca que lo tiene 'sobre la nariz', mucho más alejado en el mundo circundante que el cuadro colgado en la pared de enfrente"[89]. ¿Qué está expresando este ejemplo? Lo que indica, en primer lugar, es que la "cercanía" y "lejanía" de lo inmediatamente "a la mano" en el mundo circundante no lo decide la "distancia" objetivamente estimada por mediciones físicas o matemáticas, sino que aquéllas dependen

---

[88] ,,Man ist geneigt aus einer vorgängigen Orientierung an der ‚Natur' und den ‚objektiv' gemessenen Abständen der Dinge solche Entfernungsauslegung und Schätzung für ‚subjektiv' auszugeben. Das ist jedoch eine ‚Subjektivität', die vielleicht das Realste der ‚Realität' der Welt entdeckt, die mit ‚subjektiver' Willkür und subjektivistischen ‚Auffassungen' eines ‚an sich' anders Seienden nichts zu tun hat. *Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der ‚wahren Welt', des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist*." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 106; ed. esp. págs. 123, 124).

[89] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 23, pág. 107; ed. esp. pág. 124.

del "curarse de, viendo en torno", el cual es la expresión del "ser en el mundo". En tal sentido "lejanía" y "distancia" no se identifican sino, al contrario, entre ellas media un abismo. Lo más "cercano" no es lo que está a mínima "distancia" de nosotros –valga decir, colocado en un "*lugar*" del espacio situado a mínima *distancia* de nuestro cuerpo– sino aquello que, haciendo frente para el "curarse de", se halla en situación propicia de ser alcanzado más fácilmente que otra cosa, se halla más "a la mano", o lo tenemos "a la vista". ¿Pero significan tales determinaciones meras apreciaciones "*subjetivas*"? ¿Es la situación de hallarse un ente "más a la mano" que otro *creada* por nuestra "*subjetividad*"? El hallarse "a la mano" de un ente depende, íntegramente, de su inserción en una "*situación total*" que nos hace frente. Semejante "situación total" –que bien puede ser el "paraje", o bien (como reunión total de todos los "parajes") puede ser el *mundo*– no la creamos simplemente nosotros por obra y capricho de nuestra "subjetividad". La "situación total" –el paraje, el mundo– nos hace frente y en ella nos hallamos "situados" y engastados "objetivamente" como seres en el mundo que somos. Y es en relación a la estructura total de aquella "situación" –perfectamente "objetiva"– que los entes son más o menos "a la mano", valga decir, más o menos "cercanos" y "lejanos".

Pero el haber precisado estas cuestiones nos coloca ahora en óptima situación para abordar la diferencia esencial que separa al espacio concebido como "*interioridad*" –es decir, en cuanto determinación *categorial* de los entes "ante los ojos"– de la "espacialidad" propiamente *existenciaria*, que ahora sabemos fundada en el "*ser-en*" en tanto que "*curarse de*, *viendo en torno*". Pues, en efecto: ¿qué quiere decir "*cerca*" o "*lejos*" en cuanto determinación *categorial* de dos entes "*ante los ojos*"? Nada más que la estimación métrica de la relación de "*distancia*" que media entre los dos "puntos" o "lugares" que ellos ocupan "en" el espacio. La "distancia" entre ellos se mide por su "*ser en*" dentro del interior de aquel espacio que los circunda, en el cual se fijan ciertas coordenadas que permiten *medir* el segmento de separación que media *entre* el "lugar" o "punto" que ocupan uno y otro. En tal forma queda determinado métricamente su "*ser en*". Si lo que quiero *medir* es la "*distancia*" que existe entre una cosa y el "lugar" que yo ocupo (como sujeto que mide), entonces comienzo por suponerme "colocado" también en un "punto" del espacio, y desde éste, como punto de referencia, estimo métricamente el segmento que me separa del punto extremo que ocupa la cosa en el mismo espacio que nos encierra, a ambos, como un recipiente en el que estamos "dentro". Pero, al contrario, sabemos ahora que cuando decimos que algo está "*en la cercanía*" –valga decir, que nos es "*cercano*"–, en tanto que con ello se expresa una determinación existenciaria, semejante enunciado tiene una significación completamente distinta a la anterior, o, al menos, no tiene necesariamente que coincidir con el preciso significado métrico que aquella otra define y expresa. Pues cuando el Dasein *trae* algo a su "cercanía" en el "curarse de" (sea porque lo encuentra "a la mano", sea porque lo tiene "a la

vista" y le dispensa consideración, sea porque se halla inserto en la órbita de su interés inmediato), ese "traer a la cercanía" –valga decir, el "*des-alejarlo*" haciendo desaparecer su "lejanía" y haciéndolo aparecer como "cercano"– no significa fijar métricamente aquel algo en un "*lugar*" del espacio situado a una mínima "distancia" de algún punto del cuerpo, sino que expresa que el ente más cercano hace frente dentro del círculo de lo "a la mano" inmediato avistado en el "ver en torno" "curándose de"[90]. En tal sentido, la acción del "des-alejar" –valga decir, el "acercamiento" o el "des-alejamiento"– no se orienta y desarrolla por la pauta que pudiera proporcionar un "Yo", concebido como una cosa dotada de un "cuerpo" extendido en el espacio, y con respecto al cual los entes se acercaran o alejaran en la medida que estén más o menos distantes del "lugar" ocupado por aquel cuerpo extenso; sino que el "des-alejar" es función del "ser en el mundo" y en éste, tanto el "cuerpo" como cualquiera otra determinación del Dasein, funcionan *existenciariamente*. La Existencia encarnada en el "cuerpo" posee, en tal sentido, una indiscernible unidad funcional. El Dasein no se "compone" de Existencia y de "cuerpo" sino que ambos ingredientes funcionan indisolublemente unidos en una sola realidad existenciaria. Por ello, si en el "des-alejamiento" interviene necesariamente el cuerpo humano, jamás éste asume la función categorial de una simple realidad extendida en el espacio y que, como tal, ocupe meramente un "lugar" de aquél. Antes bien, a una con la Existencia, el *cuerpo-existente* queda indisolublemente fundido en el "des-alejar" existenciario. Su mera función fisiológica –en este caso, la de los sentidos descubridores del espacio– sufre la irradiación de la Existencia y de acuerdo con la estructura del "ser en el mundo" proyectan aquéllos, en cuanto órganos estructurados en un "ser cabe el mundo", la función que hace posible la fundamental y originaria aprehensión estimativa del "espacio" en el modo del descrito "des-alejamiento"[91].

Pero si las anteriores reflexiones nos han servido para poner de manifiesto las profundas diferencias que median entre la "espacialidad" existenciaria y la de los entes "ante los ojos" –ayudándonos a comprender que aquélla no puede ser identificada ni confundida con el espacio determinado en cuanto "*lugar*" y "*distancia*"– resta aún por precisar la diversidad que existe entre el "espacio" propio del Dasein, en tanto que ocupa un "*puesto*", y aquel que como "*sitio*" ocupan los entes "a la mano" dentro de un "*paraje*"[92]. Ciertamente

---

90 Heidegger dice textualmente: ,,In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 107; ed. esp. pág. 124).

91 Cfr. especialmente el anterior parágrafo (3-A) en las observaciones núms. 73 y 74.

92 La diferencia entre "*puesto*" y "*sitio*", si bien insinuada por Heidegger, no llega a plasmarse en una distinción terminológica. En ambos casos Heidegger utiliza un solo término –el de ,,*Platz*"– para referirse a uno y a otro. Aprovechándonos de los ricos matices expresivos que en este caso tiene el español, hemos usado rigurosamente el término "*lugar*" (Ort) para referirnos al espacio ocupado por los entes "*ante los ojos*", usaremos el término "*sitio*" para designar el espacio ocupado por los entes "*a la mano*", y reservaremos el de "*puesto*" para aludir al "espacio" propio del Dasein.

el Dasein, en cada caso, ocupa un "puesto"; pero esta acción existenciaria de "*ocupar un puesto*" es fundamentalmente diversa a la simple "ocupación" de un "sitio" por un ente "a la mano" cuando éste se halla colocado e inserto dentro de su correspondiente "paraje"[93]. El "ocupar un puesto", como actividad existenciaria y no meramente como determinación categorial, valga decir, en cuanto expresión de un modo de ser el Dasein relativamente a los entes de que se cura –enfrentándose a ellos y dejándolos hacer frente– debe ser concebido como aquella función suya mediante la cual "des-aleja" lo "a la mano" en el mundo circundante. Gracias a ella, como ahora se comprende, es que los entes "a la mano" quedan integrados e insertos en su correspondiente "*sitio*". En tal sentido, el "ocupar" el Dasein su "puesto" *cabe* el mundo –como "ser en el mundo" que es– es la originaria condición de posibilidad para que los entes "a la mano" estén en su "sitio". "Mundo" y "paraje" sólo los hay en tanto que el Dasein –como "ser en el mundo"– exista. Un ente "a la mano" no tiene "*en sí*" un "sitio". El "sitio" surge como aquella determinación familiar cabe la cual el Dasein, morando en un "paraje" previamente descubierto por su "ver en torno", sabe que está colocado el ente "a la mano" del caso. Cada ente "a la mano" –se dice– *tiene* su "sitio". El "*tener un sitio*" el ente "a la mano" se halla posibilitado por el hecho de que el Dasein tiene un "puesto" en el mundo como "ser en el mundo" que es. *Ocupar* este "puesto" no quiere decir hallarse en un "sitio" determinado, sino que –tal como dice Heidegger– "tiene que concebirse como un des-alejar lo 'a la mano' en el mundo circundante dentro de un paraje previamente descubierto por el 'ver en torno' "[94]. Por esto, en lugar de poderse comprender o identificar el "puesto" que ocupa el Dasein con una simple determinación *categorial* del espacio –sea con el "*sitio*" que ocupa un ente "a la mano", o aún con el "*lugar*" de algo "ante los ojos"– todo "*aquí*" existenciario (valga decir, el "espacio" que ocupa el Dasein en el *mundo*) debe concebirse como expresión de su "ser en el mundo", en tanto que este *mundo* no mienta algo "*en sí*", distinto y ajeno al propio Dasein, sino un ingrediente de su propia estructura existenciaria y es aquello "*cabe qué*" mora el Dasein como "*ser-en*" en la medida que de ello se cura en su "des-alejar". Por eso dice Heidegger: "el 'aquí' no mienta el 'donde' de algo 'ante los ojos', sino el 'cabe qué' de un 'ser des-alejador cabe'... a una con este des-alejamiento"[95]. Dando origen a la espacialidad *categorial* –sea a la de los entes "ante los ojos" o a la de los entes "a la mano"– el "*des-alejar*", en cuanto "*dar espacio*", queda así

---

93 Refiriéndose a ello, dice Heidegger: ,,Dieses ‚Einnehmen' ist aber grundsätzlich zu scheiden von dem Zuhandensein an einem Platz aus einer Gegend her." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 107; ed. esp. pág. 125).

94 ,,Das Platzeinnehmen muβ als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 107; ed. esp. pág. 125).

95 ,,Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 107; ed. esp. pág. 125).

nítidamente diferenciado de aquellas modalidades espaciales en cuanto encarna la condición apriori de su posibilidad[96].

Todo cuanto se ha dicho con respecto al "des-alejar" puede aplicarse –y de hecho se aplica– al segundo y paralelo carácter que ostenta la "espacialidad" del Dasein por hallarse fundada en el "*ser-en*". Nos referimos a la "*orientación*" (Ausrichtung)[97]. En efecto, la "espacialidad" del Dasein, en cuanto "des-alejar", tiene al par el inherente carácter de "*estar orientada a*". En tal sentido, todo "acercamiento", en cuanto ya "orientado", toma por anticipado una "*dirección*" hacia un "paraje", desde la cual se acerca lo des-alejado cuando hace frente en su correspondiente "sitio". Por ello dice Heidegger: "el 'curarse de' 'viendo en torno' es des-alejar orientado"[98].

Ahora bien, se debe precisar cuidadosamente que la "*orientación*" inherente al "des-alejar" –lo mismo que éste– se encuentra fundada en el "*ser en el mundo*". En tal sentido la "orientación", al igual que el "des-alejar" es un "modo de ser" de aquel "ser en el mundo". Es semejante factum el que posibilita –como un apriori existenciario– que el Dasein se halle "orientado" en el mundo y que, por ende, distinga como determinaciones "*a la mano*" del espacio las "*direcciones*" concretas de *derecha* e *izquierda*. Sólo en base de éstas –y por un proceso paralelo al ya señalado– pueden surgir posteriormente los caracteres

---

96 El factum anotado –la aprioridad del "dar espacio"– no significa simplemente que éste sea "subjetivo", o que sea la mera emisión de una vacía forma apriori (al estilo kantiano) verificada por un Sujeto sin mundo. En primer lugar –como se ha dicho– es imposible identificar al Dasein con el "Sujeto". Pero si así se hiciera, por cuanto el Dasein tiene como estructura fundamental la del "ser en el mundo", en su propia "subjetividad" estaría ya implícita la "objetividad". El "ser en el mundo" –así como el "des-alejar" y cualquiera otro existenciario– es una estructura *apriori*, pero en su aprioridad incluye eo ipso al *mundo*. La estructura de este *apriori concreto* que es el "ser en el mundo", permite –como queda insinuado– la superación de las tradicionales aporías del "idealismo subjetivo" y del "realismo" que a aquél se opone. Ello se verá, aún más claramente, a lo largo de nuestra investigación. En ella, por tratarse de una problemática del Conocimiento, la así anunciada superación de posiciones cobrará una importancia decisiva.

Refiriéndose concretamente a la *aprioridad* del espaciar existenciario, anota Heidegger lo siguiente: ,,Dieser Titel besagt nicht so etwas wie vorgängige Zugehörigkeit zu einem zunächst noch weltlosen Subjekt, das einen Raum aus sich hinauswirft. Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen." (*S. u. Z.*, Nº 24, pág. 111; ed. esp. pág. 129).

97 Gaos traduce el término de ,,*Ausrichtung*" por "*dirección*". Semejante traducción nos parece inconveniente por un doble motivo: 1º) porque "*dirección*" no vierte estrictamente el significado de ,,*Ausrichtung*"; y 2º) porque se provoca una innecesaria confusión entre ,,*Ausrichtung*" y ,,*Richtung*". Esta última, rigurosamente hablando, significa "*dirección*".

Por confundirse ambos términos, Gaos se ve obligado a utilizar ocasionalmente el procedimiento de poner entrecomillas el término "dirección" para traducir el de ,,Ausrichtung", usando la misma palabra, pero sin aquellos signos, para traducir el de ,,Richtung". (Cfr. ed. esp. Nº 23, pág. 126). Por otra parte, semejante procedimiento se ve agravado por cuanto no siempre se utiliza en la forma dicha. En efecto, también ,,Ausrichtung" se traduce por *dirección* (así, sin comillas). Cuestión semejante hace que en la traducción de Gaos se confundan completamente los términos alemanes de ,,Richtung" y ,,Ausrichtung", a los cuales Heidegger separa y distingue sistemáticamente.

Por todo ello nos parece conveniente traducir ,,*Ausrichtung*" por "*orientación*" y ,,*Richtung* " por "*dirección*". Ello no sólo expresa con mayor rigor el significado de aquellos términos, sino que incluso refleja el verdadero pensamiento heideggeriano. Este –como se mostrará en lo que sigue– hace derivar la "*dirección*" (como característica espacial "a la mano") de la "*orientación*" (en cuanto determinación del "espaciar" existenciario). De allí que diga textualmente: ,,Aus dieser Ausrichtung entspringen die festen Richtungen nach rechts und links." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 108; ed. esp. pág. 126).

98 ,,Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen." (*S. u. Z.*, Nº 23, pág. 108; ed. esp. págs. 125, 126).

"*ante los ojos*" de aquel espacio. Se llega así –en una consideración puramente geométrica y formalizada del mismo– a acuñar nociones como las de "*sentido*", "*semirecta*", "*semiplano*", etc., pudiendo el proceso de "des-mundanización" alcanzar grados tan extremos como los señalados en las concepciones geométricas contemporáneas donde el espacio puro queda despojado de todo atisbo o reminiscencia de "direccionalidad".

Pero aquella determinación concreta del espacio que ocupan los entes "*a la mano*" –y la cual expresa la "*dirección*" de derecha o izquierda– no es una "propiedad" que tengan *en sí* las cosas, como tampoco es una determinación que se derive de una mera actividad del "sujeto" realizada por éste gracias a un sentimiento especial o a un instinto infalible de que disponga. Antes bien, toda "dirección" concreta, así como cualquiera determinación orientadora que en base de ella se efectúe, viene posibilitada por la especial situación en que se encuentra el Dasein de hallarse ya en "*estado de orientado*" (Ausgerichtetheit) cabe el mundo en que mora como "ser en el mundo". En tal sentido, es la característica "*orientación*" que tiene el "*ser-en*" en cuanto existenciario –valga decir, el "estar orientado a"– la que hace posible que el Dasein se oriente concretamente según las direcciones de "derecha" e "izquierda" y que, de acuerdo con ellas, "dirija", a su vez, todo aquello que le hace frente intramundanamente. Surge así la utilización de "señales", para indicar la dirección de los "sitios"; se conforma así también el perfil de los enseres de uso según sea la dirección concreta de su posible empleo; o se distribuye el espacio de las habitaciones, plazas, calles, etc. Pero en igual forma que en el "des-alejar" –donde el "sitio" de cada ente intramundano queda plasmado por obra de aquel existenciario– en el caso de estas "direcciones" ellas surgen por obra del previo "*estar orientado*" del "*ser-en*". Semejante "*estar orientado*" es, por tanto, un *apriori*; pero tal aprioridad incluye, como expresión del "ser en el mundo" que es, al *mundo* en cuanto tal como aquello cabe lo cual el Dasein mora y habita. Las "direcciones" concretas –lo mismo que los "sitios"– son así la manifestación "objetivada" del "ser en el mundo" en cuanto estructura existenciaria fundamental y originaria.

Gracias a las notas señaladas se destacan ahora claramente el "*des-alejamiento*" y la "*orientación*" como caracteres constitutivos de la "espacialidad" existenciaria fundada en el "*ser-en*". Mediante ello queda ésta nítidamente diferenciada de la pura "*interioridad ante los ojos*" del espacio concebido como determinación *categorial*. Quedando en tal forma preservada la intelección del "*ser-en*" de los peligros que se derivaban de su posible confusión con el "*ser en*", puede ahora la investigación aplicarse rectamente a la tarea positiva de determinar los caracteres de aquel "*ser-en*" en cuanto esencial "forma de ser" del Dasein.

§ 3-C El "Ser-en" como Esencial "Forma de Ser" del Dasein

Al haber distinguido al "*ser-en*", en cuanto "*ser cabe*", de un mero "*estar uno en otro*" espacial (3-A), y al haberlo diferenciado del simple "*ser en*" que representa la "*interioridad*" espacialiforme de los entes "ante los ojos" (3-B), hemos logrado esclarecer sólo *negativamente* la estructura existenciaria de aquel ingrediente del "*ser en el mundo*". Semejante hecho no es casual. Que la investigación haya tomado la vía de su deslinde negativo, obedece a un factum enraizado en la propia constitución del "ser en el mundo" y el cual reporta, como necesaria consecuencia, que el "*ser-en*" tienda a confundirse con una textura de aspecto o naturaleza extensiforme. En efecto, por la propia estructura del "ser en el mundo", y por hallarse inmediata y regularmente embargado en ese "mundo" cabe el cual mora y habita, el Dasein tiene la natural tendencia de comprenderse ontológicamente a sí mismo –y por ende a interpretar su "ser en el mundo"– apelando a la "forma de ser" de aquellos entes que él mismo *no es*, pero que constituyen aquello que "*es*" dentro del inmediato contorno donde mora y habita[99]. Aquello que "es" –valga decir, los entes cabe los cuales yace embargado y con los cuales trata, lucha y se afana el Dasein en su cotidiano existir– tienen la forma de ser de lo "ante los ojos" y de lo "a la mano". Al querer interpretar su propio "ser", el Dasein recurre a ellos, y es fácil entonces que la visión o intelección que obtenga de su propia "forma de ser" quede matizada con los rasgos ontológicos de aquellos otros entes. Una exégesis fenomenológica y verdaderamente existenciaria del "*ser-en*" tiene así, necesariamente, que esmerarse por rechazar las desfiguraciones y encubrimientos que surgen por obra de aquel mismo fenómeno. Para ello –como queda visto– no puede menos que iniciar su tarea partiendo justamente de aquel deslinde negativo que ha sido ya verificado. Por lo demás, ello implica que la labor exegética se mantenga en el plano de una modalidad existenciaria cotidiana, pero de "*término medio*", evitando eo ipso la influencia que pudiera tener la acentuación de cualquier modalidad "extrema" del existir para los fines del análisis.

Pero no puede contentarse la investigación con este deslinde meramente negativo. Explicada su razón de ser, debe empeñarse ahora en la tarea de acuñar en sus rasgos *positivos* al "*ser-en*" como esencial "forma de ser" del Dasein. Ello significa demostrar su necesaria copertenencia al "*ser en el mundo*" y la función esencial que en semejante estructura tiene asignado. Aun sin entrar en los detalles que serán inherentes al estudio

---

[99] En el curso de esta investigación habrá de precisarse que este fenómeno –reseñado ahora en sus más externos rasgos– se enraíza en la modalidad del existir que se ha denominado "*impropio*". Quede ello sólo apuntado, puesto que su exégesis existenciaria requiere una pormenorizada explicación. (Cfr. especialmente en tal sentido el Cap. V, § 18, de esta investigación).

pormenorizado de aquel "*ser-en*" –y los cuales se describirán en el momento de analizar la constitución de las raíces existenciarias del Conocimiento (Cap. V)– cabe, de manera general, señalar lo siguiente:

El "*ser-en*", en cuanto ingrediente del "*ser en el mundo*", no es una simple propiedad contingente, o un rasgo meramente fáctico, del cual pueda o no pueda hacer uso el Dasein, o "*sin* la cual –como dice Heidegger– se pudiera *ser* tan perfectamente como con ella"[100]. Al contrario "el Dasein no es nunca 'inmediatamente' un ente libre del 'ser-en' " [101], sino que, en cuanto "es" –y existe como Dasein– aquella constitución le es inherente a su propio "ser". Tanto es así que la situación fundamental del Dasein –su "ser en el mundo"– no puede ser interpretada o comprendida en el sentido de que el hombre sea un "sujeto" y que después, por cualquier circunstancia, le sobrevenga una "relación" con el mundo (en tanto que "objeto"), sino que, por el simple factum de existir, su "ser" consiste en "*ser-en*" ya cabe este mundo. Pero no surge tampoco ese "*ser-en*" debido al hecho de que primero exista "el mundo" –como algo "ante los ojos"– y el Dasein tenga que relacionarse con él, sino, antes bien, este "relacionarse" con el mundo es sólo posible porque, de antemano y esencialmente, el Dasein, en cuanto existe, es ya "*ser-en*" ese mundo. En tal sentido, no surge el "*ser-en*" por obra de ninguna circunstancia fáctica, ni es producto de "factores" contingentes de ninguna especie, sino que resume y sintetiza la esencial "forma de ser" el Dasein en cuanto "ser en el mundo". "Ser en el mundo" significa, en tal sentido, existir como "*ser-en*".

Sólo por cuanto el Dasein "es" o "existe" con esa "*forma de ser*" que sintetiza el "*ser-en*", puede tener (como estructura de su propio "ser") eso que se llama *mundo* en esta investigación. Por tal motivo, apunta Heidegger, la frase hoy tan llevada y repetida de que "el hombre tiene su mundo" –la cual expresa en forma resumida la base de la que parten las llamadas "concepciones del mundo"– no quiere decir nada mientras permanezca ontológicamente indeterminado lo que significa aquel "*tener*". El "tener" está fundado, como en su condición de posibilidad, en la constitución existenciaria del "*ser-en*"[102]. En cuanto tal, "tener" significa tanto como "portar". El Dasein tiene *mundo* porque porta, como "*ser-en*", la estructura de un "*ser relativamente a*". Este "ser relativamente a" –que define su "curarse de"– implica eo ipso la existencia de aquel correlato de la "relación". El hombre "tiene" *mundo* porque, esencialmente, es "*ser-en*": "ser-en" este mundo, relativamente al cual se despliega y desarrolla su "curarse de".

---

[100] ,,Das In-sein ist nach dem Gesagten keine ‚Eigenschaft', die es zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 57; ed. esp. págs. 67, 68).

[101] ,,Dasein ist nie ‚zunächst' ein gleichsam in-seins-freies Seiendes." (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 57; ed. esp. pág. 68).

[102] ,,Das ‚Haben' ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzialen Verfassung des In-Seins." (*S. u. Z.*, Nº 12, págs. 57, 58; ed. esp. pág. 68).

El factum de ser un ente que tiene *mundo* diferencia radical y ontológicamente al Dasein frente a cualquiera otro ente, sea "a la mano" o "ante los ojos". Rigurosamente dicho, semejantes entes son "carentes de mundo" y su *existencia* define el puro y nudo hecho de ocupar un sitio o lugar en la *omnitudo realitatis*. Por ello el "*ser-en*", en cuanto condición de posibilidad de la tenencia del *mundo*, es la señal distintiva de la especial configuración óntica-ontológica del Dasein y define, en cuanto tal, la nota esencial de su existenciariedad.

En tal sentido el "*ser-en*" se nos revela no como una propiedad ocasional, fortuita o contingente del Dasein, sino que, en tanto es y funciona como condición de posibilidad de su "tener" un *mundo*, garantizándole eo ipso término al "curarse de" (que es el fundamental modo de ser el Dasein en cuanto "existe"), él se patentiza como esencial "forma de ser" del Dasein mismo.

Por ser tan esencial a la constitución existenciaria del Dasein, este "*ser-en*" posee una preeminencia ontológica cuyos rasgos y consecuencias no puede aún precisar con total exactitud nuestra investigación. En efecto, será necesario puntualizar otras cuestiones y conocer con mayor profundidad y amplitud la constitución existenciaria de aquel ente, para que pueda ser descubierta, en toda su importancia, la función que tiene este "*ser-en*" en el diseño de esa "forma de ser" que define y expresa la Existencia. Entonces el "*ser-en*" se nos revelará como el "*Da*" del *Da-sein* mismo.

CAPÍTULO II

EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO COMO EXPONENTE EJEMPLAR DEL "SER-EN"

§ 4 Advertencia Preliminar

La intención que animaba al capítulo inicial, además de estar dirigida a esbozar en forma general el problema central de la investigación, consistía en bosquejar, también en forma preliminar, los rasgos fundamentales del Dasein. A tal efecto fueron diseñadas sus primordiales características óntico-ontológicas, comenzando el examen de ellas mediante el deslinde descriptivo y analítico del "*ser-en*". Distinguido éste de las formas categoriales del espacio con las cuales comunmente se confunde, y mostrado como esencial "forma de ser" del Dasein mismo, cabría ahora profundizar y ampliar su estudio considerando el aspecto

que toma al encarnarse en una concreta actividad existenciaria y, por ende, al ser expresión de un modo también concreto del "ser en el mundo". En cuanto tal escogemos como exponente ejemplar y representativo del "*ser-en*" uno de sus modos fundados –el que sintetiza y testimonia el *conocimiento del mundo* (Welterkennen)– ya que, además de ser la manifestación de aquella modalidad existenciaria, al par ofrece la ventaja de proporcionarnos el más directo acceso al problema del Conocimiento en cuanto tal.

Pero debemos cuidarnos de avanzar precipitadamente, evitando asimismo que la natural ansiedad que tenemos por adueñarnos del tema, pueda inducirnos a pasar por alto ciertas circunstancias que son de todo punto decisivas para su correcto tratamiento. Porque, en efecto, si es cierto que hay perfecta razón para admitir que el conocimiento del mundo funciona como modalidad existenciaria del "*ser-en*" –y como tal puede ser tomado en la forma de un exponente ejemplar para efectuar su análisis– no es menos cierto también que, por permanecer todavía la estructura del "*ser en el mundo*" ontológicamente indeterminada, confusa y no totalmente esclarecida[103], al volver la vista hacia aquel exponente óntico ejemplar pudiera suceder que por obra de una natural tendencia ya anteriormente señalada (y cuyas raíces se encuentran en el propio "ser en el mundo") el fenómeno mismo apareciera "desfigurado", "encubierto", "confundido", provocándose en consecuencia una interpretación ontológicamente inadecuada y hasta falsa de aquel "*ser-en*" y, por ende, del propio fenómeno del Conocimiento en cuanto modo fundado de éste mismo. En efecto, nada es más común que ver e interpretar al fenómeno del Conocimiento, en general, como una "*relación*" establecida entre un "*Sujeto*" y un "*Objeto*". En el caso concreto del *conocimiento del mundo* tales términos, formalmente designados, serían correlativamente los del "alma" o la "conciencia", por una parte, y el "mundo", por la otra. Ahora bien, tomándose ambos términos como si fueran entes con estilo de ser "ante los ojos", y apoyándose la comprensión ontológica que interpreta el sentido de la "relación" en el modelo que brindan tales entes, ella es concebida eo ipso como una "relación" también "ante los ojos". Pero, tal como dice Heidegger, ni "sujeto" y "objeto" coinciden con Dasein y mundo[104], ni aquella

---

[103] No se debe pasar por alto esta circunstancia. Que el "*ser en el mundo*" permanezca aún como una estructura existenciaria no totalmente esclarecida, es algo perfectamente comprensible. Para lograr su total dilucidación la investigación tiene que ir por pasos y analizar exhaustivamente cada uno de sus múltiples ingredientes. Los resultados hasta ahora logrados demuestran, a las claras, que nos hallamos apenas en los umbrales de las primeras descripciones.

En forma alguna puede aducirse en contra de este hecho la natural "comprensión del Ser" que posee el Dasein acerca de su propio "ser". Como fue mostrado, esta "comprensión" está sujeta a una rigurosa tendencia hacia la "desfiguración" y "encubrimiento" de la textura ontológica de aquel "ser". Justamente frente a ello es que nuestra investigación debe mostrar la máxima cautela. No en balde dice Heidegger: ,,Das In-der-Welt-sein wird –obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt– auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar* " (*S. u. Z.*, Nº 12, pág. 59; ed. esp. pág. 69).

[104] ,,Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt." (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 60; ed. esp. pág. 70).

relación es simplemente una "relación ante los ojos" establecida entre entes de semejante estilo. Ambas cuestiones, como fuente de su error, suponen la desviación y encubrimiento operados en la "comprensión del Ser" por la reseñada tendencia ontológica enraizada en el propio "ser en el mundo". Es semejante tendencia la que, obnubilando la comprensión existenciaria mediante el desfigurado modelo de la comprensión categorial, induce a considerar al fenómeno del Conocimiento en forma semejante.

Nada se gana, sin embargo, evitando el extremo peligro de semejante interpretación, y por ende objetivando al fenómeno del Conocimiento como una nuda y formal "relación" establecida entre aquellos términos. En tal sentido, conscientes de que la relación cognoscitiva encarna un "*novum*" ontológico –que resulta imposible de identificar con el estilo de algo meramente "ante los ojos"– las modernas Gnoseologías evitan confundir su peculiar "forma de ser" con la de un desnudo facto *psicológico*, distinguiéndola además de las estructuras relacionales puramente *lógicas*, y asignándole como verdadera determinación la forma de una vacía "relación" *metapsíquica* y *metalógica*. Se sabe, entonces, que la textura ontológica de la relación cognoscitiva no puede ser idéntica a la de un ente *real*, ni que tampoco coincide plenamente con la de los entes *ideales*. ¿Pero qué es entonces el Conocimiento? En verdad, objetivado e interpretado éste bajo el esquema de aquella pura y formal "*relación*", llámese a ésta como se quiera, lo que con ello se expresa encierra en sí tanta "verdad" como "vaciedad". Hasta que aquella "relación" no se interprete y dilucide en su verdadero sentido –valga decir, como expresión del "*ser-en*"– este Conocimiento permanecerá siendo un fenómeno indeterminado ontológicamente.

Por ello, al hacer del *conocimiento del mundo* un exponente representativo y ejemplar del "*ser-en*", debe la investigación armarse de la máxima cautela. La falsa interpretación de este fenómeno –que tal como se ha visto es provocada por su propio enraizamiento en el "*ser en el mundo*"– no sólo reportaría un índice negativo para el análisis y descripción del "*ser-en*", sino que con ello quedaría incluso cerrado el acceso que posibilita una adecuada comprensión de su propia estructura fenoménica. De aquí la razón de esta *Advertencia Preliminar*. Ella servirá para evitar posibles yerros en la interpretación de lo que sigue.

§ 5 El Conocimiento como "Ser en el Mundo"

Claramente perfilado ha sido, en la anterior Advertencia, el propósito central que nos guía. Se trata de determinar y explicitar la constitución ontológica del "*ser-en*" partiendo del estudio de una de sus modalidades existenciarias: *el conocimiento del mundo*. Ahora bien, semejante tarea, si bien en principio perfectamente realizable, supone no obstante que

como labor previa se asegure una correcta intelección del fenómeno ejemplar para evitar posibles errores en su análisis. En tal sentido, como paso preliminar y necesario, se impone la caracterización del Conocer, en cuanto tal, como verdadera expresión de un "ser en el mundo" y justo en relación a este *mundo* que, como término al que se refiere aquella actividad cognoscitiva, es lo que mediante ella se conoce, valga decir, lo conocido en cuanto tal. Se trata, pues, en síntesis, de asegurar la recta intelección del "conocimiento del mundo" –como ejemplar representativo del "*ser-en*"– en su verdadera dimensión existenciaria: como modo fundado del "ser en el mundo" y, por ende, en cuanto expresión de un "curarse de" que tiene como natural término de referencia al *mundo* en cuanto tal[105].

¿Pero dónde hallar al Conocer, propiamente tal, como "ser en el mundo" que es? Por cuanto se trata no sólo de señalar la positiva estructura de este fenómeno, sino incluso de mostrar los encubrimientos y desfiguraciones que sufre por obra de erróneos análisis, olvidémonos provisional y metódicamente de la base ganada y procedamos a la usanza de la común manera que se tiene de analizarlo y describirlo. Si así lo hacemos, y tomamos como objeto de nuestra descripción un trozo ejemplar de actividad cognoscitiva, ante todo hallamos que en ella se encuentran trenzados un par de términos al parecer distantes y distintos entre sí: por una parte el algo conocido –la "naturaleza", el "mundo", o en síntesis, lo que se denomina el "Objeto"– y, por otra, el ente cognoscente –el "Yo", la "conciencia", "el alma", o lo que, en términos generales, se denomina el "Sujeto"– que es propiamente quien realiza la actividad de conocer. Sin duda alguna que de semejante situación podemos inferir que el Conocer, propiamente tal, no lo hallamos en el extremo representado por la Naturaleza, valga decir, por el "Objeto" (pues no es aquella quien conoce ni la que realiza la actividad), sino que, en tanto que el Conocer se verifica, tiene que ser considerado como una propiedad del ente cognoscente, es decir, del "Sujeto" propiamente tal. Pero también es claro que, en cuanto "peculiaridad" o "propiedad" de aquel "Sujeto" –de la "cosa hombre" que conoce– el Conocer no es algo (una "propiedad", una "peculiaridad") que se pueda constatar *externamente* (digamos que como algo "ante los ojos" o tal como cualquiera de las múltiples propiedades físicas o corporales de que dispone el hombre), sino que, por su especial textura, él aparece evidentemente como un "algo" o "actividad" que se produce en el "*interior*" de aquel "Sujeto". En cuanto tal, si la labor del análisis prosiguiera, sería relativamente fácil comprobar que aquella actividad no es simplemente una función "interna" de naturaleza nudamente fisiológica, ni exclusivamente psíquica, sino que, antes bien,

---

[105] A tal respecto dice Heidegger: ,,Selbst wenn es anginge, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt." (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 60; ed. esp. pág. 70).

resulta perfectamente diferenciable de éstas por su especial "forma de ser" y la configuración entitativa que exhiben sus "productos"[106].

¿Pero ayudan a resolver, o siquiera a tener una visión correcta del problema del Conocimiento, semejantes resultados? ¿O es más bien la "base" que promueven, y que ellos tienen por "evidente" y "comprensible de suyo", la que provoca las tradicionales y casi insuperables dificultades que hasta ahora envuelven y enredan a semejante cuestión? En efecto, antes que simplificar y esclarecer el verdadero intracuerpo del problema, aquellos resultados parecen oscurecer y complicar sus términos hasta el punto de provocar aparentes e innecesarias aporías en su intelección. Al respecto es cuestión de observar que, cuanto más inequívocamente se tenga al Conocimiento por una actividad que se desarrolla en el "interior" del "Sujeto" –y se crea así proceder sin *supuestos* en la acotación de su esencia y en la dilucidación de la "relación" cognoscitiva– tanto más graves y complejas se tornan las dificultades para explicar, de una manera satisfactoria, lo que aquella misma "relación" muestra y atestigua en una descripción desprejuiciada del fenómeno. En efecto, al analizar el fenómeno del Conocimiento, y al examinar de cerca la estructura de la "relación" cognoscitiva, ninguna descripción –a menos que falsee o distorsione los datos– puede identificar aquella "relación" con una mera actividad interna del "Sujeto". Al contrario, exhibiendo ella una imborrable referencia al "Objeto" (para seguir usando los términos tradicionales), y siendo éste algo exterior y ajeno al "Sujeto", quiérase o no, aquella "relación" implica necesariamente una mención trans-subjetiva, en la cual queda incorporada (en una forma que habría de precisarse) la realidad o existencia de lo que se llama "naturaleza" o "mundo", como algo frontero y perfectamente "objetivo" frente a la pura actividad interna del "Sujeto" cognoscente. Mas justamente al plantearse en semejantes términos el problema –al separarse y escindirse el fenómeno total en dos esferas contrapuestas– es cuando surge la cuestión, plena de la más acongojante gravedad y constelada de enigmas casi irresolubles, de explicar cómo el "Sujeto" –en cuyo "interior" se halla encerrado el "conocer"– *sale* de sí y *entra* en otra esfera, ajena y exterior a sí, que representa al "Objeto" en cuanto tal. Es claro que el problema y las cuestiones adyacentes se complican si pensamos que, sobre esta relación fundamental que queda delineada, pueden hacerse gravitar otras dificultades ontológicas que oscurecen aún más la situación. En efecto: ¿qué significa aquel "salir fuera de sí" que ha de asignársele al "Sujeto"? ¿Es que semejante *trascendencia* –que así se denomina técnicamente al "salir de sí"– tiene la textura de una operación de carácter físico? Indudablemente que ello debe ser respondido en forma

---

[106] Tales son, en verdad, los resultados generales a que se llega en los comunes análisis que efectúan las Teorías del Conocimiento existentes cuando han rebasado o superado las etapas del fisiologismo y del psicologismo.

negativa. *Trascender* no significa "salir de sí" en un sentido físico. *Trascender*, se dice, significa "*intender*". La conciencia es "*intencional*": ella in-tiende hacia el "Objeto". ¿Qué sentido ontológico tiene, sin embargo, semejante "intencionalidad"? La "intencionalidad", se responde, es una "propiedad" de la conciencia: pura *res cogitans*. En cuanto tal, como peculiaridad de ésta, la "intencionalidad" es una trascendencia en la inmanencia. Conservando así el Conocer su inmanencia en la conciencia –como pura expresión de la *res cogitans*– experimenta, sin embargo, una trascendencia hacia el "Objeto". El "Objeto" es convertido en correlato inmanente mediante la "intencionalidad" de la conciencia. ¿Pero es realmente el "Objeto" *inmanente* a la conciencia? ¿No es él, por el contrario, algo ajeno y exterior a ella? ¿Cómo concebir entonces a semejante "Objeto" –que sin ser puramente inmanente en relación a la conciencia– puede *entrar* en ella y constituir parte de su propio "ser" en cuanto correlato conocido? ¿Quedan acaso fundidas y confundidas, en el acto del conocimiento, la conciencia cognoscente y las cosas conocidas? ¿Es acaso el "Objeto" parte ingrediente del "Sujeto" mismo? Sin duda que el problema de la *trascendencia* –que en la forma descrita apenas si queda esbozado en sus aspectos más externos y visibles– constituye el punto donde convergen y se agudizan los mayores enigmas que encierra la "relación" cognoscitiva. Nada se gana, advierte en tal sentido el propio Heidegger, con esquivar aquel problema asegurando que el "interior" y la "esfera interna" del "Sujeto" no se conciben como una "jaula" o una "caja" –tratando así de evitar la impresión de que el Conocer quede preso dentro de ellas– puesto que la cuestión primordial, y a todas luces necesaria en tal sentido, consistiría en la tarea de otorgar una significación *positiva* (y ontológicamente esclarecedora) acerca de lo que "es" ese "interior" del "Sujeto". Desde semejante base, y sólo desde ella, cabría entonces explicar cómo la inmanencia se transforma en trascendencia y de qué manera –o en cuál sentido– el "Sujeto" *sale* de sí o intiende hacia el "Objeto". ¿Pero se hace esto? Al contrario. El silencio más absoluto reina acerca de todo ello. Qué sea la "intencionalidad" (ontológicamente comprendida y determinada); cómo el carácter de ser de este "*ser interior*" (Innensein) del Conocer se funda en la "forma de ser" del "Sujeto"; y, en síntesis, cuál es la verdadera estructura de esa "relación" cognoscitiva que en forma palmaria y evidente queda establecida con el mundo en torno, son cuestiones que parecen escapar o no ser de interés fundamental para las indagaciones que comienzan por establecer la radical "separación" que media entre los términos o polos del Conocimiento. Por ello, cualquiera que sea el giro que se le dé a ese problema, y sea cual fuere la orientación que se busque para abordar la cuestión de su *trascendencia*, necesario e imprescindible es, ante todo, que se intente averiguar si semejante base de sustentación –en la cual los términos del problema quedan escindidos y separados tan radicalmente– soporta el examen desprejuiciado de una crítica. La forma más

efectiva y radical de llevar a cabo ésta es mediante la caracterización del Conocimiento como modo fundado del "*ser-en*". Gracias a ello, en lugar de aparecer y ser descrito el fenómeno como una "relación" establecida entre dos términos diversos y separados entre sí, se mostrará como un "modo de ser" del Dasein en el mundo. En cuanto tal, encarnando una concreta modalidad del "*ser en el mundo*", en el Conocimiento no habrá necesidad de establecer aquella ficticia separación entre "Sujeto" y "Objeto" puesto que *Dasein* y *mundo* no son términos distintos y diversos, sino ingredientes de una sola estructura fundamental que resume y sintetiza la "forma de ser" del ente existente: el "ser en el mundo"[107].

Pero antes de verificar concretamente la tarea de describir el fenómeno del Conocer como "ser en el mundo" –para ver si en tal forma logramos alcanzar un terreno propicio que permita superar las dificultades– hemos de formular una cuestión que, por anticipado, trata de enfrentarse con algunas falsas objeciones que pueden oponérsele a este planteamiento desde el punto de vista de las "Teorías" existentes. En efecto: ¿no queda aniquilado el problema del Conocimiento si de antemano se da por sentado que su constitución es la del "ser en el mundo"? ¿No quiere decir esto que se da por supuesto justamente aquello que se trata de explicar? ¿No implica un verdadero "círculo" hacerse cuestión de la "trascendencia" y sobreentender previamente que ya el Conocimiento, en cierto modo, ha "trascendido" hacia el *mundo* como "ser en el mundo" que es? A semejante objeción responde taxativamente Heidegger haciendo ver que no existe otra instancia para decidir *si hay*, y *en qué sentido puede haber* un problema de tal naturaleza en el Conocimiento, si no es aquella que brinda una descripción desprejuiciada de la estructura que exhibe el propio fenómeno y la "forma de ser" que revela, en cuanto textura ontológica, el ente cognoscente. Si la

---

[107] Sin el menor asomo de sectarismo, sino con la clara conciencia que nos asiste al enjuiciar una situación que es posible comprobar mediante un riguroso examen, nos atrevemos a decir lo siguiente: para este factum –valga decir, para considerar al Conocimiento como un modo de ser del Dasein en tanto que "ser en el mundo", y cuya fundamentación óntica, por tanto, debe reposar en la constitución de aquella "forma de ser"– han permanecido hasta ahora ciegas todas las "Teorías del Conocimiento" que pretenden explicar sus problemas. Justamente, por no reparar en semejante factum, o por considerarlo como algo "comprensible de suyo", aquellas "Teorías" son incapaces de avistar la única posibilidad que existe para evitar las tradicionales aporías gnoseológicas y superar las contradicciones que circundan sus propios planteamientos. Tal reflexión ha de aplicarse, primordialmente, al problema de la *trascendencia*, al cual hemos hecho ya alusión. Refiriéndose a ello son definitivas, en tal sentido, las palabras del propio Heidegger en su opúsculo titulado ,,*Vom Wesen des Grundes*". Dice allí textualmente: ,,Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als ‚Dasein' verstehen, den Titel ‚Subjekt', dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt', um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, *auch* zu transzendieren, sondern Subjekt*sein* heiβt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läβt sich nie so erörtern, daβ eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie ‚Subjektivität' im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen." (*Op. cit.*, Cap. II, págs. 17, 18; ed. esp. págs. 74, 75).

Cómo la trascendencia constituye la "subjetividad" del "Sujeto" –concebido éste en cuanto Dasein– y, por ende, cómo el "ser en el mundo" queda en ello incorporado, serán cuestiones a dilucidar a todo lo largo de nuestra investigación. Por lo pronto recomendamos leer no sólo el citado texto, sino todo este capítulo o aparte del opúsculo heideggeriano (al menos lo comprendido entre las págs. 17 y 21; ed. esp. págs. 73 y 82) donde queda perfectamente explicitado el concepto de *trascendencia*.

descripción fenoménica del Conocer, y la analítica existenciaria del Dasein confirman reiteradamente el "ser en el mundo" como una constitución fundamental de su "ser", no hay más recurso que optar por la vía que diseñan las cosas mismas para abordar los problemas propiamente tales. Pasar por alto lo que ellas mismas dictan e imponen, o modificar la situación original de la base fenoménica con artificios teoréticos o constructivos, es ir en contra de uno de los principios metódicos más fecundos acuñados por la Fenomenología como paso inicial de su ars operandi[108]. Tal vez –así podemos conjeturar ahora– el problema del Conocimiento sea un "problema" planteado falsamente. ¿O es que, al contrario, planteado rectamente –valga decir, desde las cosas mismas– persisten en él sus rasgos problemáticos? Para decidir acerca de ello se impone entonces la cuestión de comenzar su descripción desde las cosas mismas: en ellas el Conocer se revela como un "modo de ser" del Dasein en tanto que "ser en el mundo". En cuanto tal, el Conocer tiene su fundamentación óntica en semejante constitución de ser[109].

Lo que sigue consigna los rasgos que brotan de una labor descriptiva que toma por punto de partida semejante situación. Aquellos rasgos, necesariamente, han de ser provisionales. Por ser frutos de una descripción inicial (y, en riguroso sentido, pre-fenomenológica), ellos han de examinarse y conjugarse más tarde a la luz de otras cuestiones y problemas que la propia investigación se encargará de ir planteando paulatinamente. Será entonces el momento de formular, como cuestión fundamental, y en su plena dimensión problemática, la pregunta por la *trascendencia* del Conocimiento y la razón de su "origen" en la existenciariedad del Dasein. Por ahora, no obstante, la labor que nos corresponde es otra y previa: se trata de atenernos a las cosas mismas y describir pormenorizadamente la faz del fenómeno cognoscitivo. Avancemos, pues, en tal sentido.

§ 6 Descripción Provisional del Conocer

Partiendo desde las cosas mismas hemos de reiterar un factum fundamental: al Dasein, en cuanto ente, le es inherente ser en un mundo[110]. Ahora bien, por cuanto ya sabemos que el Conocer se ha revelado como un "modo de ser" del Dasein (en tanto "ser en el mundo"), es cuestión entonces de empezar esta descripción fijando un rasgo de su perfil

---

108 Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de Edmundo Husserl, Libro I, Nº 24.

109 ,,Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung." (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 61; ed. esp. pág. 72).

110 ,,Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt." (*S. u. Z.*, Nº 4, pág. 13; ed. esp. pág. 16). Cfr. asimismo nuestra investigación Cap. I, § 3.

fenoménico, tan evidente como cierto, a saber: que el Conocer se funda por anticipado en un "*ser ya cabe el mundo*", el cual constituye esencialmente, como tal, el "ser" del Dasein[111].

Pero semejante "ser ya cabe el mundo" no es –como podría creerse si se atendiera a las tradicionales descripciones que se hacen del Conocimiento– "un rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente 'ante los ojos' "[112]. Para afirmar tal cosa, que en verdad falsea los verdaderos datos de la descripción, es necesario suponer que el Conocer se inicia como una actividad contemplativa y puramente des-interesada, cuyos "ob-jetos" –en el sentido lato del término– son entes con estilo de ser puramente "ante los ojos". Mas esto –como ha sido insinuado e incluso mostrado en la oportunidad de estudiar las relaciones "espaciales" en que mora el Dasein[113]– es completamente falso y responde, en verdad, a un punto de vista constructivo que altera el perfil de las cosas mismas. En lugar de iniciarse el Conocer con aquel puro "*percibir*" –que sería lo indicado y descrito en semejante actitud contemplativa– el "ser en el mundo cognoscitivo" comienza, en cuanto "curarse de", por estar completamente embargado (benommen) cabe el mundo de que se cura y en el cual se halla sumido. En semejante estadio cognoscitivo aquello que hace frente no son entes ya puramente "ante los ojos" sino, al contrario, entes "a la mano" (con perfil de *útiles*) de los cuales el Dasein se cura en los específicos modos señalados del "curarse de" representados por el manipular con ellos, el emplearlos, el producirlos, el alejarlos, formas todas que definen un general "*tener que ver con ellos*" como expresión de aquel inmediato "curarse de". En semejante "curarse de" –vgr. cuando empleo un útil– no descubro éste dirigiendo la vista rectamente hacia él, sino, antes bien, el "curarse de" parece dirigido por un "*mirar en torno*" (Umsehen), que avistando previamente el *paraje* donde reposa el útil, descubre a éste ocupando su *sitio* familiar, constituido por un plexo de relaciones mundanas habituales al Dasein. Con tales entes "a la mano", descubiertos por el "curarse de viendo en torno", me relaciono cognoscitivamente no en la forma de un puro percibirlos contemplativamente como algo "ante los ojos", sino, antes bien, sometiéndome a su ser "a la mano" y aprehendiéndolos como algo que me sirve "para", que puedo usar "para", con lo que tengo que ver "para"... Es en semejante forma –valga decir, como un "curarse de", embargado por el mundo, y dirigido por un "ver en torno"– que se inicia verdaderamente el trato cognoscitivo del Dasein con los entes intramundanos. En lugar de un mero "percibir" (Vernehmen) –que implica ya cierta distancia y el surgimiento de algo frontero y revestido con ciertas características "ante los ojos"– podría afirmarse que en semejante estadio el

---

111 ,,Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daβ das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert." (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 61; ed. esp. pág. 72).

112 A tal respecto dice Heidegger: ,,Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen." (*Op. cit.*, *ibidem*).

113 Cfr. nuestra investigación, Cap. I, § 3-A y, en especial, 3-B.

Dasein está como adherido en aquello que simplemente "*advierte*" en su contorno ocupando un sitio en su inmediato horizonte. Con tales entes –en la descrita forma de usarlos, producirlos, manipularlos, etc.– el Dasein se "conforma". Antes que una mera relación perceptiva –contemplativa y des-interesada– surge así, entre el ente "a la mano" y el Dasein, una relación de "*conformidad*" (Bewandtnis)[114]. El "*conformarse*" con lo "a la mano", tal como queda descrito, es el primer e inicial estadio que asume el "curarse de" cognoscitivo como modo de "ser en el mundo" del Dasein.

Pero ya sea porque lo que se va a usar o a manipular no esté en su sitio, ya sea porque se haya estropeado, o simplemente porque sea inempleable para... sobreviene una ruptura en el nexo de "conformidad" que con él se guarda. Ocurriendo esto, es natural que el Dasein se abstenga de manipularlo, y, por así decirlo, se detenga en el útil del caso que le hace frente como algo inempleable para, como aquello que no encuentra en su sitio, o, en síntesis, como algo "*in-útil*", valga decir, como un ente que ha perdido aquel carácter de algo "a la mano" con el cual, sin el menor esfuerzo, en el "curarse de viendo en torno", el Dasein lograba una perfecta y ajustada "conformidad". Rompiéndose tal nexo de "conformidad", en lugar de hacerme frente el ente en aquel "ver en torno", al abstenerme de usarlo, mi mirada queda fija y detenida en él, porque entonces parece resaltar –como un obstáculo– dentro de mi horizonte de habitual inserción y conformidad cabe el mundo. Aquello que ahora se destaca frente a semejante "dirigir la vista" (Hinsehen) es el "aspecto" (Aussehen) de algo "ante los ojos". El "*percibir*" (Vernehmen) es eso: un "dirigir la vista" (Hinsehen) al puro "aspecto" de los entes "ante los ojos" que surge por una ruptura del nexo de la "conformidad" que se guardaba con los entes "a la mano"[115]. Surgiendo semejante "aspecto", el ente no ocupa ya simplemente un *sitio* –dentro de un *paraje* avistado previamente por el "ver en torno"– sino que se destaca ahora en un *lugar*, preciso y circunscrito, dentro del espacio intramundano.

---

[114] Perdonará el lector que en la descripción se utilicen términos cuya aclaración ontológica no se ha efectuado aún. Mas no queda otro recurso si el propósito quiere ajustarse a un ideal de precisión y rigurosidad. La significación expresa del término empleado –"conformidad", ,,Bewandtnis"– se explicitará en el próximo capítulo, especialmente en el parágrafo Nº 10.

[115] Debemos puntualizar lo siguiente: el término utilizado por Heidegger para designar la aprehensión del "aspecto" de los entes "ante los ojos" es, como se ha señalado, el de ,,*Vernehmen*", que Gaos traduce por "*percibir*". Semejante traducción es correcta, aunque debe tenerse en cuenta que el sentido que el propio Heidegger le asigna a aquel término es el que tiene en español la palabra "*percibir*" entendida en el más amplio y general significado. "Percibir" significa entonces tanto como "aprehender", "llegar a saber", "apreciar", "observar", etc. En tal sentido, el significado de "percibir" –que en cuanto ,,*Vernehmen*" se emparenta con el de ,,*Vernunft*" (ratio) y ,,*Verstand*" (intellectus), y por ende con el de "*Logos*" y "*Nous*"– debe ser rigurosamente diferenciado del simple y nudo ,,*Wahrnehmen*", que también significa "percibir algo" pero en el sentido estricto (y meramente psicológico) de "experimentar" y organizar un conjunto de nudas e inmediatas "sensaciones" (αἴσθησις, Empfindung). En aquel otro sentido, ,,*Vernehmen*" significa tanto como "tener una experiencia", aunque el término "experiencia" no alude aquí al conjuto inmediato de los nudos datos empíricos de la "sensación". Experimentar el "aspecto" (eidos, Aussehen) de algo "ante los ojos" significa –como se verá por lo que sigue– algo más que aquello. A modo de simple ilustración, y para lograr cierto atisbo de las complejas relaciones ontológicas que históricamente rodean al universo significativo del término ,,*Vernehmen*", remitimos al lector a lo expresado por Heidegger en su obra *Einf*. *i*. *d*. *Metaphysik*, IV, pág. 105 y sgs.; ed. esp. pág. 170 y sgs. Asimismo cfr. especialmente *W*. *h*. *Denken*, Lección VIII, pág. 124; ed. esp. pág. 194.

Pero el "percibir" –dice Heidegger– tiene como forma peculiar de llevarse a cabo la de un "*hablar de algo como algo*" (Ansprechen, Besprechen). ¿Qué significa esto? ¿Acaso con ello se insinúa que el "percibir" se realiza mediante el "habla"? ¿Se necesita acaso "hablar" y "pronunciar palabras" para "percibir"? En forma alguna. ¿Qué sentido tiene, pues, aquel "*hablar de*" que es inherente al "percibir"? El *habla* del "percibir" –la del "hablar de"– no es un habla *fónica*. Antes bien –así parece atestiguarlo toda correcta descripción– es un habla *silenciosa*. Pero aquello que se habla de algo como algo es el "sentido" de ese algo. El habla del "percibir" es el *decir* (Sagen, λέγειν) del Logos[116]. El "sentido" es aquello con lo que el Logos informa al "percibir", dándole o con-firiéndole "sentido" a lo percibido. El sentido del Logos –"sentido" del Ser– significa algo así como "aquello sobre el fondo de lo cual" (Woraufhin) se proyecta el "percibir" y desde lo cual se le otorga a todo ente la condición de posibilidad de ser lo que "es" y, por tanto, de ser aquello de lo que se dice algo[117]. Por lo demás, semejante "sentido" no tiene porqué ser aprehendido temática y expresamente –y de aquí que no pueda ser simplemente reseñado como un algo concreto en una descripción fenoménica corriente– sino que, aunque sea él lo que funda la posibilidad de que algo sea algo, justamente por ser y funcionar como tal "condición de posibilidad", no puede aparecer ni temática ni expresamente junto a lo fundado[118].

Pero lo anterior nos lleva a comprender –por varias vías confluyentes– la razón que asiste a Heidegger para declarar que el "percibir", en cuanto "hablar de", es ya un "*interpretar*" (Auslegen). El "percibir" es ya un "interpretar" porque si semejante "percibir" se lleva a cabo como un "hablar de", para que esto sea posible debemos ya saber qué "es" ese algo del que "hablamos" y "decimos" algo. Mas, a la vez, para llegar a saber lo que ese algo "es", debemos tener una cierta y previa "*comprensión*" de su Ser, y, en base de ella, haber realizado una "*interpretación*" de aquel Ser. Esta "comprensión del Ser" de aquello que percibimos no tiene porqué asumir la forma de una "comprensión" propiamente *ontológica* –valga decir, explícita, temática, y fijada en conceptos– sino, antes bien, puede tratarse (y de hecho se trata) de una "*comprensión preontológica*" –inobjetiva y atemática–

---

116 Acerca del significado del término λέγειν –que se ha traducido por "*decir*"– rogamos cfr. *W. h. Denken*, Lección VIII, pág. 120 y sgs.; ed. esp. pág. 190 y sgs. Allí podrá ver el lector la razón del aserto que hemos hecho y el significado preciso que se le asigna al verbo "*decir*" (Sagen) cuando se traduce por λέγειν.

117 Las complejas conexiones ontológicas que se acusan de manera simplemente descriptiva no pueden ser aquí ni lejanamente esclarecidas. Para un conocimiento detallado de ellas –así como para su esclarecimiento propiamente ontológico– debemos remitir a la obra *Einf. i. d. Metaphysik*, IV, Nº 3. Allí encontrará el lector las "bases ontológicas" que sostienen lo aquí afirmado. Asimismo, de excepcional importancia para comprender las profundas y fundamentales conexiones semánticas existentes entre los términos mentados por la descripción –y fijar su riguroso sentido ontológico– tiene la ya citada Lección VIII de *W. h. Denken*.

118 En rigor –y dicho técnicamente– se requeriría una auténtica descripción fenomenológica para que ello "apareciese" en cuanto tal. A este respecto dice Heidegger: ,,Was ist das, was die Phänomenologie ‚sehen lassen' soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne ‚Phänomen' genannt werden muβ? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daβ es seinen Sinn und Grund ausmacht." (*S. u. Z.*, Nº 7, C, pág. 35; ed. esp. págs. 40, 41).

mediante la cual, sin embargo, se proporcionan las "condiciones de posibilidad" para que haga frente el ente del caso como lo que "es". Semejante "comprensión preontológica", tal como se ha puesto de relieve, es la que se verifica en el "hablar de" el ente como algo, y mediante ella, quedando informado el ente de "sentido" por el "decir" del Logos, puede "aparecer" tal como "es" y es posible su descrita "percepción" (Vernehmung). En tal sentido –y tal como queda mostrado– el "percibir" se funda en este previo "comprender-interpretando" el Ser de los entes[119].

Mas en base de este "interpretar", el "percibir" se transforma y llega a ser un auténtico "*determinar*" (Bestimmen). Se explica ello porque aquel "percibir" –realizado mediante una "comprensión del Ser" en la cual las notas de este Ser quedaban consignadas en forma *atemática* e *inobjetiva*– puede desarrollarse y transformarse hasta el punto en que aquéllas se hagan *objetivas* y *temáticas*. El ente queda entonces comprendido en su Ser de una manera explícita y expresa –valga decir, mediante una "comprensión" rigurosamente *ontológica*– en la cual aquellas notas pueden ser acuñadas en forma de "conceptos". Semejante "comprensión ontológica", capaz de ser fijada y expresada en "conceptos", es un verdadero "*determinar*" (Bestimmen) el Ser del ente en cuestión.

Lo aprehendido y determinado en semejante forma puede, además, llegar a ser expresado en "proposiciones" (Sätzen), y, en cuanto así "enunciado" (Ausgesagte), retenido, conservado y transmitido. Mas aquel "percibir" o "llegar a saber de algo" (Vernehmen), que se expresa en la forma descrita de una "proposición" o de un "enunciado", a pesar del interno desarrollo que señalan las etapas de esta descripción, no pierde por ello su original condición de ser una manifestación del "*ser en el mundo*" del Dasein. Por ello –como lo expresa Heidegger– sería un error, y hasta un verdadero contrasentido, que de él se tratara de hacer una exégesis en la cual se pretendiera concebirlo o explicarlo a la manera de un "proceso" por el cual "un sujeto se procure representaciones de algo, que como así apropiadas queden guardadas 'dentro', y en relación a las cuales pueda surgir eventualmente la cuestión de cómo 'concuerden' con la realidad"[120]. Semejante exégesis –si se comprende a fondo lo que implica– negaría por completo el estadio inicial del que hemos partido y en el cual hicimos del Conocer –como modo fundado del "*ser-en*"– una forma del "ser en el mundo". En tal sentido, ateniéndonos rigurosamente a la descripción de las cosas mismas, e interpretando fielmente lo que aquella estructura fundamental significa, hicimos ver claramente que, al "percibir", no empieza el Dasein por "*salir*" de algo así como de una

---

[119] Por modo de simple indicación señalemos lo siguiente: la palabra alemana ,,*Auslegen*" –"interpretar"– tiene una profunda conexión (semántica y ontológica) con el verbo griego λέγειν y, por tanto, con λόγος. En tal sentido es interesante confrontar lo que expresa Heidegger en *W*. *h*. *Denken*, Lección VIII, pág. 121; ed. esp. pág. 190.

[120] ,,Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-Seins und darf nicht als ein ‚Vorgang' interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete ‚drinnen' aufbewahrt bleiben, bezüglich deren dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit ‚übereinstimmen'. " (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 62; ed. esp. pág. 73).

"esfera interna" –en la cual estuviese encerrado por obra de su *subjetividad*– sino que, justo por ser su estructura existenciaria fundamental aquella constitución del "ser en el mundo", eo ipso el Dasein se halla "*afuera*" (drauβen) cabe los entes que le hacen frente dentro del horizonte del *mundo* ya descubierto[121]. Mas al propio tiempo, y de la misma manera, ese "estar fuera" del Dasein no significa que él haya abandonado su *subjetividad* –como si en el "percibir" se tratara de una actividad disoluta donde el Dasein se entregara a recoger los estímulos e impresiones que le impone un "mundo" ajeno y frontero– sino que, "en este mismo 'estar fuera' cabe el objeto el Dasein es, en un recto sentido, 'dentro', es decir, él mismo es quien, como 'ser en el mundo', conoce"[122].

Mas en semejante descripción[123], difícil en grado sumo de ser comprendida a causa de los arraigados prejuicios que al respecto existen y que inconscientemente gravitan sobre quien pretenda representársela, debe por último precisarse que, aun hablándose en ella de un "*interior*" y de un "*estar fuera*", y aludiéndose inevitablemente a una "*actividad*" aprehensora y cognoscitiva –que como tal "actividad" evoca inconscientemente el símil de algún "movimiento" o "acción transitiva" en el espacio– ello, sin embargo, no debe ser óbice para que lo así reseñado y descrito se entienda e interprete en un sentido primariamente existenciario. Esto significa que el Dasein, propiamente hablando, no *sale* "fuera de sí" (como si la mente o conciencia dispusiera de alguna suerte de tentáculo invisible que se desplegara "hacia fuera" en el momento de "conocer"), ni que, en tal sentido, la acción de "percibir" consista en una suerte de *retornar* de aquel "salir aprehensor" –con la presa ya

---

121 ,,Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚drauβen' bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt." (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 62; ed. esp. pág. 73).

122 ,,Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Drauβen-sein' beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen', d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt." (*Op. cit.*, *ibidem*).

Necesario es observar que, en el texto transcrito, habla Heidegger de un "*objeto*" (Gegenstand). Después de todo lo explicado, semejante referencia no debe inducir a error. Heidegger emplea el término de "objeto" simplemente para hacer más gráfica la explicación. En rigor, en lugar de "objeto", debería decir "ente intramundano" ("a la mano" o "ante los ojos"). A menos que se tratara de una determinación del ente intramundano tan explícita y temática que él fuese el término expreso de una consideración "*objetiva*". En tal sentido nuestra investigación llama "*objeto*" –en estricto sentido– al correlato "desmundanizado" de un acto de conocimiento, cuya estructura ontológica no es la de un simple ente "ante los ojos", sino la de un ente comprendido y determinado en sus notas ontológicas de manera expresa y temática, valga decir, *objetivamente* (en oposición a su comprensión *inobjetiva* = ungegenständlich). A modo de ilustración de estos conceptos –pero haciendo las necesarias salvedades y diferencias– puede leerse lo que expresa Heidegger (en relación a la "intuición pura") en su obra *K. u. d. P. d. M.*, Nº 9, pág. 49; ed. esp. pág. 46.

123 Señala Heidegger que semejante descripción –la cual hemos transcrito con la mayor fidelidad posible ya que resulta de primordial importancia reflejar todos los matices de su pensamiento– se cumple no sólo en los actos propia y originariamente "aprehensivos", sino también en actos cognoscitivos tales como el "mero" saber acerca de una relación de ser de los entes (Im ‚bloβen' Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden); en el "sólo" *representarse* aquella relación (im ‚nur' Vorstellen); en el "simple" *pensar* en ella (im ‚lediglich' daran ‚denken'). Lo mismo vale y se aplica para el "*olvido*" de algo (das Vergessen von etwas), para toda "*ilusión*" (Täuschung), y para todo "*error*" (Irrtum). Tales actos, a pesar de que en ellos "al parecer se ha extinguido toda 'relación de ser' (Seinsbeziehung) con lo anteriormente conocido", no obstante han de concebirse "*como una modificación del original 'ser-en'* ". En cuanto tales, también ellos poseen rasgos similares a los señalados por la descripción en referencia a los actos aprehensivos del "percibir". Dicho rigurosamente: todos aquellos actos son "modificaciones" de un "percibir" (Vernehmen), entendido en el amplio y general sentido que se le ha dado a semejante término. (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 13, pág. 62; ed. esp. pág. 73).

ganada– al "interior" de la conciencia. En rigor, dentro de su propia e inherente dimensión ontológica-existenciaria, no tiene ningún sentido hablar de "*dentro*" y "*fuera*", así como toda presunta "actividad" –vgr. la de *salir*, *retornar*, etc.– debe ser interpretada propiamente en un sentido meramente traslaticio. Aquellas "determinaciones", como se comprende, pertenecen y pueden ser aplicadas a los entes y procesos categoriales, mas el "ser en el mundo", que define la "forma de ser" del Conocer, es una estructura rigurosamente existenciaria. En él, como ha sido visto, se habla de una *trascendencia*, pero semejante "trascender" no tiene –ontológicamente interpretado– el primario sentido de un "salir de sí" fisico-espacial, valga decir, categorial. Al contrario, todo fáctico movimiento o desplazamiento "físico" del Dasein –como ser espacial– se funda en aquel "*trascender*" y, en cuanto tal, su posibilidad y su verdadero "sentido" deben buscarse en la *trascendencia* al modo de su originaria y radical "condición de posibilidad". Ello significa que lo existenciario y lo categorial se diferencian y distinguen entre sí como lo fundamentante y lo fundado, correspondiendo a cada uno una "forma de ser" distinta[124]. Señalada esta taxativa diferencia debe ser no obstante añadido que, dada semejante situación, toda genuina labor ontológica que tome sobre sí la tarea de hacer del Conocimiento el tema de su investigación, debería comenzar por precisar con todo rigor lo que significan aquellas determinaciones en un sentido positivamente existenciario. Como no estamos todavía preparados para llevar a cabo esa faena (que tratará de hacerse posteriormente), al menos transitoriamente, y usando un lenguaje meramente traslaticio, debemos sin embargo afirmar taxativamente que, en cuanto "percibe", y aun siendo él quien realiza la actividad cognoscitiva, el Dasein –como "ser en el mundo"– está continuamente "*afuera*". En tal sentido, el "percibir" es todo menos un expreso "*retornar*". Para ello, por lo demás, el Dasein necesitaría haber "*salido*" previamente. La *trascendencia*, sin embargo, no es sinónima de aquel "salir de sí". Para "trascender" no necesita el Dasein abandonar su *subjetividad*. Al contrario, como "ser en el mundo" que es, el Dasein –por el factum de existir– ha trascendido ya "hacia" ese mundo. Mas también ese "*hacia*" debe quedar revestido de un sentido existenciario[125].

---

124 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 9, págs. 44, 45; ed. esp. págs. 52, 53.

125 Con las reflexiones anteriores no se niega, ni mucho menos, la posibilidad de un estudio de la dimensionalidad "espacial" del Conocer. Tal como se ha dicho, el Dasein es un ente revestido de cierta "espacialidad". Este solo factum bastaría para llamar la atención sobre la posibilidad de aquel estudio. Mas lo que señalan taxativamente las anteriores reflexiones es la subordinación de toda determinación categorial del Conocer frente a la exigencia, previa y perentoria, de su caracterización existenciaria. Por lo demás, enraizándose lo categorial en lo existenciario como en su "condición de posibilidad" originaria, la determinación del "sentido" de cualquiera propiedad *categorial* del Conocer debe verificarse a partir de la previa determinación del "sentido" que poseen sus propias raíces existenciarias.

Refiriéndose a tales fenómenos, expresa Heidegger lo siguiente: ,,Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem *menschlichen Dasein* eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise, sondern als *vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden*. Allerdings hat das menschliche Dasein als ‚räumlich' existierendes unter anderen Möglichkeiten auch die zu einem räumlichen ‚Übersteigen' einer räumlichen Schranke oder Kluft. Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein ‚Sich'-bewegen-im Raume ermöglicht." (*V. W. d. G.*, II, pág. 17; ed. esp. pág. 74).

Con todas las dificultades que lo anterior implica –y a pesar de las múltiples oscuridades que en sí pueda tener por ser el fruto de una descripción meramente provisoria e inicial– podríamos decir, no obstante, que mediante ello se ha logrado mostrar al Conocer como un modo del "curarse de" fundado en la "forma de ser" del Dasein en cuanto "ser en el mundo". Pero justamente, por ser el desiderátum de nuestra investigación el esclarecimiento del Conocer en sus esenciales modulaciones y modificaciones –las cuales han sido señaladas inicialmente en la anterior descripción– es de todo punto imprescindible que abordemos ahora la faena de analizarlo y describirlo aún más pormenorizadamente tratando de puntualizar su génesis y desarrollo desde los primarios modos del "curarse de", donde se enraíza, hasta llegar a sus estructuras más complejas, en las cuales asume la forma de un modificado "ser en el mundo". Para ello, sin olvidar que nuestra fundamental tarea consiste en el análisis del "*ser-en*", necesario es también que avancemos en la descripción del *mundo* en cuanto tal, ya que éste representa el horizonte donde aquel "*curarse de*" –como modo del "*ser-en*"– se encuentra sumido y embargado en la existencia cotidiana. Por lo demás, mediante semejante análisis, se completará aún mejor el panorama total del "ser en el mundo" como estructura fundamental y originaria del Dasein.

CAPÍTULO III

EL MUNDO COMO HORIZONTE DEL CONOCIMIENTO

§ 7 Sentido y Fines de la Investigación

Aunque los fines primordiales del actual capítulo han sido ya inicialmente bosquejados –e incluso se delinean formalmente en el título general del mismo– debemos no obstante precisarlos, y determinar mediante ello el sentido de la investigación que nos proponemos realizar, con el objeto de obtener una previa y sólida base que pueda servirnos de punto de apoyo para llevar a cabo la concreta tarea de esclarecer la estructura del *mundo* (en cuanto ingrediente del "ser en el mundo") cuando funciona como horizonte del Conocimiento. A tal respecto, la primera y fundamental faena que debe realizarse es la de acotar el significado *existenciario* que tiene el *mundo* en cuanto tal. Con ello –por ser la intención básica que nos guía la de estudiar el Conocimiento como modo fundado del "*ser-en*"– lo que se propone concretamente nuestra investigación es precisar qué sentido tiene o reviste aquel Conocimiento cuando, como modo fundado de un "curarse de", desemboca en ese *mundo* que le sirve de horizonte cabe el cual mora y yace embargado el

Dasein en su existencia cotidiana. La tarea de esclarecer el significado existenciario del *mundo* es así labor complementaria, aunque previa, del fundamental designio que persigue esta investigación al proponerse el estudio del Conocimiento como modo de ser del Dasein en cuanto "*ser en el mundo*". Por lo demás, si en el anterior capítulo ha sido acotado el Conocer como modo fundado del "*ser-en*", se justifica plenamente que se ensaye ahora la determinación del *mundo* como *horizonte* donde aquel "*ser-en*" se verifica y cabe el cual el Conocimiento encuentra realización y término.

¿Pero qué quiere decir esclarecer el significado *existenciario* de ese ingrediente que llamamos *mundo*? Así como en relación al término anterior –el "*ser-en*"– tuvimos necesidad de precisar su sentido *existenciario* frente a las frecuentes confusiones *categoriales* que lo oscurecían, con el ingrediente *mundo* (si queremos evitar peligrosas y paralelas confusiones) debemos realizar un trabajo semejante. Es más: como el significado *existenciario* de *mundo* tiene, a la vez, un preciso y riguroso sentido *ontológico*, de no menor importancia será también la tarea de preservar este sentido frente a las significaciones meramente *ónticas* del término en cuestión. Y, por último, como el sentido *ontológico* de *mundo* (que es el que deseamos destacar) puede ser un sentido *ontológico-categorial*, no basta entonces que lo esclarezcamos como tal frente a lo meramente *óntico*, sino que, frente a lo *ontológico-categorial*, habrá necesidad de precisar y esclarecer en él su riguroso y taxativo significado *ontológico-existenciario*.

Planteadas en tal forma las cuestiones, se ve ahora claramente en qué consiste la tarea. Frente al riguroso significado *ontológico-existenciario* que encierra en sí el *mundo* en cuanto tal, hay al menos tres estadios conceptuales de semejante término que desvirtúan u oscurecen aquel fundamental sentido que él posee. En tal forma, si queremos interpretar correctamente su sentido en relación al fenómeno del Conocimiento, debemos mantener perfectamente diferenciado y deslindado aquel fundamental significado frente a los otros señalados. Para lograr ver esto claramente, nada mejor que fijar y esclarecer las múltiples significaciones que puede revestir el término de *mundo*, precisando al par el sentido peculiar que acompaña a cada una de ellas[126].

En efecto:

a) El término de "mundo" puede usarse como concepto *óntico* y entonces designa, como tal, la totalidad de los entes intramundanos ("a la mano" o "ante los ojos") que pueden ser dentro del mundo. Semejante significación de "mundo" tiene un sentido meramente

---

[126] Una magistral exposición del significado ontológico-existenciario (trascendental) del concepto en cuestión –haciendo resaltar su génesis y despliegue histórico– se encuentra en el capítulo II de *Vom Wesen des Grundes*. Sin embargo, por tratarse aquí simplemente de un primer esbozo sistemático (destinado a fijar escuetamente el significado del término y a señalar su posible uso) preferimos atenernos al esquema que sostiene Heidegger en *Sein und Zeit*. A lo largo de la investigación, sin embargo, hemos de recurrir a las ricas y pormenorizadas explicaciones que proporciona aquella otra obra y que son el desarrollo de las ideas ya esbozadas en *Sein und Zeit*.

categorial y, en cuanto tal, trastorna doblemente el sentido *ontológico-existenciario* de aquel término.

b) Pero, en segundo lugar, el término de "mundo" puede funcionar en un sentido *ontológico* y entonces designa el Ser de aquellos entes intramundanos. En tal caso –como dice Heidegger– "mundo" puede usarse como título para designar una determinada Región de entes e indicar, incluso, su peculiar "forma de ser" o textura ontológica. Se habla así, por ejemplo, del "mundo" de los entes matemáticos y con ello se señala la Región ontológica que ocupan los posibles objetos de aquella disciplina a la vez que se indica la peculiar característica que deben exhibir en cuanto tales. Si bien, en tal sentido, el término de "mundo" posee un significado *ontológico*, no obstante su expresa y rigurosa significación continúa siendo meramente *categorial* y se opone así al sentido *ontológico-existenciario* que previamente ha sido señalado.

c) El término *mundo* puede tener un significado *óntico*, pero referido ahora no a los entes que tienen un estilo diferente al del Dasein sino, justa y precisamente, referido a este peculiar y privilegiado ente. *Mundo* mienta entonces "aquello 'en qué' (Worin) un Dasein fáctico, en cuanto es este Dasein, 'vive' "[127]. Tal como lo expresa Heidegger, *mundo* tiene aquí una significación preontológicamente existencial (existenziell) y designa aquello que se mienta al usar la expresión de "*mundo público*" (valga decir, el mundo que es producto de la intercomunicación colectiva) o el término de "*mundo familiar*" (como aquello que es lo más peculiar y cercano al Dasein y donde él mora habitualmente constituyendo su "*mundo en torno*"). Si bien *mundo* tiene aquí una significación *existencial*, justamente por ello su concepto queda matizado, en tal sentido, de un significado meramente *óntico*.

d) Pero finalmente el término de *mundo* puede designar el pleno concepto *ontológico-existenciario* que buscamos y, en cuanto tal, alude al Ser de aquella región existencial que se ha puesto de relieve mediante lo anterior (letra "c"). *Mundo* significa entonces la *mundanidad* (Weltlichkeit) de determinado *mundo* y designa la estructura existenciaria que lo integra y confiere sentido[128]. La *mundanidad*, sin embargo, no es un concepto abstracto –y algo así que funcione como una esencia invariable en relación a los múltiples y concretos mundos fácticos– sino que ella, como dice Heidegger, es susceptible de modificarse en la configuración y diseño de los distintos *mundos* conservando no obstante la función de una estructura apriori general de carácter existenciario y ontológico.

---

[127] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 14, pág. 65; ed. esp. pág. 76. Tal como lo señala Heidegger –y así lo habrá notado el lector atento a lo largo de esta investigación– para distinguir el uso del término *mundo* (en un sentido existencial o existenciario) frente a su empleo o utilización en un sentido meramente categorial (óntico u ontológico), se ha usado el procedimiento de escribir a este último entrecomillas. Semejante proceder se mantendrá inalterado a lo largo de la investigación salvo en los casos expresamente señalados.

[128] En *V. W. d. G.* dice textualmente Heidegger: ,,Welt als Ganzheit ‚ist' kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein sich *zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*." (*Op. cit.*, II, pág. 34; ed. esp. pág. 106).

En tal sentido, el *mundo*, en cuanto *mundanidad*, es un *apriori*, existenciario y ontológico, que distingue al Dasein como "ser en el mundo". Sólo por cuanto el "ser" del Dasein dispone de una estructura como la de la *mundanidad* puede haber algo así como un *mundo* y ser él, en riguroso sentido, *forma-mundos*[129].

A nuestra investigación lo que le interesa es acotar el sentido de la *mundanidad* del *mundo*. Al referirnos a ella –y al designar mediante su empleo la estructura existenciaria-ontológica del *mundo*– no aludimos simplemente a una abstracta y vaga esencia. La *mundanidad*, como Ser del *mundo*, es eo ipso la expresión del "ser" del Dasein en cuanto "ser en el mundo". Por ello, cuando nuestra investigación se propone dilucidar su significado en relación al fenómeno del Conocimiento –como *horizonte* de éste– lo que en el fondo intenta esclarecer es la estructura existenciaria que tiene aquel Conocimiento (como modo fundado del "*ser-en*" y en cuanto forma de conducirse el Dasein en tanto que "ser en el mundo") relativamente a un *mundo* que le pertenece esencialmente por hallarse fundado en la *mundanidad*. De aquí su esencial razón de ser dentro de los planes concretos que exige el desarrollo de una Ontología del Conocimiento.

Mas, como para acotar el sentido ontológico-existenciario del *mundo* debe la investigación partir desde el estadio que representa la cotidianidad del término medio[130], y, en semejante estadio, el *mundo* (en cuanto horizonte) es el *mundo circundante* (Umwelt), semejante situación impone que la investigación avance desde este carácter del "ser en el mundo", de término medio, hasta la idea de la *mundanidad en general*[131]. Ahora bien: la mundanidad del mundo circundante, valga decir, la *circunmundanidad* (Umweltlichkeit), intentaremos determinarla, a su vez, a través de una interpretación ontológica de los entes *intracircunmundanos* (inner-umweltliche Seiende), los cuales son aquéllos que hacen frente, de la manera más inmediata y cercana, en el "curarse de" cognoscitivo.

Como se trata, sin embargo, de un acotamiento que busca esclarecer el sentido ontológico-existenciario del *mundo* –y no obstante el programa proyecta partir desde los entes intracircunmundanos– debemos hacer una advertencia que evitará anticipadamente infundadas confusiones. En efecto: cuando se trata de abrir y explanar el Ser del mundo (valga decir, la *mundanidad* propiamente tal), queramos o no, los entes son siempre algo

---

129 A tal respecto dice Heidegger lo siguiente en *V. W. d. G.*: ,,Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können." Y más adelante, con absoluta claridad, expresa lo siguiente: ,, ‚Das Dasein transzendiert' heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend* und zwar ‚bildend' in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört." (*Op. cit.*, II, pág. 36; ed. esp. págs. 109, 110).

130 Cfr. nuestra investigación, Cap. I, § 2.

131 ,,Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt." (*S. u. Z.*, Nº 14, pág. 66; ed. esp. pág. 77).

previo y concomitante al tema mismo del análisis. El "*tema*", sin embargo, es el Ser mismo de ellos. En cuanto entes que hacen frente inmediata y regularmente dentro del mundo circundante, tales entes intracircunmundanos han de caer, como una instancia previa al tema, bajo la consideración de un tratamiento fenomenológico. Ahora bien, en cuanto la Fenomenología es Ontología, y tiene como objeto suyo al Ser de aquellos entes, su intento ha de quedar resumido en el programa de apresar el Ser de los entes intracircunmundanos y hacerlo objeto expreso de una consideración temática. "Tomada por su contenido –dice a tal respecto Heidegger– la Fenomenología es la ciencia del Ser de los entes, esto es, Ontología"[132]. Partiendo de hacer tema al Ser, la investigación puede, a su vez, considerar los entes del caso como aquello donde el Ser "destella". Semejante interpretación fenomenológica –que será la iniciada en el próximo parágrafo– no es, según esto, un conocimiento que verse sobre cualidades *ónticas* de los entes (ya que entonces tendría este carácter) sino la expresa determinación del Ser de aquellos entes y, en cuanto tal, rigurosamente *ontológica*.

Pero, a la vez, semejante consideración no ha de quedar restringida al análisis de los entes intracircunmundanos cuya "forma de ser" sea la de algo "ante los ojos" o "a la mano" (ya que entonces ella resultaría meramente *categorial*) sino que, por su sentido propio, ha de versar, si bien sobre los entes y por ende sobre el Ser de ellos, también en forma expresa y temática sobre la "comprensión del Ser" que es en cada caso ya inherente al Dasein y actúa, como condición de posibilidad fundante, en todo trato del Dasein con aquellos entes. En tal sentido, semejante consideración resulta, propia y rigurosamente hablando, una indagación *existenciaria*.

Con lo dicho quedan diseñados y esclarecidos el sentido y los fines de la investigación que se propone desarrollar este capítulo. Su concreto itinerario, en lo posible, seguirá el orden y la secuencia que han sido programados por las anteriores reflexiones al bosquejar los temas.

§ 8 El Horizonte del Mundo y los Estadios del Conocimiento

La mundanidad del *mundo circundante*, es decir, la *circunmundanidad* (Umweltlichkeit), buscaremos precisarla mediante una exhibición fenomenológica del Ser de los entes que hacen frente de manera inmediata y cercana como entes *intracircunmundanos*.

---

132 ,,Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden –Ontologie." (*S. u. Z.*, Nº 7, C, pág. 37; ed. esp. pág. 43). En tal sentido, al definir el concepto de fenómeno en sentido fenomenológico, Heidegger dice: ,,Phänomen im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt." (*Op. cit.*, Nº 14, pág. 63; ed. esp. pág. 74).

A partir de semejante determinación podremos elevarnos posteriormente a la descripción y al análisis de la *mundanidad en general* (Weltlichkeit überhaupt).

Ahora bien: la exhibición fenomenológica del Ser de los entes intracircunmundanos que hacen frente inmediatamente se efectuará siguiendo el hilo conductor que brinda el cotidiano y regular "ser en el mundo". Este cotidiano y regular "ser en el mundo", que se desarrolla dentro del horizonte del mundo circundante, asume la forma de un "*andar*" por el mundo y un "*tratar*" con los entes intracircunmundanos[133]. Ese "*andar-tratando*" –como modalidad existenciaria del Dasein, fundada en su "*ser cabe*" el mundo, y, por ende, en el "*ser-en*"– se encuentra disperso y fusionado en múltiples variedades del general "*curarse de*", y, entre ellas, en aquéllas que son peculiares del Conocimiento en cuanto "curarse de" cognoscitivo. Precisando entonces qué sea este Conocimiento –y, por ende, teniendo necesidad de esclarecer fenomenológicamente la estructura de aquellos entes que le hacen frente en cuanto modo fundado del "curarse de"– estaremos en el fondo determinando fundamentalmente la estructura ontológica-existenciaria del *mundo circundante*. A la vez, de tal manera, este *mundo circundante* queda así determinado como *horizonte* de aquel Conocimiento.

Mas, como ya se ha mostrado[134], la forma primaria, inmediata y regular, que asume aquel "andar-tratando" con los entes, en cuanto modo de un "curarse de" cognoscitivo, no es la de un Conocer rigurosamente perceptivo –tal, vgr., como si se tratara de un andar "determinando" teoréticamente el perfil o las características de los entes "ante los ojos"– sino que, antes bien, como modo primario del "ser en el mundo", todo trato y relación con los entes comienza por hallarse embargado cabe el mundo circundante, curándose de él bajo la inmediata forma de un manipular o de un usar los entes "a la mano" que hacen frente para el "ver en torno". Con tales entes, "viendo en torno" y "curándose de", el Dasein se "*conforma*" sin ningún esfuerzo en la forma de "usarlos", "manipularlos", "producirlos", "alejarlos", etc. A tales acciones existenciarias no les falta por completo un "conocimiento", sino que, en todo caso, se trata de un peculiar "curarse de" cognoscitivo desde el cual –como ha sido insinuado y se confirmará aún con más rigor– es posible que surja y se despliegue, como forma elaborada, aquel otro Conocer nada más que perceptivo y teorético que se tiene por modelo y paradigma del Conocimiento en cuanto tal.

Mas, al quedar así diseñadas estas cuestiones, es menester que nos propongamos, como itinerario programático, el recorrido de varias etapas que son absolutamente necesarias para el esclarecimiento total de aquellos temas ya esbozados. En efecto, teniendo

---

133 Aunque no literalmente, nos parece que así debe interpretarse la fórmula heideggeriana que reza: ,,Umgang *in* der Welt und *mit* dem innerweltlichen Seienden." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 67; ed. esp. pág. 78).

134 Cfr. nuestra investigación, Cap. II, § 6.

siempre como meta fundamental la determinación ontológica-existenciaria del *mundo* en cuanto tal, y, por ende, de la estructura del Conocimiento que a ese *mundo* se refiere como a su correlato, se precisa ahora que la investigación se aboque a lo siguiente:

1º) A determinar el estilo del Conocimiento peculiar y característico de ese estadio inmediato que representa y encarna el "*andar-tratando*" con los entes del mundo circundante. Tal Conocimiento –como queda dicho– debe revelarse en las modalidades del "manipular", del "usar", etc., en cuanto modos fundados de un "curarse de" cognoscitivo. Semejante cuestión –gracias a las conexiones indicadas– nos permitirá acercarnos a la determinación del Ser del "útil" (valga decir, del ente que se "usa") como aquel ente que nos hace frente en semejantes modalidades primarias de un "curarse de" cuyo *horizonte* es el del *mundo circundante*.

2º) Visto lo anterior, es también necesario investigar cómo –y en base de qué contexto de fenómenos existenciales– se produce el paso o modificación de semejante estadio al nivel de un Conocimiento nada más que perceptivo, cuyos correlatos sean representativos de entes puramente "ante los ojos", y donde su *horizonte* sea eo ipso un *mundo* correlativamente modificado. Con ello –tal como es fácil sospecharlo– se intenta acotar y describir, aún con mayor nitidez y precisión, el fenómeno de la *mundanidad* como aquella "condición de posibilidad" que no sólo interviene en el diseño ontológico de los entes "a la mano", sino que, a la vez, permite la aparición de los entes "ante los ojos". Tal como se nota, al quedar descrita la *mundanidad* como una "condición de posibilidad" de aquellos entes, se le está asignando, en ambos casos, la función específica de un estrato ontológico.

Una vez logrado esto –y extendida la problemática hasta el nivel ontológico-existenciario exigido por el propio sentido de la investigación[135]– no sólo podrá ésta presentar una visión sistemática de la *mundanidad en general*, sino de insertar a sus variables *horizontes* aquellas modalidades cognoscitivas que le corresponden en cada caso.

Queda así trazado formalmente el riguroso itinerario de los próximos parágrafos.

§ 8-A El Conocer del "Ver en Torno" y el Ser de lo "a la Mano"

En las formas primarias del andar por el mundo y tratar con los entes intramundanos –tal como se ha puesto de relieve– el Dasein se encuentra embargado y sumido cabe el mundo circundante, esto es, absorbido completamente en él y adaptado a sus múltiples urdimbres y relaciones constitutivas. Su andar y trato con los entes –en cuanto forma de un

---

135 A tal respecto debe tenerse muy en cuenta lo expresado en el parágrafo anterior.

"curarse de"– se desliza a través de ámbitos, parajes y moradas perfectamente habituales, acoplándose sin esfuerzo alguno a las situaciones familiares de la "conformidad". Tal es, por ejemplo, lo que acontece cuando uso cualquier ente de mi mundo en torno: vgr. la pluma con que escribo, el coche que manejo, la puerta de la casa. El *usar* es, en tal sentido, la expresión de una de aquellas formas (tal vez la más general y primaria de todas) que asume el "curarse de" al tener como horizonte de inserción al mundo circundante. "El Dasein cotidiano –dice Heidegger al respecto– *es* ya siempre en este modo; por ejemplo, al abrir la puerta *hago uso* del pestillo"[136]. A los entes intramundanos que hacen frente en semejante "curarse de" –por ser términos de un *uso*– los denomina, en consecuencia, "*útiles*" (Zeuge). En cuanto tales, por tener una textura peculiar, Heidegger los distingue radicalmente de las simples *cosas* (Dinge), y asimismo de las cosas *dotadas de valor* (wertbehaftete Dinge). "Llamando cosas a los entes 'inmediatamente dados' –dice por ello– se yerra ontológicamente, aunque ónticamente se miente algo distinto. Lo que propiamente se mienta –añade– permanece indeterminado[137]".

¿Mas por qué advertimos esto? Lo advertimos para insinuar que los entes que hacen frente en el primario "curarse de", en lugar de presentarse abiertamente al intento que trata de determinar su Ser, parecen más bien ocultar éste. Incluso preontológicamente, cuando no existe ningún prejuicio al respecto, vemos que ellos tienden a ser confundidos con simples *cosas*. Por esto, si no se quiere errar completamente en los análisis que habremos de verificar, hay que tomar conciencia de semejante situación. En tal sentido, en lugar de dirigir los esfuerzos a poner de relieve las meras determinaciones ontológicas de las *cosas* (como son, por ejemplo, la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la yuxtaposición, etc.), nuestros análisis deben insistir en revelar lo específicamente ontológico de la "forma de ser" del *útil* en cuanto tal.

¿Pero cómo hacer para ello? *Útiles* son –como ahora lo sabemos– aquellos entes que se encuentran como términos inmediatos de un "curarse de" que, asumiendo la general forma de un *usar*, tiene como horizonte peculiar al mundo circundante cabe el cual se halla embargado y sumido el Dasein en su trato con ellos. Si queremos determinar la "forma de ser" del *útil*, debemos pues referimos a ese "curarse de", y, a través de su pormenorizada descripción, detectar las notas constitutivas de aquello que es su natural e inmediato correlato. Semejante proceder –por tratarse de una operación de estricto cariz fenomenológico– ha de iniciarse mediante el previo acotamiento de lo que hace de un ente

---

136 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 15, pág. 67; ed. esp. pág. 79 (Subrayado nuestro).

137 ,,Mit der Nennung von Dingen als dem ‚zunächst gegebenen' Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint. Was man eigentlich meint, bleibt unbestimmt." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 68; ed. esp. pág. 80).

precisamente un *útil*, valga decir, mediante la descripción (fenomenológica) de aquello que, en cuanto Ser del ente, hace de éste lo que "es", o, tal como dice Heidegger, de lo que hace de un útil justo un *útil*[138]. Se trata, pues, expresado con todo rigor, de determinar el "*ser útil*" del *útil*, valga decir, su *utilidad* (Zeughaftigkeit), como aquello que lo destaca y define esencialmente en cuanto correlato de un "curarse de" que tiene como específica y concreta modalidad la del *usar*[139]. Mediante ello –tal como ha sido advertido– nos pondremos en vías de esclarecer y precisar en qué consiste el peculiar Conocimiento que implican justamente esas formas del "curarse de" representadas por el usar, el manipular, etc., en cuanto modos fundados del "ser en el mundo".

¿Pero qué es lo que hace de un útil un *útil*? ¿En qué consiste su *utilidad*? O preguntando concretamente: ¿qué le confiere, vgr., a esta pluma con que escribo su carácter de *útil*? Comencemos por decir que un *útil*, rigurosamente considerado, no "*es*" nunca por sí solo[140]. A un *útil* le es necesario –para "*ser*" verdaderamente un *útil*– hallarse inserto en un "*todo*" o "*totalidad*" de útiles, dentro de lo cual pueda ser el *útil* que "*es*". Así, por ejemplo, la pluma no es el útil que "*es*" si no se encuentra dentro de una determinada situación que permita utilizarla como tal *útil*, valga decir, como pluma "*para*" escribir. En tal sentido, si no cumple esa función de servir "*para*"... la pluma no "*es*" verdaderamente un *útil*[141].

Así, pues, un *útil* es "*algo → para*" (etwas, um zu...), y los diversos modos de estos diversos "*para*" –que expresan una *referencia* de "algo a algo", como vgr. el "servir para", el "ser adecuado para", el "poderse emplear para"[142]– constituyen el horizonte de aquel "*todo de útiles*" desde el cual (y por el cual) el *útil* del caso cobra su propia constitución de *útil*. Por manera que podríamos decir que es desde este plexo de *referencias* –que en la "totalidad de útiles" funciona al modo de una sui géneris "*condición de posibilidad*"– de donde recibe el útil su textura utilitaria: el ser "*algo→ para*". La pluma, por ejemplo, recibe su carácter de util "*para*" escribir desde el momento en que, de acuerdo con una determinada situación, me hace frente como pluma inserta en un "*todo de útiles*" representados vgr. por el papel, la mesa, la lámpara que ilumina el escritorio, la habitación,

---

138 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 15, pág. 68; ed. esp. pág. 80.

139 Tal como ha de notarse –y fue ya advertido– tomamos al *usar* como modo primario y general de este "curarse de". En cuanto tal, el *usar* es, por así decirlo, una forma genérica en relación a la cual pueden definirse las restantes modalidades específicas representadas vgr. por el manipular, el producir, el ejecutar, el fabricar, etc.

140 A tal respecto dice Heidegger: ,,Der Bezugscharakter der Bewandtnis, des ‚mit... bei...' deutet an, daβ *ein* Zeug ontologisch ummöglich ist" (*S. u. Z.*, Nº 69, a, pág. 353; ed. esp. pág. 406).

141 Podrá "*ser*" otra cosa... pero no un *útil*, propiamente dicho. Qué sean los "útiles" cuando, por cualquier circunstancia, caen en semejante situación de "*in-utilidad*", será un problema que abordaremos posteriormente. (Cfr. el próximo parágrafo).

142 El término alemán, correspondiente a "*referencia*", es el de ,,*Verweisung*". Su estricto significado técnico se esclarecerá más adelante. (Cfr. § 9).

etc... dentro de los cuales (por obra de la complexión de *referencias* mutuas que todos ellos exhiben entre sí y en relación a la específica y propia *referencia* de la pluma) cobra ésta su plena *utilidad* de útil "*para*" realizar la específica función de escribir.

Ahora bien: al intentar escribir no es que yo aprehenda temáticamente en una cosa que aparece frente a mí –con estas o aquellas otras cualidades fácticas– el carácter de "útil" de esta pluma, y mediante una consideración reflexiva, determine la específica *utilidad* de ella (pensando, por ejemplo, "esa cosa es un instrumento adecuado para escribir"), sino que, al "curarme de" la situación total en que estoy inserto al hallarme dentro de la habitación dispuesto a escribir, aquella pluma me hace frente inmediatamente como algo que –gracias al plexo de *referencias* del "todo de útiles" dentro del cual aparece y está encajada– revela su específico "*para*" y con él su *utilidad*. De este específico "*para*" (así como de su específica *retroferencia* a la "totalidad de útiles" circundante), y, por ende, de la pluma misma como "útil para escribir", me apropio inmediatamente como más adecuadamente no me sería posible. "En semejante andar usando –dice Heidegger– se somete el 'curarse de' al 'para qué' (Um-zu) constitutivo del útil del caso"[143]. En tal sentido, no me paro a mirar la pluma con la boca abierta para ver si ella es el útil que busco (o dónde pueda radicar su posible *utilidad*), sino que, al contrario, simplemente la tomo y hago uso de ella. Esto revela que ya, previamente, la situación total la hacía aparecer para mí como el *útil* que es. La acción misma de escribir –y utilizar el útil– me llena de sentido su *utilidad*. Esta acción de usar un útil (que descubre el específico sentido de su "*para*" y hace patente al util desde sí mismo en su "*ser útil*" o *utilidad*) la llamamos *usar*. Ella es –como sabemos– una forma primaria del "curarse de" y define aquello que hemos denominado "andar por el mundo" y "tratar con los entes" (Umgang). La "forma de ser" del *útil* –en que éste se hace patente desde sí mismo en su *utilidad*– se llamará (de ahora en adelante, y siguiendo en todo caso a Heidegger) "*ser a la mano*" (Zuhandenheit). Es en el "*ser a la mano*" donde radica, por así decirlo, el "*para*" constitutivo del útil en cuanto tal. "Sólo porque el útil tiene *este* 'ser en sí', y no se limita simplemente a aparecer (dice textualmente Heidegger) es él manejable, en el más amplio sentido, y disponible"[144]. Ahora bien, si el "*ser a la mano*" es lo que le otorga al *útil* la posibilidad de ser aprehensible como tal *útil*, con pleno derecho se puede afirmar ahora que la *utilidad* del *útil* radica en su "*ser a la mano*".

Pero esa característica del Ser del *útil* –su "ser a la mano"– no es, como hemos dicho, algo que simplemente "aparezca" y se "muestre" abiertamente como tal. Al contrario, como

---

143 ,,In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 69; ed. esp. pág. 81).

144 ,,Nur weil Zeug *dieses* ‚An-sich-sein' hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 69; ed. esp. pág. 81).

también se ha insinuado, el "ser a la mano" se retrae y no aparece como "*aspecto*" de una cosa. Por tal razón, el más agudo "*no más dirigir la vista*" al "*aspecto*" de una cosa, no basta ni es capaz de descubrir lo "a la mano" del útil[145]. Es más: el dirigir la vista perceptivamente a los entes, por más que se esfuerce, carece de comprensión y potencia descubridora para el "ser a la mano" de éstos. Semejante "ser a la mano" se revela únicamente en el andar manipulando y usando *útiles*, valga decir, en una actitud o modo del "curarse de" muy diversa a la del mero percibir cognoscitivo referido a las cosas o a los entes "*ante los ojos*". No quiere decir esto, sin embargo, que este andar manipulando y usando sea "ciego" –o que, en relación al dirigir perceptivamente la vista al "aspecto" de las cosas, carezca él de alguna cualidad que lo haga menos vidente en sus acciones– sino que, al igual que aquél, pero con cierta modalidad muy peculiar, tiene su propia "*forma de ver*" (Sichtart). Al "*ver*" de semejante ajustarse y conformarse con los útiles en el andar usándolos –que se somete inmediatamente y sin un demorado contemplar "teorético" al plexo de referencias del "todo de útiles"– es a lo que se ha llamado "*ver en torno*" (Umsehen). Como "*visión*" que es –y, por tanto, como Conocimiento– él posee su propia "evidencia", quizás de tan alta dignidad cognoscitiva como la del "*ver*" o "*contemplar*" nada más que perceptivo y teorético. Por ello dice Heidegger: "la conducta 'práctica' no es 'ateorética' en el sentido de la falta de vista, y su diferencia frente a la conducta teorética no reside sólo en que aquí se contemple y allí se opere, ni en que el operar, para no permanecer ciego, aplique el conocer teorético; sino el contemplar es tan originariamente un 'curarse de', como el operar tiene *su* vista. La conducta teorética es un 'sólo dirigir la vista' que no 've en torno'. Pero el 'dirigir la vista', por no 'ver en torno', no carece de toda regla: su canon se lo forma en el *método*"[146].

Mas si ya con esto queda claro, y perfectamente asegurado, el rango y la función de ese "ver en torno" en el descubrimiento del "*ser a la mano*" de los útiles, es necesario sin embargo que se añada todavía un complemento para evitar una falsa interpretación de su proceder "cognoscitivo". Pues, en efecto, lo dicho no debe interpretarse en el sentido de que el "ver en torno" aprehenda teoréticamente lo "a la mano", ni que semejante carácter sea algo *temático* para el "ver en torno", sino, al contrario, tal como lo expresa sutilmente Heidegger, "lo peculiar de lo inmediatamente 'a la mano' es el retraerse, por así decirlo, en

---

145 ,,Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene ‚Aussehen' von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 69; ed. esp. pág. 81).

146 ,,Das ‚praktische' Verhalten ist nicht ‚atheoretisch' im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daβ hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daβ das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinschen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 69; ed. esp. págs. 81, 82).

su carácter de 'ser a la mano' *para ser*, *justa y propiamente*, '*a la mano*' "[147]. Con ello se quiere decir y poner de relieve que, en semejante "ver en torno", no es cada *útil singular* (ni menos su específica *utilidad*, como expreso carácter *ontológico* de aquel útil singular) lo que hace frente y es aprehendido como tal. Por el contrario, en tanto que hace frente, el útil parece retraer su *presencia singular* y con ello también su *individual utilidad*. Haciéndolo así –y es algo que puede ser comprobado fehacientemente– aquello que aparece no son los útiles del caso singularizados en su presencia individual, o incluso en la característica referencia individual de su propio "*para*" (vgr. esta pluma, esta mesa, este papel como útiles respectivos "para escribir", "para apoyar el papel", "para hacer un apunte"), sino que, en lugar de cada una de estas *presencias* individuales y *referencias* también individuales, lo que me hace frente (y de lo que primariamente me curo) es la *obra* en cuanto tal como aquello dentro de lo cual cada útil cobra su presencia de *útil* y adquiere su específica empleabilidad. En tal sentido lo que hace frente en el "ver en torno" no es el útil singular sino la *obra* (das Werk) y es en tal *obra* cabe la cual aquel "ver en torno" se detiene como término específico de su "curarse de", valga decir, como aquello que hay que producir o hacer en cada caso. Dentro de la totalidad de referencias de la *obra* hace por su parte frente el útil "singular" y es desde aquella perspectiva total (como aquello que hay necesidad de hacer, de producir, de completar, etc.) desde donde se avizora el específico nexo del "*para*" característico del útil en relación a la totalidad de referencias que en ella descubre el operar. Siendo la *obra* aquello de que primariamente se cura el Dasein en su "ver en torno", es por tanto al mismo tiempo lo primariamente "a la mano". Por tal razón, como portadora de la totalidad de referencias de cualquier *útil*, ella es, en relación a éste, por así decirlo, su fáctica "condición de posibilidad". Para ser el *útil* que "*es*", el ente necesita hallarse inserto en una *obra*. Para ser aprehendido como tal, debe hacer frente previamente la *obra* en la cual aquél se inserta. Es sólo dentro de esta esta *obra* –como término inmediato del "curarse de"– que el *útil* "singular" (como integrante de un Todo) puede hacer frente como tal[148].

Mas tampoco una *obra* es algo cerrado en sí, y, por así decirlo, una totalidad hermética que pueda aprehenderse como algo individual aislado. (En tal caso su mera "complejidad" desvirtuaría lo que es una *ley esencial* en la aprehensión de los entes "a la mano"). Al contrario, toda *obra* se inserta o encaja en otra, y ésta, a su vez, en otra aún mayor y más compleja. Si el *útil* singular se aprehende en referencia a su correspondiente

---

147 ,,Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 69; ed. esp. pág. 82). El subrayado es nuestro.

148 ,,Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb deren das Zeug begegnet." (*S. u. Z.*, Nº 15, págs. 69, 70; ed. esp. pág. 82).

obra, es de observar que el mismo factum –que define una *ley esencial*– rige para la aprehensión de toda *obra* en cuanto tal[149].

Ahora bien, dentro de la *obra* como tal, es posible descubrir asimismo un contexto de relaciones que es necesario poner de relieve para precisar aún mejor la total estructura de eso que se ha llamado "*ver en torno*", justo en relación a la función descubridora y "cognoscitiva" que posee este último. Pues, en efecto, si analizamos cualquier *obra*, se hace imprescindible constatar que ella misma como "*obra por hacer*" –valga decir, como totalidad suma en la cual se funden las múltiples referencias de todos los útiles que en ella hayan de emplearse– tiene a su vez la "*forma de ser*" del *útil*... del útil por hacer y emplear "*para*". En cuanto tal, la obra misma revela su "*ser a la mano*" al "ver en torno" que la descubre como instancia primaria que hace frente en el andar "curándose de". El zapato que debe fabricar el zapatero (que es una "obra por hacer") es "*para*" portarlo; el libro por escribir es "*para*" ser leído; etc. En tal sentido, la *obra* es vista (al igual que todos los útiles singulares que en su producción se emplean) como un *útil-total* que hace referencia a... Por tanto, ella misma hace frente como el "*ser a la mano*" que es.

Al mismo tiempo, los "materiales" usados o empleados para producir la *obra* tienen también un innegable carácter de "*ser a la mano*". La piel del zapato, verbigracia, es sacada de animales y éstos (en semejante función de suministradores de cuero) no son menos "a la mano" que la *obra* misma que hacen posible. Lo mismo acontece con los productos "naturales" –hierro, madera, agua, etc.– de los cuales fabricamos útiles "*para*" el uso. En este "*uso*" de semejantes útiles –del hierro con que está hecho el cuchillo empleado para cortar el cuero, de la madera con que está hecha la mesa donde escribo, etc.– nos es dado descubrir el "*ser a la mano*" de la "naturaleza" toda. "En el útil usado –dice Heidegger– es codescubierta por medio del uso la 'naturaleza'; la 'naturaleza' a la luz de los productos naturales"[150]. Pero es más: la *obra* producida "no refiere sólo al 'para qué' (Wozu) de su empleabilidad y al 'de qué' (Woraus) de sus materiales, sino que, en los casos más sencillos del trabajo manual, hay al par en ella la referencia al portador y al utilizador"[151]. Por eso, al

---

149 ¿Cuál es, por así decirlo, el término final de semejante proceso de aprehensión? Cuestión es ésta que ha de ocuparnos largamente. Tal como se verá –cfr. parágrafos núms. 10 y 11– el nexo final que confiere sentido a toda actividad existenciaria ha de resolverse en un "*por mor del qué*" (Worumwillen), que es la expresión del "*poder ser*" del Dasein. En tal sentido aquella *ley esencial* que hemos formulado –y que, en cuanto tal, es una ley ontológica del Conocimiento– ha de verse referida a las raíces existenciarias de éste mismo (Cfr. Cap. V). Quede ello simplemente insinuado, puesto que su riguroso tratamiento y esclarecimiento técnico serán cuestiones a desarrollar posteriormente.

150 ,,Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die ‚Natur' mitendeckt, die ‚Natur' im Lichte der Naturprodukte." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 70; ed. esp. pág. 82). A tal respecto, y como explicación de por qué "naturaleza" se escribe entrecomillas, cfr. observación Nº 153.

151 ,,Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 70; ed. esp. pág. 83).

par de aquellos otros entes, con la *obra* hacen frente no sólo entes que son indiscutiblemente "*a la mano*" (en el sentido indicado) sino entes con la "forma de ser" del *Dasein* (vgr. los aludidos "portadores" y presuntos beneficiarios de la obra) para quienes aquélla se diseña, por así decirlo, "a la medida"[152]. A una con los entes "a la mano" (en sentido estricto), y con aquellos otros con estilo de Dasein avizorados en el "ver en torno", hace frente –en lógica consecuencia– el *mundo doméstico* donde viven los consumidores, portadores, etc. (que es, al par, "nuestro" mundo) y, como natural prolongación de éste, el *mundo público*, en el cual desemboca finalmente la función total del obrador. A una con este mundo –producto de la intercomunicación colectiva– "es descubierta y accesible a cada quien la naturaleza del mundo circundante" (Umweltnatur), y, al igual que todo lo anterior, también ella hace frente como un ente en cierta forma "a la mano" –"con a la mano" (mitzuhanden), dice sutilmente Heidegger– descubierto por el "ver en torno" que se cura inmediatamente de su mundo en torno[153].

La rigurosa objetividad de este análisis –y la innegable "forma de ser" de los diversos elementos que se han detectado en su carácter de entes "a la mano"– lo atestigua, verbigracia, la estructura y plan de cualquier *útil* que tomemos como ejemplo para ilustrar nuestras afirmaciones. Si es vgr. un reloj, pronto nos daremos cuenta de que útiles "a la mano" no son solamente el hierro, las pinzas, los tornillos, las esferas, etc., como elementos usados "*para*" llevar a cabo la tarea de armar un reloj; no sólo tampoco la *obra* concluida (hecha, en términos generales, "*para*" medir el tiempo); sino que, "a la mano" también hemos de considerar aquellos Dasein "*para*" quienes el reloj ha sido diseñado, la determinación "pública" del tiempo que expresan sus características señales y divisiones (destinadas "*para*" el uso anónimo y colectivo), e, incluso, por último, la "naturaleza" misma a la cual aquel "tiempo" se refiere y acerca de cuyo "curso natural" podemos hablar, entendernos, etc. viendo simplemente las manecillas del reloj que indican la división del día, la llegada de la noche, etc., como partes de su "curso natural" que se usan "*para*" trabajar o "*para*" descansar, "*para*" hacer esto o efectuar lo otro. Organizada según el uso del reloj (que a su vez interpreta *públicamente* su "curso natural" como algo destinado "*para*" esto o lo otro) aparece entonces la "naturaleza" como *naturaleza del mundo circundante* (Umweltnatur), y, en cuanto tal,

---

152 Debemos aclarar que el Dasein, "descubierto" en tal forma por el "ver en torno" que se cura de producir la *obra*, tiene la característica de ser un Dasein *alienado*. Con ello queremos expresar lo siguiente: visto como consumidor, portador, productor, obrero, soldado, etc. –en síntesis: como "*algo → para*"– el Dasein aparece, ni más ni menos, como algo "*a la mano*". De tal suerte, su específica "forma de ser" –existente– se aliena en aquella otra. No es cuestión seguir aquí profundizando en tal problema –que se desarrollará por extenso en el próximo capítulo– aunque lo dicho es de suma importancia para evitar infundadas confusiones.

153 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 15, pág. 71; ed. esp. pág. 83. El descubrimiento de la Naturaleza, *en cuanto tal*, como algo que no es ni simplemente "a la mano", ni tampoco "ante los ojos", sino que tiene una peculiarísima "forma de ser", ha de quedar por los momentos fuera de consideración. Confróntese, en tal sentido, lo que expresa Heidegger en el parágrafo citado, pág. 70; ed. esp. págs. 82, 83.

constituye aquello donde "vivimos" en común como hombres destinados "*para*" ésta o "*para*" aquella ocupación, realizada a su vez "*para*" lograr esto o aquello, etc[154]. En cuanto *útil*, el reloj es así –lo mismo que cualquier otro útil– la expresión de una interpretación global del mundo hecha en plan instrumental y en la cual –como lo muestra fehacientemente el análisis– todo cuanto nos rodea es concebido como "*algo → para*", valga decir, con la estructura de un Ser "*a la mano*". Puede verse entonces la extraordinaria amplitud y trascendencia que posee la función descubridora del "*ver en torno*" que orienta y dirige al inmediato y cotidiano "curarse de" que se ha llamado "andar por el mundo" (Umgang). Mediante él, como queda visto, el Dasein descubre lo "a la mano" como estructura inmediata de los entes intramundanos. El inmediato contorno que aquéllos diseñan se muestra así como horizonte primario y fundamental del "curarse de" cognoscitivo.

Sin embargo, al atrevernos a expresar así tan fundamental cuestión, caemos en la cuenta de que, a pesar de la aparente claridad que reviste, es necesario profundizar y precisar aún mayormente cierto aspecto para evitar que surjan algunas posibles confusiones. En efecto, al decir que en la función descubridora del "*ver en torno*" los entes aparecen como algo "*a la mano*", hay que puntualizar que semejante enunciado no puede entenderse como si los entes hicieran frente primero "*ante los ojos*" y luego (por una función aperceptiva que pudiera creerse enraizada en el "*ver en torno*") ellos fueran informados o coloreados con aquel secundario y supletorio carácter de útiles "*a la mano*". En verdad, tanto es el peso de la tradicional explicación que así interpreta y deforma aquel fenómeno, que todo cuanto se diga y se repita sobre el tema no resulta superfluo ni innecesario. Según aquella explicación, los entes deberían aparecer primariamente como algo "*ante los ojos*" y luego, sobre tal determinación ontológica, vendría a desarrollarse la interpretación de su sentido como entes "*a la mano*". Pero esto –como apunta certeramente Heidegger– pugna abiertamente con el sentido ontológico del Conocimiento (en tanto que modo fundado del "*ser-en*" y, por ende, como "*ser en el mundo*" que es), el cual, repetidamente, se ha puesto de manifiesto. A tal respecto, si algo ha quedado firme y definitivamente establecido, ello ha sido que el Conocer no comienza por asumir una forma "teorética" –valga decir, "nada más que perceptiva" del puro "*aspecto*" de los entes "ante los ojos"– sino que, como modalidad de un "*curarse de*" referido al *mundo circundante*, todo Conocer comienza por hallarse absorbido cabe este *mundo*, conduciéndose con respecto a él bajo la forma de un andar y tratar con los entes en donde éstos –como términos o correlatos de aquel "curarse de" que los usa, manipula, emplea, etc.– aparecen como útiles "*a la mano*". Sólo en base de esta primigenia y originaria modalidad –y por obra de un proceso de "*desmundanización*" que habrá de precisarse en lo que sigue– puede el Conocer transformarse en un Conocimiento

---

154 ,,Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs –dice Heidegger– ist die Umweltnatur mitzuhanden." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 71; ed. esp. pág. 83).

nada más que "perceptivo" (referido al "aspecto" puramente "ante los ojos" de entes también "*ante los ojos*") y tener a estos últimos como correlatos suyos. Así lo expresa el propio Heidegger cuando dice textualmente: "el Conocer procede, *pasando* primero por lo 'a la mano' en el 'curarse de', a poner en libertad lo 'no más que ante los ojos' "[155]. En tal sentido, el "*ser a la mano*" –descubierto por aquel primario y originario Conocer– "*es la determinación ontológica-categorial del ente*, *tal como es* '*en sí*' "[156]. La función descubridora del "*ver en torno*" –y su dignidad cognoscitiva– quedan con esto perfectamente esclarecidas y garantizadas. Lo que mediante ello se descubre no es, ni lejanamente, una mera fantasmagoría ni una mala subjetivización del ente. Es, al contrario, una forma de Ser "*en sí*" que, en cuanto tal, define y expresa la textura *ontológica* del ente en su originariedad.

Pero ello suscita una cuestión fundamental para los fines de esta investigación.

§ 8-B Modos Deficientes del Trato con lo "a la Mano": Surgimiento de lo "ante los Ojos" en el "Dirigir la Vista"

La cuestión a que nos referimos, escuetamente perseguida en sus orígenes, viene impuesta por la siguiente situación: hemos admitido que el carácter de "*a la mano*" es una forma de ser "*en sí*" ciertos entes, valga decir, los *útiles*. Mas, a pesar de todo, surge inevitable la siguiente pregunta: ¿hay o puede haber entes "*a la mano*" sin la previa condición de ser "*ante los ojos*"? ¿Puede un *útil* existir sin la previa base de sustentación que le brinda su simple *estar ahí* como ente "*ante los ojos*"? Parece algo "comprensible de suyo" que a esto se responda en forma negativa. Pero entonces cabe preguntar: ¿implica ello que el "*ser a la mano*" (Zuhandenheit) esté fundado en el "*ser ante los ojos*" (Vorhandenheit)? ¿Cómo acordar esto con el carácter de "*en sí*" que se ha admitido para aquel "*ser a la mano*"? ¿En qué situación se coloca con esto la "originariedad" –e incluso el carácter de "primario" e "inmediato"– que se le había reconocido al "*ser a la mano*" en referencia al orden de la generación del Conocimiento?

Para esclarecer estas cuestiones –que así quedan escuetamente formuladas y las cuales, como es de notarse, poseen una extraordinaria importancia para los fines de esta investigación– es menester mostrar que el "*ser a la mano*", antes que fundarse simplemente en el aspecto del "*ser ante los ojos*", tiene como auténtica y primaria base de sustentación eso que se ha llamado *mundo*, el cual, por su parte, no consiste en algo meramente "*a la mano*" (como si fuera un ente más entre los entes), ni puede ser tampoco un simple "*ser*

---

155 El original alemán reza: ,,Dieses [el Conocer] dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 71; ed. esp. pág. 84).

156 *,,Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich' ist.*" (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 71; ed. esp. pág. 83).

ante los ojos" que le prestara "presencia" y "aspecto" al "*ser a la mano*". Antes bien –como ha de verse– el *mundo* es la base de sustentación *ontológica* de ambos caracteres y por ser ésta su especial contextura permite que el "*ser a la mano*" pueda considerarse una "forma de ser" *originaria*, valga decir, "*en sí*". Por otra parte, nos interesa mostrar al propio tiempo cómo, incluso, el "*ser a la mano*" es aún más "originario" que el propio "*ser ante los ojos*" –ya que éste se revela sólo por una *deficiencia* del primario y elemental "curarse de" referido a aquel "*ser a la mano*"– confirmándose así la anterior formulación que se ha efectuado acerca del orden generacional del Conocimiento. A tal respecto uno de los primordiales propósitos que persigue nuestra investigación es ver cómo este Conocimiento –surgiendo en la forma de un "curarse de" orientado por el "ver en torno" y referido a aquellos entes "a la mano"– se transforma en un Conocimiento perceptivo y hasta teorético, referido a los entes "ante los ojos", y donde el correspondiente "ver" cognoscitivo está representado por el "dirigir la vista" al "aspecto" también "ante los ojos" de aquellos mismos entes. La investigación que sigue –tras de su intención formalmente ontológica– tiene como designio fundamental bosquejar en sus rasgos generales aquel proceso haciendo resaltar el respectivo fenómeno de "desmundanización" que implica en relación a los entes "a la mano" y a su correspondiente Ser. Para llevar a cabo las señaladas tareas –que así quedan esbozadas en sus metas esenciales– se acude nuevamente a la descripción de aquel *andar*, "viendo en torno" y "curándose" del *mundo circundante*, que define el modo de ser cotidiano, y de término medio, en que mora el Dasein regularmente.

Dentro de los modos habituales y primarios de semejante cotidianidad –vgr. los del "usar", "manipular", "emplear" *útiles*– en todos los cuales se revela el "ser a la mano" de estos útiles, puede haber casos en que, por así decirlo, el "ser a la mano" de ellos se descubra casi "negativamente", valga decir, por modo de deficiencia y privación, no obstante ser su efecto perfectamente "positivo" para los fines del surgimiento del "ser ante los ojos" (y, en cierta forma también, del propio y deficiente "ser a la mano") de aquellos "*útiles*"[157]. Mas, por el mismo hecho de revelarse el "ser a la mano" bajo al especto de una cierta deficiencia y privación, el "ser ante los ojos" que entonces aparece se descubre en determinada forma que es menester precisar muy sutilmente. Tales modos del andar usando cotidianamente los útiles –en los que puede acontecer aquel fenómeno– están representados por las concretas formas del andar por el mundo y tratar con los entes en que surge la *sorpresa* (Auffälligkeit), la *impertinencia* (Aufdringlichkeit), o la *insistencia* (Aufsässigkeit). Nuestra investigación se propone describir la aparición de semejantes estados en el cotidiano andar-tratando con los

---

[157] Repárese en que utilizamos el procedimiento de escribir el término de "*útiles*" entre comillas. Ello pretende indicar –como lo habrá notado el lector atento– que se trata aquí de un cierto proceso de modificación –valga decir, de "desmundanización"– experimentado por los auténticos *útiles*. Por ello se dice que aparece el "*ser ante los ojos*" del "*útil*" y que, incluso, su "*ser a la mano*" se descubre como "deficiente". Lo que ello significa estrictamente, es lo que nos proponemos dilucidar precisamente en lo que sigue. Hacemos esta advertencia, sin embargo, para evitar por anticipado posibles confusiones.

útiles y mostrar asimismo su juego descubridor-cognoscitivo en relación a la estructura del horizonte del Conocimiento.

En el cotidiano andar curándose de los entes inmediatamente "a la mano" –haciendo uso de ellos, aplicándolos, manejándolos, empleándolos, etc.– puede suceder que, por estar estropeados, por cualquier avería o deterioro que hayan sufrido, ellos resulten inadecuados, inconvenientes, o simplemente incómodos para la aplicación o uso del caso a que estaban destinados. El útil es, en todo caso, "a la mano", pero el "ver en torno" del andar usando lo descubre como *inmanejable* (unhandlich), valga decir, como *in-empleable*, esto es, como algo, en cierto modo, *in-útil*. En este descubrir su in-manejabilidad, in-utilidad, o in-empleabilidad, *sorprende* el "útil". Este *sorprender* –que es un caer en cuenta de que el "útil" no se conforma con aquello para lo que presuntamente estaba destinado– hace aparecer al útil "*a la mano*" en cierto "*no ser a la mano*"[158]. Este "*no ser a la mano*" (Unzuhandenheit) no implica, sin embargo, que el "útil" se transforme por ello en un puro "*ser ante los ojos*", sino que (por descubrirse el "*no ser a la mano*" como una deficiencia o privación de su peculiar "*ser a la mano*") aquel "útil" se muestra entonces como una *cosa-útil* (Zeugding), en cierta forma "*ante los ojos*" aunque también "*a la mano*", pero revestido en todo caso de aquel cierto "*no ser a la mano*" en relación al uso concreto al que estaba destinado y en referencia al cual no se adecúa ni conforma[159]. Ello no implica tampoco que ese "*ser ante los ojos*", que así se anuncia, sea sin más el *puro* "ser ante los ojos" que, por ejemplo, pudiera tener una simple *cosa* (Ding) –la cual aparecería nudamente, como tal, haciendo frente a un contemplar o dirigir la vista de índole perceptiva y teorética– sino que, al contrario, es un "*ser ante los ojos*" que no carece absolutamente de todo "*ser a la mano*", ya que, incluso, en el aspecto de "*ser ante los ojos*" de lo "*no a la mano*" se divisa retroactivamente su más peculiar "*ser a la mano*" de *útil* en cuanto tal[160].

---

158 El texto alemán reza: ,,Das Auffallen gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 73; ed. esp. pág. 85).

159 Al respecto cabe citar un sutil texto heideggeriano, el cual reza: ,,das Unbrauchbare liegt nur da–, es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 73; ed. esp. págs. 85, 86).

160 La traducción de Gaos encuentra una dificultad insuperable en relación a los términos ,,*Vorhandene*" y ,,*Zuhandene*", así como a sus derivados ,,*Vorhandenheit*" y ,,*Zuhandenheit*", ,,*Vorhandensein*" y *Zuhandensein*". Radica ella en la imposibilidad de reflejar –mediante los términos de "*a la mano*" y "*ante los ojos*", y por ende, en sus derivados– el juego que Heidegger realiza con el componente radical ,,*Hand*", el cual se pierde íntregramente con la traducción de ,,*Vorhandene*" por "*ante los ojos*". Gaos lo comprende perfectamente así. Cfr. la traducción española en la parte correspondiente al "Índice de Traducciones", XXVI y XXVII. Ello implica que no sea posible rescatar el rico matiz de pensamiento que se halla presente en el texto alemán, en el cual, gracias justamente a los fenómenos cognoscitivos que hemos reseñado, es posible notar cómo lo ,,*Zuhandene*" se transforma en lo ,,*Vorhandene*", y lo *Unzuhandene*" es, también, sinónimo de lo ,,*Vorhandene*" en el estadio no de una ,,*pure Vorhandenheit*", o del ,,*Nur-noch-Vorhandensein*", sino como se ha puesto de relieve, y tal como lo expresa sutilmente Heidegger, donde ,,die sich kundgebende Vorhandenheit ist noch gebunden in der Zuhandenheit des Zeugs." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 74; ed. esp. pág. 87). Tal como es posible observar, aún en el mismo texto alemán, Heidegger tiene necesidad de recurrir a circunloquios para expresar y reflejar tan difícil matiz de pensamiento. Para más detalles rogamos al lector cfr. *S. u. Z.*, en los parágrafos núms. 69, a; pág. 355; ed. esp. págs. 408, 409; y 69, b; pág. 361; ed. esp. pág. 415. Asimismo cfr. nuestra investigación, Cap. VIII, § 39-B.

Otra modalidad, en la que se descubren los entes "*a la mano*" en un cierto "*sólo ser ante los ojos*" (Nurvorhandensein), es aquélla que se produce cuando *falta* un útil. Cuando voy a usar un útil y reparo en su ausencia –por no estar en su sitio, por haberse extraviado, etc.– la *falta* del útil lo hace resaltar entonces como algo "*no a la mano*" (Unzuhandene), presentándose de tal modo lo "*a la mano*" en el modo de la *impertinencia* (Aufdringlichkeit)[161]. Notando por su "no estar a la mano" –valga decir, por su falta, ausencia, privación, o carencia– que el "util" no es "a la mano", lo importuno o impertinente de esta *falta* hace aparecer entonces a aquel "útil" en cierto "*ser ante los ojos*". A tal respecto dice Heidegger: "cuanto más pertinente sea el uso de lo que falta, y cuanto más propiamente haga frente en su 'no ser a la mano', tanto más impertinente resulta lo 'a la mano', hasta el punto de parecer que pierde el carácter de 'ser a la mano' "[162]. En tal sentido, perdiendo aparentemente aquel carácter, el "útil" parecería desembozarse como algo "no más que ante los ojos" (nur noch Vorhandenes). Sin embargo, tras la mera apariencia del "ser no más que ante los ojos" del "útil" que falta y del cual se carece –valga decir, de su "no ser a la mano"– hay una clara referencia, no completamente abolida, a su originario y primordial "ser a la mano", valga decir, a su fallida utilidad.

En sentido semejante a lo anterior –pero incluso con mayor nitidez– el "ser ante los ojos" de lo "a la mano" puede revelarse cuando algo se nos atraviesa en el camino, se nos opone o hace resistencia, y de alguna manera entorpece nuestro andar cotidiano con la pertinaz *insistencia* (Aufsässigkeit) de aquello que molesta y reclama atención sin ser procedente. No se trata ahora de que algo falte, o sea simplemente inempleable, sino, al contrario, aquí la interrupción proviene de que ello está sencillamente *ahí*, frente a nosotros, pero siendo algo "no a la mano" en el sentido de ser improcedente, molesto, obstaculizante, sin que tengamos tiempo para ocuparnos de ello o liquidarlo. "Con esta insistencia –dice Heidegger– se hace notar de un nuevo modo el 'ser ante los ojos' de lo 'a la mano', como el Ser de aquello que sigue siempre pendiente y llama a que lo despachen"[163]. En el fallido reclamo del "curarse de", sin que pueda lograrse la conformidad del caso, el "ser a la mano" del "útil" exhibe entonces un carácter de "*inapropiado*" donde destella aquella nueva faz del "ser ante los ojos"[164].

---

[161] Es de notar que, por oposición a la *sorpresa*, donde lo "a la mano" del útil resultaba simplemente *in-manejable* (unhandlich), en el caso de la *impertinencia* la modificación sufrida por aquél es aún más radical. En efecto, tal como puede notarse, aquí lo "a la mano" resulta simple y nudamente "*no a la mano*" (Unzuhandene). Cfr. a tal respecto *S. u. Z.*, Nº 16, pág. 73; ed. esp. pág. 86; Nº 69, a; pág. 355; ed. esp. págs. 408, 409.

[162] ,,Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daβ es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 73; ed. esp. pág. 86).

[163] ,,Mit dieser Aufsässigkeit kündigt sich in neuer Weise die Vorhandenheit des Zuhandenen an, als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 74; ed. esp. pág. 86. Cfr. asimismo, Nº 69, a; págs. 355, 356; ed. esp. pág. 409).

[164] ,,Dergleichen Zuhandenes –parece decir Heidegger al respecto– gehört zum alltäglichen Bestand der faktisch erschlossenen Umwelt." (*S. u. Z.*, Nº 69, a; pág. 356; ed. esp. pág. 409).

Tal como se muestra por las anteriores descripciones, los modos de la sorpresa, la impertinencia y la insistencia –en cuanto afectan al "curarse de viendo en torno"– tienen el poder de hacer visible al *útil*, en cuanto ente "*a la mano*", en un cierto "*ser ante los ojos*". El "útil", por así decirlo, pierde su "*forma de ser*" más inmediata (aquélla con la que hace frente en los modos primarios del "andar por el mundo") y, por esta deficiencia, muestra entonces el "ser ante los ojos" propio de algo inempleable, impertinente, o que está ahí delante obstaculizando el "andar" con la pertinaz y molesta insistencia de lo atravesado en el camino. Cierto es, como hemos recalcado repetidas veces, que aquel "ser ante los ojos" no es el nudo "ser ante los ojos" de una simple *cosa* existente, y que tampoco, frente a él, la actitud correspondiente es la de un Conocer perceptivo, teorético o contemplativo, que determine al ente con la vista dirigida a semejante carácter. Pero aun siendo un "ser ante los ojos" unido todavía al "ser a la mano" del "útil" –y, por así decirlo, envuelto aún en su atmósfera– no obstante *es* ya un "*ser ante los ojos*" y no meramente el "*ser a la mano*" de un útil perfectamente apropiado en el *uso* corriente que define al cotidiano y regular "andar por el mundo" y su respectivo "curarse de viendo en torno".

¿Pero cómo interpretar y esclarecer ontológicamente tan decisiva y fundamental variación en la "*forma de ser*" de los entes que hacen frente en el "curarse de"? ¿Significa acaso –como se insinuó al comienzo– que lo acontecido aquí demuestra que el "ser a la mano" se encuentra fundado en el "ser ante los ojos"? ¿Acaso revela el proceso descrito una originariedad ontológica más radical de éste frente a aquél? De todas formas, si así no fuese, cabría no obstante preguntar: ¿cómo concuerda esta variación de caracteres ontológicos con el presunto "*en sí*" atribuido al "ser a la mano" de los útiles? Sólo un análisis fundamental –de cariz estrictamente fenomenológico, y, por tanto, de intención ontológica– puede aquí esclarecer por completo los detalles del proceso reseñado. Él, por así decirlo, nos dará la pauta para interpretar correctamente lo que sólo por vía de mostración se anuncia en lo descrito. Si ello no coincidiera con algunas de las tradicionales ideas que al respecto se tienen, justo será no aferrarse a aquéllas –ni dejarse ganar por la fuerza inconsciente que semejantes opiniones y explicaciones ejercen incluso sobre el ánimo del lector más prevenido– sino estar dispuesto a aceptar libremente lo que las cosas mismas muestren a un examen fenomenológico. En tal sentido, el principal propósito del análisis, aparte de su concreta intención ontológica, se centra en restituir la comprensión a su sano camino.

En efecto, tal como fue mostrado en el anterior parágrafo, la estructura del Ser de lo "a la mano" –en cuanto *útil*– viene determinada por las *referencias* (Verweisungen), las cuales, al modo de un plexo o totalidad, confieren a ese útil un horizonte de inserción donde justamente él puede ser un *útil* → *para*. Un útil, propiamente hablando, no es útil por sí mismo, sino en *referencia a*... aquello "*para*" lo cual puede ser utilizado. Mas, justamente, al hacer frente el "*útil*" como "*in-útil*" (in-empleable, dañado) la constitutiva *referencia* del "*para* → *esto*" (Um-zu → Dazu), salta a la vista por su perturbación. Cuando normalmente

usamos un útil –manipulándolo, empleándolo, etc.– las *referencias* mismas no son objeto de consideración temática, sino que, manteniéndose *retraídas* en la mera presencia del útil, de ellas nos apropiamos ("viendo en torno", valga decir, sin "dirigir la vista" a ellas) en el *uso* que hacemos del útil. Pero cuando ahora nos tropezamos con esta perturbación de la *referencia* –porque el útil es inempleable, porque está dañado, etc.– la *referencia* misma se anuncia, y, por así decirlo, se vuelve expresa y visible. Mas, volviéndose expresa la *referencia*[165] –valga decir, la estructura del "*para*" (Um-zu)– salta a la vista también aquello a lo que hacía ella referencia –es decir, el "*esto*" (Dazu) de su posible aplicación– y con él (por ser todo un plexo indiscernible y perfectamente ajustado) la totalidad de la *obra*, el *obrador*, y, en último término, el *mundo circundante* que, como totalidad suprema, era algo ya avistado por el "ver en torno curándose de" el útil "a la mano".

Lo que hace visible y manifiesto esta ruptura del nexo de *referebilidad* del útil (es decir, de su "ser a la mano") es el *mundo* en cuanto tal. "El 'ser a la mano' –dice Heidegger– se muestra una vez más, y justamente al mostrarse él, se muestra también la 'mundiformidad' de lo 'a la mano' "[166]. Ahora bien, el *mundo* así avistado en esta ruptura del plexo de *referencias* no es ello mismo algo "*a la mano*" entre otras "cosas" de la misma "forma de ser"[167], ni mucho menos algo simplemente "*ante los ojos*" en que estuviera fundado el "*útil*" que ahora es inempleable. Antes bien, él es, por así decirlo, la condición de posibilidad tanto de ésta como de aquélla otra "forma de ser" y sólo en base de él –como aquello a lo que hace fallida "referencia" el "útil" y en base de lo cual esta "referencia" tenía sentido– puede decirse que lo "a la mano" *es* como es, o, a la inversa, perder este carácter dejando entonces destellar el "ser ante los ojos". En tal sentido –como ahora se nota claramente– puede afirmarse que el *mundo*, en cuanto tal, es la *condición de posibilidad* de aquellas dos "*formas de ser*".

Sin embargo, aun siendo esta "condición de posibilidad", el *mundo* permanece inaccesible para el "ver en torno" en tanto que éste orienta y encamina el trato con los útiles[168]. Pero si el *mundo* puede destellar de cierto modo, e incluso hacer irrupción temática como horizonte "posibilitador" cuando se rompe el nexo de referencias... es porque él, sin

---

165 Lo cual no debe entenderse como si ella se volviese expresa en su estructura *ontológica*, sino simplemente de una manera *óntica*, revelándose como el "*para → esto o aquello*", que tenía ya a la vista el andar, "viendo en torno y curándose de" el útil, cuando intentaba usar o emplear éste.

166 ,,Zuhandenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Weltmäβigkeit des Zuhandenen." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 74; ed. esp. pág. 87).

167 Que el *mundo* no puede "consistir" en algo "a la mano" –dice Heidegger– "se muestra entre otras cosas en que, con el destellar del *mundo* en los modos del 'curarse de' de los que se ha hecho la exégesis, coincide una 'desmundanización' de lo 'a la mano', de tal suerte que en esto se hace visible el 'ser no más que ante los ojos'.". (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 16, pág. 75; ed. esp. pág. 88).

168 Por lo demás ello no debe extrañarnos. En efecto: en tanto que "*condición de posibilidad*", es natural que el *mundo* resulte *atemático* e *inobjetivo*. Mientras el "ver en torno" se ocupa de los entes del caso y el Dasein hace *uso* de ellos en el "andar curándose", el *mundo* –como aquello que lo posibilita– tiene que permanecer atemático e inobjetivo. Sin embargo –como veremos enseguida– ello no quiere decir "*cerrado*", sino, al contrario, "*abierto*".

embargo, "*es en cada caso ya abierto para el* '*ver en torno*' "[169]. En efecto, sólo porque el Dasein es "*ser en el mundo*" "curándose de"... este *mundo* (lo cual reitera que éste ya le era *abierto* en cierto modo a su comprensor "ser en el mundo") es posible "el absorberse, no temáticamente, sino 'viendo en torno', en las referencias constitutivas del 'ser a la mano' del todo de útiles"[170], y, además, en consecuencia, tener un "*saber*" (no teorético, por supuesto, sino el correspondiente a los estadios del "manipular", "usar", etc. como formas del "andar curándose de") acerca de la *utilidad* del *útil*. "El 'curarse de' es en cada caso ya como es –dice Heidegger– sobre la base de una familiaridad con el mundo"[171]. Esta "familiaridad" (Vertrautheit) sólo es explicable *porque* ya, de alguna manera, el *mundo* es *abierto* para el Dasein en tanto que éste es el "*ser en el mundo*" que es. " 'Abrir' y 'ser abierto' –advierte Heidegger– serán usados de ahora en adelante con este significado. Por consiguiente 'abrir' no significa algo así como 'ganar indirectamente a través de una conclusión' "[172]. Antes bien, el término y su correspondiente función, aluden a la inmediata comprensión del horizonte por el cual y desde el cual cobra pleno sentido la estructura ontológica del "ser a la mano", del "ser ante los ojos" y, por ende, de las modalidades cognoscitivas-existenciarias dentro de las cuales ellos hacen frente para el "ser en el mundo".

Pero esto nos coloca, al par, en óptima situación para esclarecer el problema del ser "*en sí*" de lo "a la mano" y con ello referirnos al proceso del Conocimiento que venimos bosquejando. En efecto, gracias a lo anterior, podemos ahora comprender claramente que para que en el cotidiano y regular "curarse de" el mundo circundante pueda hacer frente el útil "a la mano" en su ser "*en sí*", las *referencias* (y el "todo de referencias") en que se absorbe el "ver en torno", deben quedar atemáticas. Sólo en tanto que el *mundo* no se anuncie o destelle –valga decir, sólo en tanto no haya una ruptura del nexo de referebilidad del útil y no se produzca en cierto modo su "desmundanización"– puede permanecer el "ser a la mano" en su "no sorprender", "mantenerse en sí mismo" y hacer frente como eso que llamamos ser "*en sí*". Por ello dice Heidegger: "El *no-anunciarse* del mundo es la condición de posibilidad del *no salir* lo 'a la mano' de su '*no-sorprender*'. Y en ello se constituye la estructura fenoménica del ser-en-sí de este ente"[173]. Y agrega: "las expresiones privativas

---

169 El texto alemán reza: ,,Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, *aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen*." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 75; ed. esp. pág. 88). El subrayado es nuestro.

170 ,,In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 76; ed. esp. pág. 89).

171 ,,Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 76; ed. esp. pág. 89).

172 El texto de la traducción española se encuentra lamentablemente incompleto. El alemán reza como sigue: ,, ‚Erschließen' und ‚Erschlossenheit' werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten ‚aufschließen' –‚Aufgeschlossenheit'. ‚Erschließen' meint demnach nie so etwas wie ‚indirekt durch einen Schluß gewinnen'." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 75).

173 ,,Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 75; ed. esp. pág. 88).

como 'no-sorprender', 'no ser impertinente', 'no ser insistente', mientan un carácter fenoménico positivo del Ser de lo inmediatamente 'a la mano'. Estos 'no' (Un) aluden al carácter del 'mantenerse en sí' lo a la mano: aquello que tenemos a la vista cuando hablamos del 'ser en sí', pero que de un modo característico atribuimos 'inmediatamente' a lo 'ante los ojos' como aquello que es posible fijar temáticamente"[174].

Ahora, pues, ya sabemos a qué atenernos. Si acaso queremos seguir hablando de un "*ser en sí*" de lo "a la mano" podemos comprobar que este "ser en sí" lo constituye su carácter de "*mantenerse en sí*". Valga decir: su estado de *útil* "a la mano" con sus *referencias* atemáticas y perfectamente dispuestas a encajar dentro del "andar" que se cura del *mundo circundante* en la forma de un "usar", "manipular", etc. Si acaso semejante plexo de referencias quedase interrumpido –valga decir, si el horizonte de inserción de lo "a la mano" sufriera una "*desmundanización*"– aquel carácter de "*en sí*" se perdería y en lugar de lo "a la mano" surgiría entonces el aspecto "ante los ojos" de un ente "ante los ojos". En tal sentido –como se revela y testimonia claramente en esto– el carácter "*en sí*" de lo "*a la mano*" no puede, en forma alguna, ser atribuido a un "*ser ante los ojos*" en base del cual aquél hallare fundamento. Al contrario. Si un "fundamento" tienen los entes "*a la mano*" se ve ahora claramente que tal sólo puede ser el *mundo*. Es tal *mundo* –como horizonte del "curarse de" y por ende del Conocimiento– lo que ya, previamente, ha comprendido el Dasein como "*ser en el mundo*" que es para quien aquél yace *abierto* ante sí.

Era esto lo que importaba señalar primordialmente para los fines de nuestra investigación. Pues sólo partiendo de esta base es posible comprender el recto sentido ontológico que tiene el proceso cognoscitivo que ha sido diseñado. Mas justamente ahora –apenas ganada la base– se impone proseguir los análisis a fin de obtener una visión más clara y profunda de su compleja estructura.

§ 9 La Referencia como Estructura Ontológica y el Fenómeno del Conocimiento del Mundo

Mediante los exámenes verificados, sea dicho con todo rigor, apenas si hemos logrado aproximarnos a las primeras y más externas estructuras que exhibe el fenómeno del *mundo* en cuanto tal. Sin embargo, ya en estos primeros pasos se ha logrado señalar un factum cuya importancia es decisiva para los fines de nuestra investigación. En efecto, habiendo puesto de relieve la comprensión del *mundo* de que dispone el Dasein –por obra

---

[174] ,,Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 75; ed. esp. pág. 88).

de su propia constitución fundamental como "ser en el mundo"[175]– ha sido enunciado como un factum lo siguiente: que el *mundo* se halla *abierto* para él.

Ahora bien, si semejante factum se conjuga con el problema del Conocimiento, fácilmente podrá advertirse la importancia que ello tiene para la cabal interpretación de aquel fenómeno. En efecto: *Conocer* no será entonces el simple establecimiento de una relación entre un "sujeto" y un "objeto" –dos términos distintos y distantes entre sí– sino que, sobre la base anunciada, el Conocimiento debe interpretarse y comprenderse como un modo de conducirse existenciariamente el Dasein como el "ser en el mundo" que es. Mas, por el factum mismo que se ha puesto de relieve (valga decir, por cuanto el Dasein, como "ser en el mundo" que es, tiene ya una comprensión de sí mismo y del *mundo*) el Conocer no será ahora el ciego "salir" de sí un "sujeto" para tomar posesión o construir un "mundo" ajeno y exterior a él (tal como vagamente lo postulan las teorías "idealistas"), aunque tampoco, por igual razón, aquel fenómeno podrá ser ahora explicado (como lo insinúa el "realisimo") a la manera de una incitación que obrara un "mundo" en sí sobre un "sujeto" y gracias a la cual se formaría en el "interior" de este "sujeto" una "imagen" del "objeto". Al contrario, siendo el Dasein un "ser en el mundo", su Conocer, como modo fundado de aquel "ser"[176], debe ser concebido sólo como un modo de conducirse existenciario en el cual ya el *mundo* le es *abierto* al Dasein, y en el cual, por lo demás, este Dasein no tiene razón de abandonar su propia "esfera" para hacer posesión de un algo extraño a él mismo. Por el contrario, antes que concebir al *mundo* como algo extraño y ajeno al Dasein, toda interpretación que se ajuste al esquema propuesto debe considerar que semejante *mundo* es aquello "donde" (Worin) mora ya en cada caso el Dasein –perfectamente "familiarizado" con él gracias a su comprensión– y de lo cual dispone (por hallarse *abierto* en aquella comprensión) como de una instancia previa a todo posible Conocer. Si el Conocer, por su innegable trascendencia, se interpreta como un "salir" el Dasein hacia el mundo, cuestión es de ver que en semejante "ir" el Dasein no puede hacer sino "volver" al *mundo*. Constituyendo aquello "donde" el Dasein mora familiarizado, el *mundo* es aquel previo *horizonte* desde el cual, comprendiendo el Ser de los entes intramundanos, el Dasein instaura fácticamente la relación cognoscitiva que expresa y define su "curarse de" esos entes[177].

Pero mediante lo indicado apenas si ha sido ganada una primera caracterización –en rigor muy general y sin duda demasiado vaga– de las necesarias bases que requiere y reclama la exégesis del "*ser en el mundo*" como estructura fundamental del Conocimiento.

---

175 Cfr. esta investigación, Cap. I, § 2.

176 ,,Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins." (*S. u. Z.*, Nº 13, págs. 62, 63; ed. esp. pág. 74).

177 ,,Sie (die Welt) ist demnach etwas, ‚worin' das Dasein als Seiendes je schon *war*, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 76; ed. esp. pág. 89). El paréntesis explicativo es nuestro.

Apenas, por así decirlo, nos hemos acercado a la superficie exterior de las cuestiones que permiten divisar lo que sea el *mundo* y, por ende, el fenómeno del *Conocimiento* a él referido. Si como desiderátum de la investigación nos proponemos destacar más a fondo –y de una manera ontológica verdaderamente radical– la íntima complexión de aquella estructura que implica y define al *conocimiento del mundo*, se torna entonces necesario profundizar y al par esclarecer las cuestiones que, sólo por vía mostrativa, han sido señaladas en el curso de la descripción. Por ello (siguiendo en todo caso a Heidegger) hay necesidad de inquirir con mayor hondura en la estructura de lo que se ha llamado *referencia* y la cual se ha detectado, gracias a los previos análisis y descripciones, como una función constitutiva (ontológica) de los entes "*a la mano*" intramundanos. Mediante su acotamiento y clarificación no se busca sólo precisar con mayor hondura el Ser de tales entes, sino al par ver cómo el *mundo* –siendo la "condición de posibilidad" de toda función de *referencia* y hallándose integrado fácticamente por la totalidad de ellas– se encuentra *abierto* para el Dasein como "ser en el mundo" que es. Lo que ello significa en relación a la estructura del fenómeno del Conocimiento, así como la importancia que tiene para los fines perseguidos en nuestra investigación, son cuestiones que desde ahora pueden ser avizoradas y estimadas fácilmente.

Para llevar a cabo la tarea indicada se escoge como punto de partida –a la vez que como hilo conductor– el análisis ontológico de un útil en el cual nos sea posible detectar el fenómeno de la *referencia* de una manera expresa y, por así decirlo, "objetivada". Como tal, nada mejor que elegir ese útil que se llama "*señal*" (Zeichen), ya que en él la propia función de la *referencia* –su constitutivo "*para*", valga decir, su carácter de útil propiamente tal– es, a la vez, un "referir" o "señalar".

Pero aclaremos lo acabado de expresar. En efecto, al tomar como "ejemplo ilustrativo" o "caso ejemplar" el "*señalar*", con ello no se trata de identificar a este "*señalar*" (que es la "referencia" concreta y específica de un útil singular) con la función general que se ha llamado *referencia*. Si ambas cuestiones no se distinguieran se estaría confundiendo aquel "*señalar*" –que es, por así decirlo, una expresión *óntica* de la *referencia* o un "*referir*" óntico– con lo que es la *referencia*, en cuanto tal, como característica *ontológica* de todo y cualquier útil como útil. En tal sentido, no se trata simplemente de acotar el contenido esencial del "*señalar*" en cuanto tal, sino que, más bien, se trata de revelar la textura esencial del *referir* en cuanto tal, tomando como caso eidético ejemplar la función de "señalar" que tiene el útil llamado "señal" y en cuya función específica se ejemplifica, expresa y fácticamente, un "*referir a*". De igual modo que ese útil que es la "señal", hubiéramos podido tomar como exponente un martillo, un libro, una pluma, etc., pues lo que nos interesa destacar es el carácter *ontológico* del útil en cuanto tal. Si se elige como

ejemplo la "señal" es porque en ella este carácter ontológico –valga decir, el "*servir → para*" o *referencia*– es justamente un óntico "*referir a*"[178].

Pero lo anterior permite no sólo diferenciar al "*señalar*" del *referir* –quedando alejado el peligro de su posible confusión ontológica– sino, a la vez, permite acotar (aunque sea de una manera tosca y primaria) la verdadera función *ontológica* del *referir* como constituyente del útil en cuanto tal. Pues, en efecto, el *referir a* –valga decir, la verdadera estructura ontológica de cualquier útil– no es, como ahora puede verse, un mero "*señalar*" (que es, repetimos, la "referencia" concreta de ese útil llamado "señal") sino que, como estructura ontológica, el *referir* hace incluso posible la función del "*señalar*". En tal sentido, sólo por cuanto su estructura *ontológica* está constituida por la *referencia*, y su Ser consiste en "*ser referido a*", puede un útil concreto "*servir → para*"... *señalar*. "Por ende –dice Heidegger– la *referencia* misma, si es que ha de ser ontológicamente el fundamento de la *señal*, no puede concebirse a su vez como una *señal*. La *referencia* no es la determinación óntica de algo 'a la mano', si es que constituye el 'ser a la mano' mismo"[179].

Distinguidas como quedan ambas cuestiones –y, además, avizorado el panorama general de esta fundamentación ontológica que es posible extender no sólo al "*señalar*" sino a toda y cualquiera *referencia* específica, sea cual fuere su índole expresa– estamos ahora en óptima situación para formular una pregunta. En efecto, con las propias palabras de Heidegger, preguntamos: "¿En qué sentido la referencia es el 'supuesto' ontológico de lo 'a la mano', y hasta qué punto es, en cuanto tal fundamento ontológico, un fundamento constituyente de la mundanidad en general?"[180]. O formulada la misma cuestión en forma más directa y consecuente para nuestros fines: ¿Cómo es que el *mundo* es *abierto* para la comprensión del Dasein en estas *referencias*? ¿Qué significado tiene ello en relación con el fenómeno del Conocimiento?

---

178 No nos proponemos aquí, a pesar de haber elegido al "señalar" como ejemplo ilustrativo para analizar la *referencia*, hacer un estudio exhaustivo de sus modalidades, o profundizar en la manera cómo se lleva a cabo su óntico "*referir a*". Semejante análisis, efectuado en una forma magistral, puede hallarse en el parágrafo Nº 17 de *S. u. Z*. Nuestra única intención –y a ella ha de quedar reducida esta exégesis– se centra en diferenciar al "señalar" del *referir* propiamente tal, ya que de su posible confusión podría originarse una peligrosa Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος que afectaría los fines perseguidos por nuestra investigación.

A modo de complemento –y para tener una reiterada confirmación de la textura de su "*referir a*"– podríamos añadir que al "señalar" (como a cualquiera otra "*referencia*" específica) le es inherente (para llevarse a cabo) la existencia de una previa totalidad de útiles (o plexo de referencias) en el cual debe insertarse. Asimismo –y es cuestión que ya también sabemos– mediante su específica función "se vuelve el mundo circundante en cada caso accesible para el 'ver en torno' ". (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 17, pág. 82; ed. esp. pág. 96). Ambos caracteres confirman las notas esenciales de toda *referencia* en cuanto tal. Lo que nos interesa destacar, sin embargo, no son sus caracteres generales comunes, sino, al contrario, la diferencia ontológica que media entre la *referencia*, propiamente tal, y el "*señalar*" como "*referir*" concreto.

179 ,,Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden. Verweisung ist nicht die ontische Bestimmtheit eines Zuhandenen, wo sie doch Zuhandenheit selbst konstituiert." (*S. u. Z.*, Nº 17, pág. 83; ed. esp. pág. 97). Los subrayados de la traducción al español, como puede notarse, son nuestros.

180 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 17, pág. 83; ed. esp. pág. 97.

Para llegar a ver claro a este respecto –y elucidar uno de los principales objetivos que hemos venido persiguiendo a lo largo de todo este capítulo– se impone un renovado análisis ontológico de la *referencia* en cuanto tal y en relación a su carácter de estructura constitutiva de la *utilidad* de los entes "a la mano" como integrantes del horizonte inmediato del Conocimiento.

§ 10 El Mundo como "Condición de Posibilidad" de la Conformidad

Antes de lanzarnos resueltamente al análisis propuesto, hagamos una concisa y sistemática recapitulación de los resultados efectivamente conquistados. Ello nos servirá no sólo para ganar impulso, sino incluso para sedimentar y afianzar el terreno que ha de servir de base en todo lo que sigue.

En efecto, llamamos entes intramundanos a los que hacen frente al Dasein dentro del horizonte general del *mundo*. Los más inmediatos y cercanos de estos entes –aquellos que hacen frente al "curarse de" en sus formas elementales y primarias– son los entes "*a la mano*". En consecuencia, el Ser de estos entes –el "ser a la mano"– se halla, según esto, en cierta relación ontológica con el *mundo*. "El mundo –dice Heidegger al respecto– es aquello desde lo cual es 'a la mano' lo 'a la mano' "[181]. ¿Pero en qué sentido permite el *mundo*, en cuanto horizonte, que haga frente lo "a la mano" para el Dasein? ¿Qué significado ontológico tiene semejante "*permitir*"? Según el análisis hecho hasta aquí se revela lo siguiente: a lo que hace frente como ente "a la mano" dentro del *mundo* se le da libertad –permitiéndosele que haga frente en cuanto correlato o término de un "curarse de"– bajo la "forma de ser" de un *útil* (valga decir, como algo "*para*") en el "ver en torno curándose de".

Ello es posible por existir una previa *comprensión* del *mundo* y hallarse éste, en consecuencia, *abierto* para el Dasein. El *estado de abierto del mundo* es, en tal sentido, la "condición de posibilidad" que permite aquel "hacer frente" de los entes.

Ahora bien: la constitución de *útil* que exhiben los entes "*a la mano*" según se mostró[182], viene posibilitada por el plexo total de *referencias* que, de una manera total, desembocan en el *mundo*[183]. ¿Cómo es que el *mundo* puede, en base de estas *referencias*, dar libertad a los entes de la forma de ser de los útiles para que hagan frente como tales? ¿Qué quiere decir –preguntamos nuevamente– que la *utilidad* de ellos, y, por ende, su *referencia*, hagan mención y presupongan el *estado de abierto del mundo* como aquello

---

181 ,,Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 83; ed. esp. pág. 97).

182 Cfr. *supra*, § 8-A.

183 Cfr. *supra*, § 8-B.

desde y por lo cual –al dejarse en libertad– hacen frente en el Conocer? Se impone, pues, en forma urgente y reiterada, un análisis de la *referencia* como estructura constitutiva de la *utilidad* que distingue a los entes "a la mano" en cuanto tales.

Si sometemos a un examen cualquiera de los ejemplos que nos han servido para ilustrar lo que se ha llamado *referencia* –vgr. la "*empleabilidad*" de un útil que expresa el "señalar" de la señal, el "cortar" del cuchillo, el "martillar" del martillo– hallaremos que lo más peculiar de aquella estructura de *referencia*, en cuanto tal, es hallarse "*referida*" a algo, valga decir, a aquello "*para*" lo que ella –vgr. en nuestro ejemplo– resulta en general "empleable". Ahora bien, teniendo todo *útil*, como configuración ontológica, semejante estructura de "*ser referido a*", cuando el Dasein lo usa o emplea "*se ajusta*" o "*se conforma*" *con* él justamente *en* aquello para lo que lo usa –vgr. *con* el martillo *en* el "martillar", *con* el cuchillo *en* el "cortar", *con* la señal *en* el "señalar", etc.– siendo así que la *estructura de la referencia* (que constituye al *útil* en cuanto tal) se revela ahora como una verdadera *conformidad* (Bewandtnis) establecida entre el Dasein, que se cura del *útil*, y éste mismo en su carácter de "*ser referido a*". Por tal motivo Heidegger puede decir: "El carácter del Ser de lo 'a la mano' (que como ya sabemos lo constituía la *referencia*) es la *conformidad*. La *conformidad* implica: 'conformarse con' algo 'en' algo. La relación '*con*... *en*...' es lo que se indica con el término de *referencia*"[184].

Pero si mediante la anterior descripción hemos logrado un primer atisbo analítico –importante a todas luces para nuestros propósitos– no obstante debemos profundizar aún más en la recién ganada relación de la *conformidad* ya que así, indirectamente, iluminaremos al propio tiempo la constitución de la *referencia*. En tal sentido, como ahora sabemos que ambas cuestiones, por así decirlo, son la faz y contrafaz de una misma estructura, bien podemos afirmar que el "*en qué*" (Wobei) de la *conformidad* es aquello que

---

[184] ,,Der Seinscharater des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. Im Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des ‚mit... bei...' soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 84; ed. esp. pág. 98). El paréntesis explicativo y algunos de los subrayados del texto en español son nuestros.

La versión de Gaos resulta sumamente clara y traduce fielmente el pensamiento de Heidegger. No obstante, es indispensable advertir que en el texto alemán se hace presente un giro –expresado por el ,,*bewenden lassen*"– en el cual hay que distinguir, estrictamente, dos significados. En efecto, ,,*bewenden lassen*" (entendido ónticamente) significa tanto como "*conformarse*" en el sentido de "estar conforme con", "darse por satisfecho", "conformarse con lo conseguido". Pero en sentido estrictamente *ontológico* significa tanto como "*dejar conformar*" algo con algo, en la acepción de un ajuste, conformidad, acoplamiento, etc., y a tal respecto guarda una capital importancia para entender algunos de los problemas que de aquí se desprenden –en especial aquellos referentes al "dar libertad" a los entes– íntimamente conectados, a su vez, con las estructuras del "*dejar ser*" (sein lassen) y el "*permitir hacer frente*" (begegnen lassen), en las cuales se nota claramente la intervención del componente ,,*lassen*", también presente en la expresión ,,*bewenden lassen*". (A modo de simple indicación cfr. el Cap. VII, § 32 y sgs. de esta investigación). En vista de ello, y aun acogiendo sin reservas la traducción de Gaos, nos ha parecido conveniente advertir esta circunstancia a modo de referencia para el momento en que se aborden aquellos otros problemas mencionados. Para mantener diferenciados aquellos dos significados de la expresión ,,*bewenden lassen*", ella se traducirá por "*dejar conformar*" cuando se use en sentido *ontológico*, mientras que cuando posea un significado meramente *óntico* se vertirá por "*conformarse*". El término genérico de *conformidad* (Bewandtnis), tendrá en cada caso el sentido característico que se desprenda del contexto donde sea utilizado.

representa el "*para qué*" (Wozu) del "servir para", o, lo que es lo mismo, el "*para qué*" (Wofür) de la "empleabilidad" del ente, valga decir: el "*para eso*" (Dazu), formal y general, a que hace mención toda *referencia* en cuanto tal[185]. A tal respecto podemos decir ahora que cuando el Dasein se conforma *con* un útil –por ejemplo al hacer *uso* del martillo– aquello "*en qué*" se conforma es el "*para qué*" del "servir para" de aquel útil, esto es, *en* su "martillar". En tal sentido, el Dasein se conforma *con* el útil *en* su específica referencia de "*servir para*". Mas como de hecho acontece que esta específica referencia del "*servir para*" –vgr. el "martillar"– es, al propio tiempo, "*algo → para*", sucede que *con* ella puede conformarse el Dasein *en* aquello "*para*" lo que sirve. Por ejemplo, *con* el "martillar" se conforma el Dasein *en* la acción de "sujetar un techo", *con* el "sujetar un techo" *en* aquello para lo que sirve –vgr. "para proteger de la intemperie"– y *con* esto, a su vez, *para* guarecerse el propio Dasein de las inclemencias del tiempo, etc. En tal caso, al conformarse el Dasein inicialmente *con* el martillo, y eo ipso *en* el "martillar", al propio tiempo se ha ya conformado *con* y *en* todo aquello a que hace total *referencia* el martillo avistado por el "ver en torno" que se cura de usarlo. En tal sentido, el martillo es referido al "martillar", éste al "sujetar el techo", éste al "proteger contra la intemperie", éste refiere al mal tiempo reinante, a los cambios de la naturaleza, a las previsiones que sobre ello puedan tenerse, etc.

¿Pero que está revelando semejante descripción? Lo que ella revela no puede ser más claro, ni reiterar en forma más elocuente algo que ya sabíamos, aunque ahora presenta un matiz de enorme importancia para comprender a fondo una nueva cuestión que nos interesa subrayar. En efecto: ella está mostrando que la *conformidad* que se guarda con algo "a la mano" está diseñada siempre, y en forma previa, por una "*totalidad de conformidad*" (Bewandtnisganzheit) que, al igual de la llamada "*totalidad de referencias*", confiere su específico sentido al ente "a la mano" haciendo posible el surgimiento de la "*conformidad*" del caso. Así, por ejemplo, me "conformo con" el martillo "en" el martillar; "con" éste (y, por ende, con el propio martillo) "en" el fijar el techo; etc. Ahora bien, si prosiguiéramos fijando todos y cada uno de los posibles "*para qué*" (Wozu) "*en qué*" (Wobei) se verifica la *conformidad*, a la postre podríamos percatarnos de que el término final hacia el cual conducen todas las series de la *referencia* y de la *conformidad* se resuelve en un punto donde, al parecer, la "totalidad de conformidad" exhibe un "*para qué*" (Wozu) "*en qué*"

---

185 A lo largo de todo el parágrafo Nº 18 de *Sein und Zeit*, Heidegger emplea el juego terminológico de todos los matices acusados –W*obei*, *Wozu*, *Wofür*, *Dazu*– y otros a ellos combinados –*Umwillen*, *Worum-willen*, etc.– cuyo traslado a otro idioma crea no pocas dificultades, oscureciendo un tanto el propio pensamiento del autor. A pesar de este obstáculo, trataremos de reflejar, de la manera más literal que podamos, las sutiles combinaciones establecidas por el propio Heidegger. Para evitar anticipadamente una posible confusión, advirtamos que el término ,,*Wobei*" es traducido por Gaos utilizando un doble matiz. En efecto, ora es traducido por "*en qué*" ora es vertido con la significación de "*cabe qué*". (Cfr. vgr. Nº 69, a; pág. 354; ed. esp. pág. 407). También nosotros lo utilizaremos empleando estos dos matices.

(Wobei) ya no se guarda –estrictamente hablando– ninguna "conformidad", sea porque el ente a que se refiere (que es el Dasein) no tiene la "forma de ser" de los entes "a la mano", o porque, al ser distinto a ellos, su "*para qué*" (Wozu) no es ningún auténtico "*para qué*" (Dazu) en el sentido de un "*en qué*" (Wobei) de una "*conformidad*". Al contrario, este primario –y, en rigor, último– "*para qué*" ("Wozu"), al cual retroceden finalmente todas las series del guardar conformidad, es un "*por mor del que*" (Worum-willen), el cual concierne siempre al "ser" del Dasein[186]. Es, pues, el Dasein y su "ser" –a cuya constitución, como sabemos, es inherente la *mundanidad*– el que otorga sentido y confiere su posibilidad de ser "a la mano" a los entes que hacen frente como tales.

¿Qué está expresando ello desde un punto de vista óntico-ontológico? ¿Qué significado puede tener este hecho –por medio del cual se nos revela la fundamental importancia que tiene el Dasein en la función del "dejar conformar" y, con ello, del "dejar hacer frente" a los entes en su ser "a la mano"– para interpretar el sentido de la *conformidad*? Se impone un análisis óntico-ontológico de la función del "conformarse" (Bewendenlassen), ya que sólo ello será capaz de revelarnos cómo el Dasein otorga su sentido a los entes que hacen frente, dejándolos en libertad en su ser "a la mano", permitiendo así que surja y se establezca el nexo de la *conformidad*[187].

En un sentido óntico, "conformarse" significa "*dejar ser*" (Seinlassen) un determinado ente "a la mano" –tal *cómo* a la sazón es y *para* lo que es así– dentro de un fáctico "curarse de" enmarcado en una determinada situación[188]. Ejemplo de ello es vgr. lo que ocurre en el momento de apropiarme de un martillo y martillar con él. La acción de martillar con ese útil, aplicando su "*para qué*" de una manera inmediata y perfectamente apropiada, revela una *conformidad* verificada y actuante. ¿Pero qué significa ese "*dejar ser*" el martillo, en su ser "a la mano" y por ende en sus *referencias* cumplidas, desde un punto de vista *ontológico*? ¿Cómo interpretar, desde esta nueva perspectiva, aquel *óntico* "conformarse" que hemos descrito?

Ante todo –según se ha dicho– ello debe ser interpretado como el previo "dar libertad" (vorgängige Freigabe) a lo inmediatamente "a la mano". Pero este "*dejar* '*ser*' " los entes –advierte Heidegger, refiriéndose a la señalada situación del previo "*dar libertad*" a lo "a la mano"– "no quiere decir (interpretado ontológicamente) empezar por traer algo a su Ser, o producirlo, sino descubrir algo, en cada caso ya 'ente', en su 'ser a la mano' y permitir

---

[186] ,,Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre ‚Wozu' ist ein Worum-willen. Das ‚Um-willen' betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 84; ed. esp. pág. 99).

[187] Como se trata justamente de analizar el "*conformarse*" (Bewendenlassen) en su doble matiz (óntico-ontológico), ha de tenerse muy en cuenta la advertencia consignada al final de la observación Nº 184.

[188] ,,Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhandenes *so* und *so sein* lassen, *wie* es nunmehr ist und *damit* es *so* ist." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 84; ed. esp. pág. 99).

así que haga frente el ente de este Ser". Y añade a continuación: "Este 'apriorístico' 'dejar conformar' (entendido según la precedente descripción) es la condición de posibilidad para que haga frente lo 'a la mano', de tal suerte que el Dasein, en el andar óntico con los entes que así hacen frente, pueda 'conformarse', en un sentido óntico, con ellos"[189]. Dejando ser los entes –al darles libertad en su óntico "conformarse" con ellos– el Dasein permite que hagan frente (aparezcan) en el "curarse de" como aquello que son: como entes "a la mano". Pero el "dejar ser" los entes –tal como se manifiesta claramente en lo anterior– viene posibilitado y se realiza desde y por aquel previo "dejar conformar" ontológico instaurado a partir de un último "*para qué*" de la conformidad que, en rigor, no es un simple "*para qué*" (Wozu), sino, más bien, un "*por mor del que*" (Worum-willen) que concierne íntegramente al "ser" del Dasein. En tal sentido es semejante "dejar conformar" –distendido desde el "*por mor del que*"– el que funciona como auténtica "condición de posibilidad" para todo "conformarse" óntico. Es semejante ontológico "dejar conformar", como tal "condición de posibilidad", el que permite que los entes del caso hagan frente y se descubran, como correlatos de un "curarse de", en cuanto entes "a la mano" *con* los cuales el Dasein "se conforma" (o "no se conforma") ónticamente. Tal es lo que, a nuestro juicio, expresa Heidegger cuando dice: "El 'en cada caso ya haberse conformado' que da la libertad sobre el fondo de una conformidad, es un *pretérito apriorístico* que caracteriza la forma de ser misma del Dasein. El 'dejar conformar' ontológicamente comprendido es un previo dar libertad a los

---

189 Es tan ajustada y precisa la descripción heideggeriana, que hemos preferido transcribirla casi literalmente, introduciendo apenas algunos paréntesis explicativos. El texto alemán reza como sigue: ,,Vorgängige ‚sein' lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon ‚Seiendes' in seiner Zuhandenheit entdecken und so das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses ‚apriorische' Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daβ Zuhandenes begegnet, so daβ das Dasein, im ontischen Umgang mit so begegnendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 99).

Interpretado en el sentido señalado, y en contraste con el "conformarse" entendido en un sentido meramente *óntico* (donde necesariamente el Dasein se conforma con un ente determinado dentro de una situación fáctica, simplemente apropiándose de él, y dejándolo ser tal *cómo es* en relación a aquello *para* lo que es *así*), el "*dejar conformar*" (entendido ontológicamente) concierne al "*dar libertad*" a todo lo "a la mano" como "a la mano", bien sea que se realice aquel óntico "conformarse" (dejando ser al ente lo que es), bien sea que no se realice (como sucede, por ejemplo, cuando no dejamos ser al ente lo que es ni cómo es, sino que, al contrario, lo modificamos, lo transformamos, o incluso lo aniquilamos). En tal sentido, el *no-conformarse* óntico supone, sin embargo, un modo de previa *conformidad* ontológica, esto es: aquélla mediante la cual "no se deja ser" lo "a la mano" tal como es. Por cuanto todo conformarse *óntico* –sea cual fuere su sentido– supone la estructura formal del *ontológico* "dejar conformar", es justamente la estructura de este último la que nos interesa destacar para nuestros fines.

Justo es, sin embargo que, por razones de claridad, se trate de destacar la estructura ontológica de la *conformidad* a partir de un "conformarse" óntico positivo. Tal es el procedimiento utilizado por Heidegger y el mismo que se refleja en nuestra investigación.

La descripción del *no-conformarse* (óntico) tendría una enorme importancia para interpretar el rompimiento del nexo de la *conformidad* y estudiar, en consecuencia, la transformación de la estructura ontológica de lo "a *la mano*" en algo "*no a la mano*" e incluso "*ante los ojos*".

Por cuanto el nexo de *conformidad* –tal como se ha insinuado y se precisará aún más en lo que sigue– tiene su primario y último enraizamiento en una estructura *existenciaria* (Worum-willen), es cuestión de ver que todos estos procesos (como el aludido proceso del rompimiento de la *conformidad*) remiten, en última instancia, a fenómenos existenciarios. Todo ello se verá ampliamente confirmado al estudiar las raíces existenciarias del Conocimiento (Cap. V) y será ilustrado fenomenológicamente en el momento de estudiar la posibilidad de un Conocimiento *propio* (Cap. VI).

entes en punto a su 'ser a la mano' intracircunmundano. Es desde el 'en qué' del 'dejar conformar' desde donde se da libertad al 'con qué' de la conformidad. Al 'curarse de' le hace frente entonces tal 'con qué' como este algo 'a la mano'. En la medida en que en él se muestra un *ente*, es decir, en la medida en que es descubierto en su Ser, es en cada caso ya algo 'a la mano' circunmundano y justo no 'inmediatamente' sólo una materia cósmica 'ante los ojos' "[190].

Pero justamente mediante lo anterior se nos franquea la entrada hacia donde todo esto apunta. En efecto: ¿no se reitera con ello la pregunta acerca de la relación en que se hallan el "ser a la mano" y el *mundo* en cuanto tal?[191]. ¿No es acaso semejante *mundo* aquello que destella como horizonte desde el cual el Dasein instaura, en su "*por mor del que*", toda posible *conformidad* con los entes?

En efecto, si ahora tenemos en claro que la *conformidad* misma funciona como constituyente ontológico de lo "a la mano" –valga decir, como aquello que le otorga su "forma de ser" a los entes que así hacen frente– no es menos claro también que toda "*conformidad*" de un ente es descubierta, en cada caso, sobre el fondo u horizonte de una "totalidad de conformidad" previamente descubierta por el "ver en torno curándose de". Sólo en base de ella –al igual que lo que ocurría con la *referencia*– es posible "conformarse" con el ente del caso en su peculiar "*para qué*". Mas, siendo así, "en la conformidad descubierta, es decir, en lo 'a la mano' que hace frente, yace, según esto, predescubierta, lo que hemos llamado la 'mundiformidad' de lo 'a la mano' "[192]. En efecto, aquella totalidad predescubierta –y desde la cual se avizora toda y cualquier posible "conformidad"– alberga en sí una relación ontológica con el *mundo* en cuanto este *mundo* es aquello donde mora el Dasein como "ser en el mundo" que es. Es a partir de tal *mundo*, en cuanto horizonte familiar de su "curarse de", desde donde el Dasein instaura todo posible trato con los entes y es desde este "curarse de" el mundo –expresado inmediatamente en aquel "*por mor del que*" inicial y primario– de donde parten y se desarrollan todos los nexos de conformidad que tejen, por así decirlo, las relaciones de conformidad en que se insertan los entes "a la mano". Por tanto, es fácil entender ahora que Heidegger exprese lo siguiente: "El 'dejar conformar', que da libertad a los entes sobre el fondo de la totalidad de conformidad, tiene que haber abierto

---

190 ,,Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben. Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene. Sofern sich mit ihm überhaupt ein *Seiendes* zeigt, d. h. sofern es in seinem Sein entdeckt ist, ist es je schon umweltlich Zuhandenes und gerade nicht ‚zunächst' nur erst vorhandener ‚Weltstoff'." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. págs. 99, 100).

191 Cfr. el anterior parágrafo (§ 9).

192 ,,In entdeckter Bewandtnis, d. h., im begegnenden Zuhandenen, liegt demnach vorentdeckt, was wir die Weltmäβigkeit des Zuhandenen nannten." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100).

de alguna manera aquello mismo sobre el fondo de lo cual da libertad"[193]. Esto que así funciona –como "fondo" u "horizonte" desde el cual se permite o se deja que los entes hagan frente como algo "a la mano" con lo cual se conforma el Dasein– es el fenómeno del *mundo* en cuanto tal. Y la estructura de aquel horizonte, desde el cual se refiere el Dasein a los entes –dejándolos en libertad para ser lo que son– es lo que se ha llamado la *mundanidad* del *mundo*[194].

Pero si en tal forma hemos bosquejado –siguiendo fielmente el itinerario de la reflexión heideggeriana– la íntima relación ontológica que guarda la estructura del Ser de lo "a la mano" con el *mundo* y la *mundanidad*, hemos debido silenciar no obstante (buscando señalar los grandes rasgos antes que analizar los detalles) otra de las fundamentales cuestiones que habían sido planteadas, a saber: el modo o forma en que el *mundo*, como tal, es *abierto* para la comprensión del Dasein[195]. Sólo precisando esto –y puntualizando cómo es que semejante *estado de abierto del mundo* hace posible dejar en libertad el "ser a la mano" de los entes que hacen frente en el conformarse del Dasein con ellos– es posible, a la vez, esclarecer el significado que ello guarda en relación a la estructura ontológica del Conocimiento.

Reiteremos, pues, la pregunta: ¿Qué quiere decir que el *mundo*, como aquello "sobre el fondo de lo cual" se le da libertad a los entes intramundanos, tiene que ser *abierto* previamente para el Dasein?

§ 11 El Estado de Abierto del Mundo y el Conocimiento

Que el *mundo* sea y deba ser *abierto* para el Dasein es la expresión de un factum enraizado en la propia constitución ontológica de aquel ente. En efecto, al Dasein le es inherente –por la general "comprensión del Ser" de que dispone– *comprender* su propio "ser". En tal sentido, como "ser en el mundo" que es, el Dasein dispone ya, en cada caso, de una previa comprensión de este "ser en el mundo" y, por ende, del *mundo* mismo relativamente al cual siempre se conduce. Que el *mundo* sea *abierto* para el Dasein no significa otra cosa sino que, por el hecho de existir, el Dasein comprende previamente ese *mundo* cabe el cual mora y habita cotidianamente.

---

193 ,,Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muβ das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100).

194 *,,Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt.* Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 86; ed. esp. pág. 101).

195 Cfr. el parágrafo anterior (§ 9).

Pero no se trata simplemente de acusar un factum, sino de analizar y esclarecer (como fue anunciado en el anterior parágrafo) el modo o forma en que el *mundo*, como tal, es *abierto* para el Dasein. Y se trata, además, de fijar el significado que ello tiene para el fenómeno del Conocimiento. Estos dos objetivos diseñan el itinerario programático de las siguientes reflexiones.

Que el *mundo* yace previamente *abierto* para el Dasein lo muestra y testimonia incluso *ónticamente* el análisis de la *conformidad* que se ha verificado anteriormente. En efecto, de la descripción que se hizo del fáctico y positivo *conformarse* del Dasein con determinado útil –vgr. aquél que se realiza cuando se *usa* un martillo– se desprende claramente que para llevarse a cabo esto, y para que el Dasein se adueñe o apropie del martillo en cuanto ente "a la mano" *con* el cual realizar la labor de "martillar", es necesario suponer la existencia de una continua e ininterrumpida serie de referencias que, en cuanto tal, tiene que ser abierta previamente en una cierta comprensibilidad. En efecto, el *usar* el martillo, que expresa el fáctico conformarse del Dasein *con* él, en cuanto "*con qué*" (Womit) de la conformidad, supone que previamente el Dasein haya comprendido el "martillar" mismo en cuanto "*en qué*" (Wobei) de la conformidad. Pero esta acción –que expresa el conformarse con un previo "*para eso*" (Dazu)– remite, a su vez, a un previo "*para qué*" (Wozu, Um-zu), sólo en referencia al cual aquel "*para eso*" (Dazu) tiene sentido. Mas, incluso, todo "*para qué*" del conformarse cobra su final sentido en relación a un "*por mor del que*" (Worum-willen) del Dasein. ¿Pero qué es, en el fondo, semejante "*por mor del que*"? El "*por mor del que*" manifiesta y define un *designio* (Umwillen) del Dasein, que es la expresión de su propio y fáctico "*poder ser*" (Seinkönnen), valga decir, de aquellas posibilidades sobre las cuales proyecta su posible "ser en el mundo". Sólo en base de este "poder ser", "por mor del que" el propio Dasein existe, cobra sentido todo posible "*para qué*" (Wozu), desde él se diseña un "*para esto*" (Dazu) como posible "*en qué*" (Wobei) de una *conformidad*, y éste, a su vez, remite (por su propia estructura) a aquello "*con qué*" (Womit) se conforma el Dasein, permitiendo de este modo que el ente del caso haga frente como algo "a la mano"[196].

Pero si mediante lo anterior queda expresamente reiterada la estructura de la serie de la *conformidad* –y al propio tiempo se ha diseñado claramente el nexo de unión entre sus diversos términos– es no obstante necesario precisar con más detalles (afinando el énfasis

---

[196] ,,Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen. Dieses zeichnet ein Dazu vor, als mögliches Wobei eines Bewendenlassens, das strukturmäβig *mit* etwas bewenden läβt. Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, d. h. es läβt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 86; ed. esp. pág. 101).

de la descripción) cómo es que en todo ello se supone el previo *estado de abierto del mundo* en cuanto tal. Para alcanzar este objetivo –que supone el minucioso esclarecimiento de las últimas estructuras de aquella serie– hemos de proponernos analizar con más detalles aquel "*poder ser*" en el cual queda centrado el "*por mor del que*" desde el cual el Dasein diseña toda la serie de la *conformidad*. ¿Qué es, pues, aquel "poder ser", "por mor del que" el Dasein da libertad a lo "a la mano" como tal? El existir como "poder ser" no es, en forma alguna, una vacía posibilidad. El Dasein existe concretamente como "ser en el mundo". En tal sentido cuando el Dasein existe, y diseña el ámbito de sus posibilidades existenciales, existe siendo ya dentro de un mundo, vale decir, su "poder ser" es "poder ser en el mundo" y es desde este *mundo*, como aquello donde (Worin) él mora y habita, que el Dasein proyecta sus posibilidades[197]. A tal respecto, todo proyectar la existencia en cuanto "poder ser" debe suponer la previa apertura del *mundo* como ámbito de ese "poder ser" del "ser en el mundo". En tal forma se comprende ahora que cuando el Dasein deja hacer frente a algo "a la mano", "el 'conformarse' que da la libertad a los entes sobre el fondo de la totalidad de conformidad, tiene que haber abierto ya de alguna manera aquello mismo sobre el fondo de lo cual da la libertad"[198]. Esto sobre el fondo de lo cual se da la libertad a los entes –como horizonte de todo posible "poder ser"– es el fenómeno del mundo. "Y la estructura de aquello, sobre el fondo de lo cual se refiere el Dasein, es lo que constituye la *mundanidad* del mundo"[199]. Que el *mundo* sea previamente *abierto* para el Dasein –como aquel horizonte desde el cual se le da libertad a los entes intramundanos– no significa otra cosa sino que el Dasein ha comprendido previamente el *mundo* relativamente al cual se conduce siempre como "ser en el mundo" que es[200].

---

197 Notará el lector atento que el término ,,*Worin*" lo hemos traducido en este caso por "*donde*", aunque en oportunidades anteriores haya sido vertido por "*en qué*". Nos vemos obligados a emplear esta variación (que no altera sin embargo el sentido) para evitar la posible confusión que surgiría en relación al término ,,*Wobei*", traducido justamente por "*en qué*". En la traducción española de Gaos se confronta la misma dificultad, pues mientras ,,*Worin*" es traducido a veces por "*en qué*" (cfr. vgr. Nº 14, pág. 76; ed. al. pág. 65) en otras (vgr. en el contexto que comentamos del parágrafo Nº 18, pág. 101; ed. al. pág. 86) es traducido por "*aquello dentro de lo cual*". Para evitar toda posible confusión hemos optado por acompañar la traducción con la respectiva partícula en alemán. Esperamos que este sencillo procedimiento ayude a obviar parcialmente las dificultades y permita, al menos, una directa referencia a la terminología original.

198 ,,Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muβ das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100).

199 ,,Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 86; ed. esp. pág. 101).

200 Adviértase lo siguiente: si el *mundo* es aquello que permite *descubrir* los entes "a la mano" como tales, él mismo –como instancia posibilitadora– "no puede concebirse como un ente de esta 'descubierta' forma de ser" (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100). Como ingrediente del "ser en el mundo", el *mundo* es una realidad existenciaria y debe distinguirse de toda posible realidad categorial. En cuanto ingrediente existenciario, el *mundo* –rigurosamente hablando– no puede esencialmente ser *descubierto*; al contrario, como ingrediente del Dasein, es siempre ya *abierto*. "Descubiertos" como tales sólo pueden ser los entes que no son del estilo del Dasein, justamente porque el *mundo*, en cuanto tal, yace siempre previamente *abierto* para aquél y es instancia posibilitadora de todo proceso de "descubrimiento".

Pero esta *comprensión del mundo* que tiene y sostiene el Dasein como "ser en el mundo" que es –y la cual expresa la "familiaridad" del Dasein con el mundo (Weltvertrautheit)– ha sido reseñada en nuestra investigación, por así decirlo, en su aspecto meramente *óntico*, esto es, como aquella estructura existencial del Dasein que diseña el perfil de su existir cotidiano y rige en el establecimiento de los nexos de conformidad mediante los cuales se desarrolla su trato con los entes "a la mano". Pero, sin duda, aquel propio factum, enraizado profundamente en la propia constitución del Dasein, debe tener un fundamental y decisivo significado *ontológico*. En tal sentido, y de acuerdo con el designio programado al comienzo de esta investigación[201], no puede ella contentarse simplemente con consignar aquel factum y reseñarlo en su faz meramente óntica o preontológica, sino que, antes bien, debe intentar poner de relieve su estricto significado *ontológico* a fin de acotar plenamente la función de la *mundanidad* del mundo como ingrediente ontológico-existenciario del "ser" del Dasein y fijar, en consecuencia, su fundamental importancia en el establecimiento de la relación cognoscitiva. ¿Qué significa, pues, desde un punto de vista estrictamente *ontológico* (y por ende existenciario) aquella *comprensión del mundo* como centro de referibilidad del Dasein? ¿Qué está expresando, en relación a su "ser", el factum de que el *mundo* le sea previamente *abierto*? Para acotar ese significado –como lo expresa Heidegger– se debe ante todo clarificar aún mas, precisando su sentido ontológico, aquel plexo del "*referirse*" (Sichverweisen) del Dasein. Es justamente este designio lo que se intenta realizar en las siguientes reflexiones.

Por cuanto la constitución fundamental del Dasein es la de "ser en el mundo", y como ente se halla él caracterizado por disponer de una comprensión de su propio "ser", este *comprender* inherente al Dasein mantiene las señaladas relaciones de *conformidad* –que constituyen al *mundo*– en un previo *estado de abierto*. Desde este previo *estado de abierto* que ofrece el *mundo* –en cuanto es aquello "donde" (Worin) habita el Dasein y con lo cual se halla íntimamente familiarizado– se mueve y desarrolla el *referirse* del Dasein en sus modalidades ya descritas. Todas ellas, si se entiende a fondo su función más específica y (por así decirlo) su carácter propiamente *ontológico*, tienen el sentido de un "*signi-ficar*" (Be-deuten)[202]. En efecto, a partir de la previa comprensión del "por mor del que"

---

201 Cfr. *supra*, § 7.

202 Adviértase que el original alemán, así como la traducción española, se cuidan de separar en sus componentes la palabra ,,Bedeuten " (significar), mediante un guión que se introduce entre las sílabas. Por ello se escribe "*signi-ficar*" (Be-deuten). Semejante cuestión está indicando que el sentido de este término no es, sin más, el usual y corriente de "*significar*". Si semejante término conservase su sentido usual existiría el peligro –expresamente señalado por Heidegger– de disolver el *mundo* en una suma de *signos*, acercándose con ello la interpretación del fenómeno del *mundo* a una doctrina de cariz y dirección nominalista. Sin embargo nada es más lejano a los propósitos de Heidegger que suscribir semejante dirección doctrinaria. Por todo ello el término ,,*Be-deuten*" –y posteriormente el de *Bedeutsamkeit*"– deben ser entendidos con el sentido de una "*indicación a*", de una "*referencia a*".

(Worum-willen), el Dasein *signi-fica* –valga decir, "se refiere"– a sí mismo y se da a comprender originalmente su posible ser y "poder ser" respecto a su "ser en el mundo" en la forma de un *pro-yecto* (Entwurf). Pero aquel proyectado "poder ser" –que es la expresión del comprendido "por mor del que"– a su vez *signi-fica* (esto es: "refiere a", "indica a", "envía a") un "para" (Wozu, Um-zu); éste, por su parte, a un "para esto" (Dazu), ello a un "en qué" (Wobei), y finalmente, éste remite o *signi-fica* a un "con qué" (Womit) como aquello con lo que se guarda la conformidad del caso.

Ahora bien, tal como se desprende de lo anterior, el contexto de relaciones de este *signi-ficar* que ejercita y verifica el Dasein no es otra cosa que la reseñada totalidad de *conformidad* puesta anteriormente de relieve. Si ahora el "conformarse" se resume y define mediante este *signi-ficar* del Dasein es porque justamente este *signi-ficar* constituye el verdadero y primigenio sentido *ontológico* de aquel "conformarse"[203]. En tal sentido, el todo de relaciones de este *signi-ficar* es la expresión *ontológica* de la estructura del *mundo*, valga decir, la *mundanidad*. En su totalidad estructural, el todo de relaciones de aquel *signi-ficar* es designado por Heidegger con el término de "*significatividad*" (Bedeutsamkeit) y, en cuanto tal, ella constituye eo ipso la *mundanidad* del *mundo*. La *mundanidad* del *mundo* –como se nota ahora claramente– no es algo que le pertenezca al "mundo" como una propiedad categorial. Antes bien, la *mundanidad*, en cuanto *significatividad*, está enraizada en el propio Dasein y es, por así decirlo, la expresión existenciaria de su comprensor "ser en el mundo".

Ahora bien, es semejante *significatividad* abierta, en cuanto estructura existenciaria del Dasein, la que hace posible –como ya sabemos– el descubrimiento de una totalidad de conformidad y con ello permite que hagan frente los entes "a la mano", como tales, para el Dasein[204]. ¿Pero qué está diciendo ello en relación al fenómeno del Conocimiento? Lo que ello dice, reitera expresamente la intelección fundamental de la cual hemos partido. En efecto, la mundanidad del mundo –en cuanto significatividad, valga decir, como horizonte desde el cual se avista todo posible ente– no es algo aislado, ajeno o independiente del Dasein. No tiene ella, por así decirlo, la estructura de un "objeto", opuesto y frontero al "sujeto", sino, antes bien, es aquel horizonte que se constituye y despliega a partir del propio pro-yectar el Dasein sus posibilidades existenciarias en cuanto "poder ser" y el cual, en lugar de ser o tener la forma de un "objeto", es y funciona como la condición de

---

[203] ,,Diese Bezüge –dice Heidegger– sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, *sie sind*, *was sie sind*, *als dieses Be-deuten*, *darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt*." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 87; ed. esp. pág. 102). El subrayado es nuestro.

[204] ,,Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandtnisganzheit." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 87; ed. esp. pág. 102).

posibilidad de toda posible patencia y descubrimiento de los entes que hacen frente al Dasein. La significatividad o mundanidad del mundo –como aquello que yace previamente abierto a todo posible descubrimiento cognoscitivo– es algo que se funda en el propio comprenderse el Dasein a sí mismo, aunque semejante *comprensión* tampoco miente algo así como la aislada comprensión que de sí tenga un "sujeto" sin mundo. Por el contrario, la mundanidad es la expresión fenómenica de la constitución originalmente total del Dasein –de su "ser en el mundo"– y en cuanto manifestación de un "por mor del que" enraizado en el propio Dasein ella es y constituye el originario y total pro-yecto de las posibilidades del Dasein en tanto éste se comprende como "ser en el mundo" y en función de éste traza o diseña el horizonte de las *signi-ficaciones* en que aparecen los entes intramundanos[205]. El Conocimiento es una actividad existenciaria del Dasein que se verifica –como modo fundado del "ser en el mundo"– mediante la descrita forma del *signi-ficar*. El tejido de las múltiples *signi-ficaciones* en que se manifiesta el Conocimiento no es, sin embargo, el simple producto de un "*commercium*" creado *ab initio* por un "sujeto" con el "mundo", ni surge tampoco por la acción de un "mundo" sobre un "sujeto". Por el contrario, como modo del Dasein fundado en el "ser en el mundo", en toda *signi-ficación* cognoscitiva se trasluce la indisoluble unidad del Dasein y el mundo como ingredientes indiscernibles de una misma estructura. "A la mismidad del Dasein es inherente el mundo; éste es esencialmente referido al Dasein"[206]. Ello quiere decir que, en cuanto el Dasein "*es*", por el mismo factum de "ser", se ha referido ya en cada caso a un *mundo* previamente *abierto* por y para sí mismo en su *mundanidad*. Todo Conocimiento –como modo fundado de aquel "ser"– supone ya la comparecencia de esa *mundanidad* del *mundo* como un horizonte previo y de antemano abierto para el Dasein cognoscente. Desde esta *mundanidad* –en cuanto abierta *significatividad* del mundo– al Dasein le es dado descubrir, como se ha dicho, una totalidad de conformidad y desde ella avista –permitiendo que hagan frente– los entes intramundanos del caso en su correspondiente "forma de ser". Es justamente la *modificación* de aquel horizonte –valga decir, la modulación o transformación que es susceptible de recibir la *mundanidad* y que implica una cierta "desmundanización" del respectivo *mundo*– la que, en cuanto tal, posibilita el surgimiento de las ricas y complejas variantes y modificaciones cognoscitivas que anteriormente han sido reseñadas en relación a los entes "a la mano" y "ante los ojos". Pero al igual que en relación a esos entes, también lo anterior vale y se aplica en el caso del "conocimiento" del Dasein ajeno, ya que a partir de la *mundanidad* del *mundo* se da libertad no sólo a aquéllos entes –como entes que hacen frente intramundamente– sino también a

---

205 Cfr. *V*. *W*. *d*. *G*., II, pág. 34 y sgs.; ed. esp. pág. 106 y sgs.

206 ,,Zu*r* Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen." (*V*. *W*. *d*. *G*., II, pág. 35; ed. esp. pág. 107).

los otros Dasein que habitan, pueblan y conviven con el propio Dasein en el mundo en que mora y trabaja.

Es fácil sospechar, sin embargo, que semejante modalidad del Conocimiento –por referirse justo a un Dasein y no simplemente a un ente "a la mano" o "ante los ojos"– merece un análisis especial dentro de nuestra investigación.

CAPÍTULO IV

EL "QUIÉN" DEL DASEIN COMO "SUJETO" ("YO") DEL CONOCIMIENTO

§ 12 Determinación Existenciaria del "Sujeto" ("Yo") del Conocimiento

Entre las cuestiones indicadas en relación a la estructura existenciaria fundamental del "ser en el mundo", quedó señalada como una de las primordiales el estudio y la investigación acerca del "*quién*" del Dasein[207]. O dicho en otra forma: acerca de "*quién*" es el que en la cotidianidad es el Dasein.

Como estudio sobre el "sujeto" de la cotidianidad, la investigación de semejante cuestión tiene especial importancia para una *Ontologia del Conocimiento*, no sólo porque ella permite dilucidar aún más precisamente la estructura fundamental del "ser en el mundo", sino porque incide básicamente sobre lo que en las tradicionales explicaciones acerca del problema del Conocimiento se encuentra incluido en el estudio del "Yo". Y aunque, ciertamente, por razones no incidentales, sino fundamentales, el presente intento se separe y diferencie radicalmente en su planteamiento de todas las tradicionales explicaciones y "teorías" que hasta ahora se habían ensayado para interpretar el fenómeno del Conocimiento, bien haremos, sin embargo, en indagar a través del estudio de semejante problema no solamente las razones y principios que permiten diferenciar nuestro intento de los anteriores, sino que al par hacen posible destacar una serie de cuestiones que tienen un interés verdaderamente fundamental para lograr una nueva y originaria intelección acerca del problema del Conocimiento. En tal sentido, el solo hecho de que el presunto "sujeto" del Conocimiento sea un "*quién*" –y no una simple "sustancia" determinada o determinable por un "*qué*" de índole categorial– es preludio de que se trata primordialmente de impulsar la

---

207 Cfr. Cap. I, § 3, de esta investigación.

investigación hacia un terreno fundamentalmente existenciario. Y, asimismo, el hecho de pertenecer ese "*quién*" a un Dasein, indica eo ipso que el término "sujeto" debe interpretarse y concebirse en forma radicalmente diversa a la tradicional. El "*quién*" del Dasein –como ya se sabe– no alude ni puede ser pertenencia de un "sujeto" ajeno y frontero al "objeto". El "*quién*" del Dasein es la expresión de un ente cuya fundamental forma de ser es la del "ser en el mundo".

¿Pero "*quién*" es el Dasein? La cuestión acerca de "*quién*" es ese ente que llamamos Dasein –y cuya manera de ser fundamental es la del "ser en el mundo"– parece haber ya quedado contestada cuando anteriormente se dijo que el Dasein era un ente que, en cada caso, soy yo mismo y cuyo "ser" es, en cada caso, el "mío"[208]. El "*quién*" del Dasein –según esto– parecería poderse indicar con el "yo mismo", el "sujeto", el "sí mismo"... que en cada caso soy "yo". Semejante respuesta, como fácilmente se nota, señala una caracterización *ontológica*, y, al par, contiene una indicación *óntica*. El "*quién*", ontológicamente hablando, parecería ser el "*sujeto*", y ónticamente este "sujeto" parecería ser "*yo*" –"yo mismo"– y no "*otro*". ¿Pero son suficientemente fundadas estas caracterizaciones y es lo "comprensible de suyo" que albergan tan firme y claro como parece a primera vista? ¿Permiten ellas plantear *existenciariamente* la cuestión del "*Yo*", esto es, la cuestión del "*quién*" del Dasein? Diversas razones hay para creer lo contrario.

En efecto, al responderse que el "*quién*" –valga decir, el Dasein– soy "yo mismo", el "sujeto", el "sí mismo", con esto se está interpretando el "*quién*" como algo que se mantiene *idéntico* a través del *cambio* de las vivencias, refiriéndose (en su carácter de "sí mismo") a una especie de polo *sustantivo* que permanece inalterable y fijo a pesar de las múltiples alteraciones, cambios y variaciones que pueden sufrir las vivencias *accidentales*. Sea expresa, o inexpresamente, en semejante estilo de determinación se adivina la concepción del "Yo" como *sustancialidad*, y, con ello, el Dasein (y por ende su "*quién*") son concebidos como realidades cuya "forma de ser" sería idéntica a la de los entes "ante los ojos". Pero el "ser ante los ojos" –como ya sabemos– es la forma de ser de aquellos entes que no tienen estilo de Dasein[209].

Al par de los peligros que para la determinación del "*quién*" representa el anterior punto de partida –que tal como se nota por lo dicho resulta inadecuado– no menores riesgos ofrece el intento de desarrollar la investigación partiendo desde el "dato" –*ónticamente*, al parecer, tan comprensible de suyo– de que el Dasein "*soy yo*" en cada caso. Pues semejante "dato" –como dice Heidegger– "no debe inducir a la errada opinión de que con ello esté inequívocamente trazado el camino de una exégesis *ontológica* de lo así dado"[210].

---

208 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 9, así como esta investigación Cap. I, § 2.
209 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 25, pág. 115; ed. esp. pág. 133.
210 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 25, pág. 115; ed. esp. pág. 133. (El subrayado es nuestro).

¿Mas qué se insinúa con esto? ¿Acaso que semejante "dato" del "*yo soy*" –al parecer tan evidente y comprensible de suyo a partir de Descartes– lo estamos haciendo ahora objeto de la duda y desconfiamos incluso de él para iniciar la investigación? Ha de entenderse que no se duda del "*yo soy*" (puesto que ello representaría un ingenuo nihilismo) sino que mediante lo anterior se expresa que, al menos por ciertos indicios que pueden colegirse de una desprejuiciada visión de las cosas mismas, resulta al parecer dudoso si el contenido *óntico* de la expresión "*yo soy*" reproduce adecuadamente el contenido fenoménico de la existencia cotidiana del Dasein[211]. ¿Pues no podría ser, al contrario, "que el 'quién' del Dasein cotidiano *no* fuese, justamente, en cada caso yo mismo"?[212]. En este caso, si la expresión "yo soy" no reprodujera con su contenido *óntico* el contenido fenoménico de le existencia cotidiana, la exégesis *ontológica* que se apoyara en él resultaría errada en sus comienzos mismos.

Pero apuntemos, incluso, un peligro más. En efecto: partir del "yo soy" significa escoger como camino de la investigación aquel que va hacia ese "Yo" por la vía de la simple, formal y refleja percepción de este "Yo"; valga decir, aquel que siguen en su instauración y desarrollo no sólo las tradicionales investigaciones sobre este campo, sino incluso la muy acreditada y novísima Fenomenología formal de la conciencia. Ahora bien: ¿no es evidente que este camino conduce a "seguros" resultados? Sin duda que ello es evidente. Pero ya en base de lo dicho anteriormente –y de las dificultades señaladas– es necesario que, al menos dentro del presente estadio de la analítica existenciaria, se suscite la cuestión de si dicho modo de darse el "Yo" –como residuo de la epojé trascendental– abre al Dasein en el concreto contenido de su cotidianidad, y si, en general, mediante aquel procedimiento es posible decir que el Dasein se abre y se ofrece en su auténtico "ser"[213]. ¿Es acaso este "ser"

---

211 Justamente a partir de semejante planteamiento –que se desarrolla brevemente en lo que sigue– puede notarse la radical diferencia (y el progreso ontológico) que media entre Descartes y Heidegger en relación a la cuestión del "Yo". Así como los parágrafos núms. 19, 20 y 21 de *Sein und Zeit* están dedicados a una confrontación del análisis de la *mundanidad* con la exégesis del "*mundo*" en Descartes, esta parte del Tratado (parágrafos núms. 25, 26 y 27) es como una suerte de preparación para la confrontación del problema del "*Yo*". A este respecto es de anotar que, con las naturales variaciones, el tipo de crítica *ontológica* se repite idénticamente en ambos casos. Con el fin de que se vea ello claramente es justo observar que la crítica heideggeriana al concepto cartesiano de la *extensio* –como "*sustancialidad*" de la *res corporea*– estriba en acusar la ambigüedad de semejante término "al definir la sustancia por medio de un ente sustancial". Ya que "lo mentado es la sustancialidad, pero se la comprende partiendo de una propiedad óntica de la sustancia". De lo cual resulta que "lo ontológico es suplantado por lo óntico y el término *substantia* tan pronto funciona con una significación ontológica como con una significación óntica, aunque las más de las veces con una vagarosa significación óntico-ontológica". (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 20, pág. 94; ed. esp. pág. 110). Las semejanzas de este planteamiento crítico con el modo de desarrollar la crítica a la concepción del "Yo" obtenido mediante el clásico procedimiento cartesiano serán manifiestamente notables. El propósito de Heidegger no residirá sólo en hacer ver la confusión señalada, sino, incluso, en patentizar que el "dato" *óntico* mismo resulta ya encubierto. Lo cual es aún más grave para la determinación *ontológica* del "Yo" ("quién") a partir de él.

212 ,,Es könnte sein, daβ das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin." (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 115; ed. esp. pág. 133).

213 ,,Im vorliegenden Zusammenhang einer existenzialen Analytik des faktischen Daseins erhebt sich die Frage, ob die genannte Weise der Gebung des Ich das Dasein in seiner Alltäglichkeit erschlieβt, wenn sie es überhaupt erschlieβt." (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 115; ed. esp. pág. 134).

la "conciencia"? ¿Puede todo el contenido existenciario refundirse y absorberse en la pálida realidad epojeizada de un "Yo" trascendental? Incluso suponiendo que ello fuera cierto: ¿puede la "conciencia" responder de la Existencia? ¿Es acaso ella su verdadero "fundamento"? ¿O debe empezarse por sospechar todo lo contrario? Teniendo como horizonte este problema, Heidegger pregunta: "Es de suyo comprensible *a priori* que el acceso al Dasein haya de ser una simple reflexión perceptiva sobre el 'Yo' de los actos? ¿Y si esta forma de 'darse a sí mismo' el Dasein fuese una tentación peligrosa, y encima una tentación fundada en el 'ser' mismo del Dasein?"[214]. Y añade con extrema perspicacia: "Quizás el Dasein, en el hablar inmediato de sí mismo, diga siempre 'yo soy', pero a la postre lo diga más alto que nunca justo cuando *no* es este ente. ¿Y si acaso la estructura del Dasein, consistente en ser éste en cada caso mío, fuese el fundamento de que el Dasein *no sea él mismo* inmediata y regularmente? ¿Y si la analítica existenciaria, partiendo del dato del 'Yo' arriba mencionado, hiciese caer en la trampa, por así decirlo, al Dasein mismo y a una fácil autointerpretación de sí? ¿Y si resultase que queda fundamentalmente indeterminado el horizonte ontológico de la determinación de lo accesible en el simple darse?"[215].

Semejantes cuestiones nos deben llenar de cautela. Hay *datos* positivos –que podemos cosechar con sólo atender a los rasgos existenciarios que hasta ahora se han destacado mediante el trabajo analítico de la exégesis del *mundo*– los cuales nos indican que resulta prohibido partir del "dato" formal del "Yo", obtenido mediante la simple reflexión perceptiva, para determinar el "*quién*" del Dasein. Tal vez ónticamente sea posible –y hasta justo– decir de este ente que soy "Yo"; mas el "Yo" aquí aludido sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional índice formal de algo que quizás se desemboce como su "contrario" dentro del orden de fenómenos relativos al propio "ser" del Dasein. En semejante situación el "*no-yo*" no aludiría a un ente privado del "*ser yo*", sino que mentaría un determinado modo de ser del "Yo" mismo, como es, por ejemplo, la "pérdida del sí mismo"[216]. Pero antes de llegar a ver concretamente esto –colocado aquí a la manera de una simple advertencia cuya finalidad no es otra sino justamente la de llamar la atención acerca de los peligros que rodean este campo– debemos limitarnos a perfilar los datos *positivos* que afianzan la creencia de que la búsqueda y determinación del "*quién*" debe iniciarse desde

---

214 ,,Ist es denn a priori selbstverständlich, daβ der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muβ? Wenn diese Art der ‚Selbstgebung' des Daseins für die existenziale Analytik eine Verführung wäre und zwar eine solche, die im Sein des Daseins selbst gründet"? (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 115; ed. esp. pág. 134).

215 Cfr. *S. u. Z.*, *ibidem*.

216 ,,Das ‚Ich' darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein ‚Gegenteil' enthüllt. Dabei besagt dann ‚Nicht-ich' keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der 'Ichheit' entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des ‚Ich' selbst, z. B. die Selbstverlorenheit." (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 116; ed. esp. pág. 134).

otro punto que no sea el simple y formal comienzo que brinda la reflexión perceptiva del "Yo", y que parece atestiguar la determinación de éste como siendo en cada caso "mío".

En efecto, partiendo de esta base –esto es, de considerar al "Yo", tal como se me da en una reflexión perceptiva, como atestiguador de que "*soy yo*" quien "soy" en cada caso el Dasein, y que, por tanto, ese Dasein es "*mío*"– para lograr su determinación más original puedo perfectamente prescindir del *mundo* y de la existencia de los otros "Yo" que no son el mío. Valga decir: puedo encerrarme en la concepción de un "sujeto" sin mundo y de un solipsismo casi perfecto. Mas esto choca abiertamente en contra de los rasgos revelados en la determinación de la estructura fundamental del "ser en el mundo". Efectivamente, en tanto que el Dasein es un "ser en el mundo" resulta imposible considerar que su "ser" pueda adscribirse a un "sujeto" sin mundo, o que, en general, pueda darse un "Yo" aislado de los otros "Yo". En tanto que caracterizado por su "ser en el mundo", la investigación del Dasein –y la del "*quién*" de este Dasein– debe partir de considerar a ese ente sin posible abstracción del *mundo* en que existe; y, a la vez, si dentro de tal *mundo* coexisten y conviven con el Dasein los otros "Yo", este hecho fenoménico hace necesario no sólo el esclarecimiento ontológico de lo así dado sino, fundamentalmente, la exégesis de la estructura existenciaria del propio Dasein quien posibilita aquel fenómeno.

La interpretación o exégesis ontológica de semejante estructura es aquí de especial importancia. Pues así como en el caso de los entes intramundanos –"a la mano" y "ante los ojos"– su aparente y comprensible "ser en sí" *óntico* conduce a la falsa creencia de que su correspondiente estructura *ontológica* es algo también perfectamente "comprensible de suyo" –pasándose por alto el fenómeno del *mundo* y confundiéndose la *mundanidad* con la *extensio* (todo lo cual trae como consecuencia la más grave oscuridad en materia ontológica)– también con el perfil *ontico* del "Yo" (dado en la simple reflexión solipsista y atestiguado por los "datos" de que el "Yo" soy "*yo mismo*" y de que su "ser" es en cada caso el "*mío*") acontece una peligrosa aberración *ontológica* que reporta nefastos resultados para su verdadera interpretación en tal sentido. Aberración que no sólo implica una falsedad por cuanto mediante ella se confunde lo *ontológico* con lo *óntico*, sino porque, encima, esto mismo *óntico* resulta falseado y encubierto por los "datos" otorgados en aquella reflexión solipsista. En tal sentido la investigación acerca del "Yo" –valga decir, acerca del "*quién*" del Dasein– no debe partir simplemente de considerar de una manera formal que el Dasein sea un ente que en cada caso soy "*yo mismo*" –o que el "ser" del Dasein sea meramente el "*mío*" por ser "yo" ese Dasein– sino que debe comprender (apoyándose en la desprejuiciada descripción que le brindan los datos del "ser en el mundo") que aquel "*mismo*" –que soy yo– puede alterarse, modificarse, o incluso no ser "*sí mismo*"... en tanto que el Dasein existe necesariamente *con* "otros" y con ellos convive y coexiste como el "ser en el mundo" que

fundamentalmente "es". Asimismo, en lo que se refiere a la determinación del Dasein en tanto "*mío*", debe la investigación ser capaz de comprender que semejante determinación le conviene a mi "Yo" no por simple obra de una reflexión solipsista –apoyada en el reducto de una "conciencia" que se fundamentaría *ontológicamente* a sí misma– sino por el factum, primigenio e imborrable, de que la *esencia* del Dasein se funda en su *Existencia*.

Dicho esto en otros términos significa que la respuesta analítica-existenciaria a la cuestión del "*quién*" del Dasein debe basarse y guiarse no tanto por los índices formales de la constitución del Dasein –los cuales dicen que el Dasein es un ente que en cada caso soy "*yo mismo*", y que el "ser" de este ente es en cada caso el "*mío*"– sino por aquel factum en el cual se expresa que la "esencia" (,,Essenz") del Dasein se funda o radica en su Existencia[217]. Ahora bien, "*si el 'Yo' es una determinación esencial del Dasein*, *tiene que hacerse de él una exégesis existenciarial*"[218].

Esta exégesis existenciaria –orientada a determinar el "*quién*" del Dasein– sólo puede realizarse en la mostración fenoménica del modo de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el Dasein como "ser en el mundo", es decir, existiendo en comercio con ese *mundo*, con los *otros* "*Yo*", y *consigo mismo*. "Si sólo *existiendo* es el Dasein en cada caso su

---

[217] Tal enunciado –a primera vista sorprendente– lo expresa Heidegger con toda claridad. En efecto, al preguntarse si la respuesta analítica-existenciaria a la cuestión del "*quién*" del Dasein carece de hilo conductor, asienta taxativamente: ,,Keineswegs. Allerdings fungiert als solcher von den oben (Nº 9 u. 12) gegebenen formalen Anzeigen der Seinsverfassung des Daseins nicht so sehr die bisher besprochene, als vielmehr die, wonäch die ‚Essenz' des Daseins in seiner Existenz gründet." (*S. u. Z.*, Nº 25, págs. 116, 117; ed. esp. pág. 135).

Este enunciado –sin duda sorprendente– merece que nos detengamos en él y advirtamos algunas cuestiones sumamente importantes para evitar posibles equívocos. En efecto, que Heidegger rechace los llamados "índices formales" de la constitución del Dasein como bases para la determinación del "*quién*" de este ente, no significa que ellos carezcan de importancia. Si ello fuera así no se entendería entonces por qué anteriormente (Cap. I, § 2, de esta investigación) fueron destacados al modo de rasgos básicos de este Dasein. Bien comprendido el problema, se trata de lo siguiente: semejantes índices o características –que ciertamente expresan rasgos básicos, aunque "formales" del Dasein– podrían no obstante ser deducidos también si, tal como vgr. hace Descartes, se toma a una "conciencia" –aislada del mundo y cerrada en sí misma– como fundamento absoluto del Dasein. Mas si esto se hiciera, resultaría entonces que las consecuencias serían las de llegar a la posible concepción solipsista de un "sujeto" sin mundo, y aislado por ende de los otros "Yo". Aparte de ello –sea añadido– con esto se propiciaría una fundamental transposición ontológica al hacerse de aquella "conciencia" el fundamento del "ser" del Dasein.

En cambio, si Heidegger toma como punto de partida para estudiar el problema del "Yo" el otro factum indicado –valga decir, que la "*esencia*" del Dasein se *funda* en su *Existencia*– con ello no sólo evita la ya aludida transposición ontológica (pues la propia "conciencia" queda fundada en la Existencia), sino que, al par, aquellos rasgos formales no admiten ser interpretados en la forma ya reseñada. En efecto, al quedar fundada la "conciencia" en la Existencia, se desprende como una consecuencia que el "Yo" ("quién") no siempre tenga que ser "yo" en cuanto "*sí mismo*" (sino posiblemente como "*uno mismo*") y que la caracterización de ese "Yo" en cuanto "*mío*" no signifique un solipsismo, sino que implique la comunicación con "otros". Pues *existir* significa "*ser en el mundo*" y, al par de poderse ello realizar en modos diferentes (vgr. el de la *propiedad* o el de la *impropiedad*), la propia configuración del "ser en el mundo" implica una activa participación existencial e intersubjetiva de mi propio "ser" con los "otros".

Estas ideas –expuestas en apretada síntesis– se comprenderán y esclarecerán mejor al desarrollarse los próximos parágrafos. Pero hemos creído conveniente anticiparlas para evitar la sorpresa, y quizás la posible confusión, que podría causar la propia declaración heideggeriana.

En cuanto se refiere al texto original que hemos transcrito, obsérvese que el término usado por Heidegger –,,Essenz"– se halla entrecomillas. Ello indica (como fue señalado en el Cap. I, § 2, observación Nº 46) que semejante término debe entenderse en el mismo sentido que el de ,,*Wesen*" y, en consecuencia, debe contraponerse al de "*essentia*", concebido en sentido clásico.

[218] *,,Wenn das ‚Ich' eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muβ sie existenzial interpretiert werden.*" (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 117; ed. esp. pág. 135).

'sí mismo', entonces piden tanto la constancia del 'sí mismo', cuanto su posible 'estado de no ser sí mismo', que se plantee la cuestión de un modo ontológico-existenciario, como el único acceso adecuado a los problemas entrañados en ella"[219].

Tanto por la dirección del planteamiento, cuanto por las estructuras fenoménicas que mediante él se descubren, puede verse ahora la distancia que separa a este tipo de investigación de las tradicionales maneras de formularse la cuestión del "Yo" en relación al problema del Conocimiento. Las razones aducidas, además, tienen la ventaja de haber despejado el camino hacia el verdadero acceso que ha de tener la pregunta por el "*quién*" del Dasein como presunto "sujeto" de ese Conocimiento.

§ 13 El "Quién" del Dasein como "Ser en el Mundo"

La posible determinación del "*quién*" del Dasein ha resultado una cuestión de eminente cariz existenciario. Como tal debe resolverse acudiendo al análisis de aquellos modos de ser en los que el Dasein se mantiene por lo regular existiendo en la cotidianidad. Por lo tanto, nada parece más indicado que enfocar el análisis partiendo de la estructura fundamental del "ser en el mundo", la cual determina todo posible modo de ser del Dasein. Por lo demás, como semejante estructura del "ser en el mundo" incluye la totalidad de los ingredientes existenciarios, y el análisis de cualquiera de ellos implica necesariamente una referencia a la totalidad de los otros[220], se nos ofrece la ventaja de que, gracias al previo análisis que se ha verificado de la *mundanidad*, en los resultados obtenidos podremos encontrar algunos rasgos que, sin duda, deben contener valiosas indicaciones para abordar el estudio del "*quién*" del Dasein partiendo de semejante estructura.

Así sucede, en efecto, si recordamos los resultados descriptivos que se obtuvieron anteriormente al analizar el plexo de útiles que hacen frente inmediatamente en el mundo circundante[221]. De estos análisis se desprende que, a una con el *útil*, o con la *obra* realizada mediante el empleo de ese *útil*, hacen frente concomitantemente (mitbegegnen) los "otros" (Dasein) a quienes se destina y para quien se realiza la *obra*. En el plexo de *conformidad* (Bewandtnis), que rodea y determina la *obra* en total, hay siempre una referencia a otros Dasein, para quienes vgr. la obra es producida con el fin de que la usen, disfruten o aprovechen: el nudo material de una fabricación –por ejemplo, la piel que se usa en la confección de un par de zapatos– se "trabaja" pensando que ella sirva lo más cómoda y eficientemente a "*quien*" use el calzado; las habitaciones de una casa se distribuyen y

---

219 ,,Wenn das Dasein je nur *existierend* sein Selbst ist, dann verlangt die Ständigkeit des Selbst ebensosehr wie seine mögliche ‚Unselbständigkeit' eine existenzial-ontologische Fragestellung als den allein angemessenen Zugang zu seiner Problematik." (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 117; ed. esp. pág. 135).

220 Cfr. esta investigación, Cap. I, § 3.

221 Cfr. esta investigación, Cap. III, § 8-A.

ordenan con el fin de que proporcionen el máximo abrigo y la mejor luz; el campo se cultiva para producir los mejores frutos destinados al consumo; etc. Siempre, y en forma necesaria, cualquiera que sea el *útil* o la obra que haga frente, su perfil total incluye esa referencia al Dasein del caso "para" "*quien*" está diseñado, fabricado o construido.

Estos "otros", que así hacen frente a una con el plexo de útiles "a la mano" en el mundo circundante, no "hacen frente" porque "mentalmente" añadamos o anudemos su presencia a la mera presencia de una cosa "ante los ojos", sino que esos entes hacen ya frente, como los útiles "a la mano" que son, portando en sí mismo una referencia a los "otros" Dasein que coexisten dentro del mundo, "mundo" que también es ya, en cada caso, el mío. Dentro del horizonte de este mundo me hacen frente, pues, no sólo entes "ante los ojos" y entes "a la mano", sino igualmente, y a una con ellos, entes con estilo de "Dasein", a quienes mi "ser en el mundo", "curándome de" y "viendo en torno", destaca con igual originalidad, al par que a los otros entes intramundanos. "El mundo del Dasein –dice textualmente Heidegger– pone en libertad a entes que no sólo se distinguen del útil (Zeug) y de la cosa (Ding), sino que de acuerdo a su forma de ser, *que es la del Dasein*, son ellos mismos, en el modo del 'ser en el mundo', 'en' el mundo dentro del cual hacen frente al par"[222]. Estos entes –añade a continuación– "no son ni 'ante los ojos', ni 'a la mano', sino que son *tal como* el Dasein mismo que los pone en libertad, *son también y concomitantemente ahí*"[223]. El propio Dasein los descubre en su "curarse de" "viendo en torno" del mundo circundante, aunque no como una "realidad" "ante los ojos" o "a la mano" "fuera de mí", sino que esos "otros" son, antes bien, aquellos de los cuales *no* se distingue *uno* mismo y entre los cuales *también* es uno *con* ellos. Pero ese "*ser también ahí*" (Auch-da-sein) *con* ellos, dice Heidegger, no tiene el carácter ontológico de un ser "*con*" otros entes "ante los ojos" dentro del mundo –como por ejemplo están allí "con" otros entes los diferentes útiles en un armario– ni el "*también*" expresa tampoco un tipo cualquiera de relación categorial, vgr. la coetaneidad temporal de la co-presencia. Tanto el "*con*" (mit), como el "*también*" (auch), deben ser entendidos en un sentido *existenciario*, descartándose para ellos toda significación categorial[224].

---

[222] ,,Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins ‚in' der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 118; ed. esp. pág. 137).

[223] Esta frase de Heidegger –cuya importancia es fundamental para lo que sigue– es casi imposible traducirla literalmente. Optamos por vertirla textualmente siguiendo la traducción de Gaos, la cual (como es sabido) se ajusta a las normas de una terminología expresamente escogida. De allí que la partícula ,,*Da*" se traduzca invariablemente por "*ahí*". De todas formas, dada la importancia del texto, y algunos matices que necesariamente deben introducirse en lo que sigue, nos parece lo más indicado transcribirlo en alemán, rogando al lector que permanezca atento a los matices que recibirán las partículas ,,*auch*", ,,*mit*" y ,,*Da*", con las cuales –como se verá– habrán de construirse sutiles combinaciones terminológicas. El texto en cuestión reza: ,,Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist *so*, *wie* das freigebende Dasein selbst *es ist auch und mit da*." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 118; ed. esp. pág. 137).

[224] ,, ‚Mit' und ‚Auch' sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 118; ed. esp. pág. 137).

Comprendido existenciariamente, valga decir, como determinación del propio modo de ser del Dasein, el "*con*" expresa, en primer lugar, que el *mundo* en cuanto tal, como horizonte de inserción del Dasein, no es simplemente "abierto" al propio y singular Dasein, sino que, al contrario, es co-abierto a esos "otros" (Dasein) bajo la forma del "mundo" que comparto con ellos, siendo por tanto un *co-mundo* (Mitwelt)[225]. Ahora bien, el "*ser-en*" del Dasein dentro de este *co-mundo* –en cuanto "forma de ser" peculiar de su "ser en el mundo"– no es simplemente el de un Dasein aislado e individual, sino que, al contrario, compartiendo el mundo "con" los "otros", el "*ser-en*" del Dasein exhibe la forma de un "*ser con*" (Mitsein). "El 'ser-en' –dice Heidegger– es 'ser con' otros"[226]. Esos "otros" –al hacerme frente intramundanamente en el "ser-en"– se me revelan dentro del *co-mundo* como entes con la forma de un *Mitdasein* ("ser ahí con")[227]. Lo cual quiere decir –y valga la comparación para lograr la máxima claridad– que así como el *mundo*, en tanto que *abierto*, es la condición de posibilidad para que hagan frente los entes "a la mano"[228], el *co-mundo* es, al par, la previa condición de posibilidad para que hagan frente los "otros" bajo la forma de ser que se ha llamado *Mitdasein*. Y así como la categoría de lo "a la mano" se reveló –sobre la base de la *mundanidad* del *mundo*– como una determinación "*en sí*" de ciertos entes, ahora el *Mitdasein* se patentiza como "*ser en sí*" intramundano de los "otros" Dasein que hacen frente al "ser con" dentro del *co-mundo*[229].

Pero con semejantes determinaciones sólo se ha alcanzado el umbral mínimo que permite plantear *existenciariamente* la cuestión del "*quién*" del Dasein. Cierto es que mediante ellas nos hemos apropiado ya de algunos rasgos que, al menos, evitarán el desliz de formular estos problemas asignándoles una significación *categorial*. La determinación del cotidiano "ser en el mundo" (en tanto que "*ser-en*") como "*ser con*", el haber puntualizado la estructura del *mundo* en el sentido de un *co-mundo*, y el haber revelado al *Mitdasein* como "*ser en sí*" de los entes con estilo de Dasein que hacen frente intramundanamente, conducen la cuestión del "*quién*" hacia terrenos netamente existenciarios. Pero ahora la tarea hace imperioso un desarrollo en varias direcciones. Pues si los "otros" se han revelado como entes cuyo estilo de ser es el del *Mitdasein*, "este hecho –dice Heidegger– no debe llevar erróneamente a tener por comprensible de suyo y no menesterosa de investigación la

---

225 ,,Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 118; ed. esp. pág. 137). Gaos traduce el término en cuestión –,,*Mitwelt*"– por la expresión "*mundo del con*". En este caso nosotros preferimos acuñar el término "*co-mundo*", ya que la preposición inseparable "co" tiene en español el sentido de "*con*", y mediante ella se encuentran formados innumerables términos de uso corriente –vgr. "*cohabitación*"– que expresan la idea de una unión o compañía en aquello que se determina o significa mediante su empleo.

226 ,,Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 118; ed. esp. pág. 137).

227 Obsérvese que el término ,,*Mitdasein*" –formado por la preposición ,,*mit*" (con) y el componente de ,,*Dasein*"– lo hemos traducido, siguiendo a Gaos, por "*ser ahí con*". Sin embargo, como su traducción implica las mismas dificultades que la de ,,*Dasein*", en lo sucesivo preferiremos usar el término alemán original tanto para este caso como para otros afines que señalaremos a su debido tiempo.

228 Cfr. esta investigación, Cap. III, § 8-B.

229 ,,Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 118; ed. esp. pág. 137).

estructura *ontológica* de lo así 'dado'. La cuestión es hacer fenoménicamente visible la forma de este Mitdasein en la inmediata cotidianidad y realizar su adecuada exégesis ontológica"[230].

Para ello nuestra investigación considera conveniente seguir dos vertientes distintas aunque complementarias: 1º) la de estudiar a fondo el modo de coexistir el Dasein con los "otros" en el *co-mundo* cotidiano bajo la forma del "*ser con*"; y 2º) precisar cómo es que el Dasein entabla "conocimiento" de los "otros".

Para los fines de nuestra investigación esta última cuestión reviste fundamental importancia. No sólo porque ella apunta hacia una esfera de problemas gnoseológicos de primordial importancia –como son aquellos referentes al "conocimiento" de los otros "Yo" y a la cuestión de la "Intersubjetividad"– sino porque mediante su profundización se completa el panorama de las otras investigaciones que hemos dedicado al Conocimiento de los entes "a la mano" y "ante los ojos". Ahora se trata de un tipo de entes –el Dasein ajeno– cuya estructura ontológica debe ser radicalmente diferente.

Mas, incluso, por sobre el interés de semejante investigación, resta como problema fundamental –y de máxima importancia para nuestro intento– el que se centra en determinar "*quién*" es aquel que conoce y precisar así el contorno ontológico del mal llamado "sujeto" del Conocimiento. El problema de la "Intersubjetividad", así como la red de fundamentales cuestiones que con ella se conectan, tendrá entonces que ponerse en discusión.

§ 13-A El Modo de Coexistir el Dasein con los "Otros" en el Co-Mundo Cotidiano

A veces el uso de ciertos términos puede provocar confusiones. El que se utilice la expresión *Dasein* –y no la de *Mitdasein*– para designar al ente que en cada caso somos nosotros, no significa, sin embargo, que semejante ente exista primariamente en forma "aislada", valga decir, en estado de *no-referencia* a "otros", y que sólo ulterior y ocasionalmente despliegue su ser relativamente a ellos y pueda ser "*también*" "*con*" otros. Esto implicaría una concepción solipsista que, a todo trance, debe quedar descartada por insostenible. Al contrario, el uso de los términos no debe hacer pasar por alto que si se usa la expresión de *Mitdasein* para designar el ser de los "otros", este *Mitdasein* de los "otros" sólo es abierto intramundanamente para un Dasein porque éste es esencialmente "*ser con*". Por lo tanto, cualquier falacia solipsista, o confusión que brotara del uso de los términos,

---

230 ,,Wenn aber ‚die Anderen' je schon im In-der-Welt-sein *mit da sind*, dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die *ontologische* Struktur des so ‚Gegebenen' für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren." (*S. u. Z.*, Nº 25, pág. 116; ed. esp. pág. 135).

queda automáticamente desvirtuada cuando este "*ser con*" es concebido como lo que es: como estructura fundamental del Dasein en cuanto "ser en el mundo". Al ser el Dasein esencialmente "*ser con*", es imposible concebir que él comience por ser un ente aislado y luego, por añadidura, llegue a ser "*con*" otros. Incluso el caso más extremo que pudiera tomarse para argumentar contrariamente (el hecho de que, a veces, el Dasein existe "solitariamente"), si se comprende a fondo, tiene que concebirse como fundamentado y posibilitado por el propio "*ser con*". "*Faltar* sólo puede el otro –dice a tal respecto Heidegger– en y para un 'ser con' "[231]. El Dasein "solitario" lo que hace es asumir un modo deficiente del "*ser con*" los "otros". Quizás más que nadie, tiene él mismo presente el *Mitdasein* de los "otros", a quienes rehuye y evita en su soledad. Incluso "más solo" que semejante "solitario" –aunque tampoco se trata de la anulación del "*ser con*" sino de cierta modificación existenciaria que éste experimenta– se encuentra aquél que, en el más profuso de los tratos sociales, y en medio de las reuniones, resbala sobre los "otros" hasta casi "*no ver*" a nadie[232]. Al hacer del "*ser con*" la estructura fundamental del Dasein como "ser en el mundo", no hay peligro de que, por oposición al *Mitdasein*, el término *Dasein* evoque una significación o sentido solipsista. El Dasein es, primaria y fundamentalmente, "*ser con*" "*otros*". Su originario estado consiste en hallarse "referido" a ellos y coexistir con "otros" en el co-mundo cotidiano. La "*otredad*" es rasgo esencial de su "*mismidad*"[233].

Pero el hacer del "*ser con*" un ingrediente fundamental del Dasein reporta importantísimas consecuencias para la analítica existenciaria de semejante ente. En efecto: hasta ahora el "*ser-en*" –como modo de ser el Dasein cabe los entes intramundanos cuyo estilo de ser es el de los *útiles* "a la mano"– asumía como módulo general de su desarrollo el de un "*curarse de*" (Besorgen), el cual, según se dijo, expresaba la designación del ser "de un posible 'ser en el mundo' "[234]. Pero estamos viendo ahora que este "ser en el mundo" –en tanto que el "*ser-en*" es "*ser con*"– no es sólo ya cabe entes con estilo de útiles "a la mano", sino que, aquello de lo cual se cura y con respecto a lo cual el Dasein se conduce "relativamente a" pueden ser también entes con una "forma de ser" semejante a la del propio Dasein: valga decir, son *Mitdasein*. Por tanto, ya no es posible restringir el conducirse existenciario del Dasein a un mero "*curarse de*" (Besorgen) –so pena de desnaturalizar o reducir en sus auténticas características la totalidad de su conducta existenciaria en cuanto *cura* (Sorge)– sino que el conducirse con respecto a otros entes que no son él mismo asume

---

231 ,,*Fehlen* kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 120; ed. esp. pág. 140).

232 Más adelante insistiremos sobre el examen de estos modos de conducirse cuyas bases existenciarias deben ser esclarecidas.

233 Por eso dice Heidegger: ,,Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 120; ed. esp. pág. 139). O como también lo expresa: ,,Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein." (*Op. cit.*, pág. 121; ed. esp. pág. 140).

234 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 12, pág. 57; ed. esp. pág. 67. Asimismo esta investigación Cap. I, § 3-B.

ahora, al par de las características de un "*curarse de*" (Besorgen), las de un "*procurar por*" (Fürsorgen)[235], el cual expresa la forma de ser del Dasein en su "*ser relativamente a otros*", valga decir, su modo fundamental de coexistir con "otros" (Dasein) en el *co-mundo* cotidiano.

En este *co-mundo* cotidiano –donde el Dasein es "relativamente a otros" gracias a la estructura fundamental del "*ser con*"– el "*procurar por*", como forma general de aquel "ser relativamente a otros", asume (al igual que acontecía con el "*curarse de*" dentro de su peculiar esfera) diversas modalidades en su posible solicitud o cuidado, siendo así que, en consecuencia, el *Mitdasein* de los "otros" es descubierto y patentizado en formas distintas y variables de acuerdo con la especial modalidad del genérico "*procurar por*"[236]. Así, vgr., dentro de los modos *deficientes* del "procurar por" –entre los cuales, a la manera de ejemplos, podríamos citar el "*ser uno sin otro*" (das Ohneeinandersein), el "*pasar de largo uno junto a otro*" (das Aneinandervorbeigehen), el "*no importarle nada uno a otro*" (das Einander-nichts-angehen)– en los que, por lo general, se mantiene el Dasein en su cotidiana manera de ser relativamente a los "otros", el Dasein ajeno descubierto y, patentizado (abierto como *Mitdasein*) es visto y tratado con la más absoluta indiferencia, provocando tan escaso interés para la solicitud, que en forma alguna "sorprende" su presencia, sino que está simplemente "ahí", con la misma pálida neutralidad con que pudiera hallarse "a la mano" un útil que se empleara o usara sin ni siquiera advertir que realmente está "ahí" "ante los ojos"[237]. En semejante caso es fácil entonces explicarse y comprender lo que se quiere expresar con los modos de conducirse que se han descrito como un "*pasar de largo uno*

---

[235] Es de notar, pues, que la "*cura*" (Sorge), en cuanto estructura existenciaria fundamental, asume como modalidades básicas las del "*curarse de*" (Besorgen) –en el cual aquello de lo que el Dasein se cura es de los entes intramundanos con una "forma de ser" diferente a la del Dasein– y el "*procurar por*" (Fürsorgen), donde el término de la "*cura*" es "*otro*" Dasein, valga decir, un *Mitdasein*.

De aquí se desprenden algunos problemas que haremos bien en puntualizar sistemáticamente con el fin de que el lector pueda seguir su desarrollo en la exposición manteniendo en claro su lugar de origen.

1º) El problema relativo a la manera de darse el *Mitdasein* a través de lo "*a la mano*" (Zuhandene). Pues ¿cómo es posible que el "curarse de" –que es aquello que propiamente descubre lo "a la mano"– "*co-descubra*" al mismo tiempo en estos entes al *Mitdasein*? ¿Puede este *Mitdasein* –que por su característica "forma de ser" sólo podría hacerse patente en un "procurar por"– ser también "descubierto" en un "curarse de"? En efecto, así acontece, y es un hecho que el *Mitdasein* ajeno se co-descubre en lo "a la mano". Tal como veremos, este problema (que así queda planteado) sólo puede resolverse mediante una reinterpretación y ampliación del término que hemos llamado "*mundanidad*" (Weltlichkeit).

2º) El problema relativo a la "*cosificación*" del Dasein. ¿Pues será posible que el "*curarse de*" y el "*procurar por*" se confundan algunas veces resultando, por tanto, que el "otro" ("Mitdasein") se descubra como algo "*a la mano*" y pueda hasta ser tratado y manejado como un "*útil*"? La respuesta a este problema no podrá ser sino esbozada en sus contornos generales.

[236] No es cuestión que cabe aquí la de presentar una tabla exhaustiva de los diferentes modos del "*procurar por*" y las correspondientes formas en que el Dasein ajeno se pone en libertad. Lo que consignará nuestra exposición debe ser considerado sólo como un índice muy general que señala el marco de una posible tipología existenciaria. El propio Heidegger expresa que la descripción y clasificación de las formas intermedias caen fuera de los límites de su investigación (cfr. *S. u. Z.*, Nº 26, pág. 122; ed. esp. pág. 142). Mal haríamos, pues, si por nuestra parte nos propusiéramos rebasar sus propios límites, tanto más cuanto nuestras intenciones, al respecto, son aún más restringidas que las suyas.

[237] Entre los modos *deficientes* del "procurar por" podría contarse también vgr. el "*ser uno contra otro*" (das Widereinandersein). Aquí, sin embargo, la presencia del *Mitdasein* es advertida expresamente por el "procurar por" –diferenciándose por ello de los modos ya citados– aunque el "cuidado" por el "otro" tenga, no obstante, el signo negativo de un acto de odio o aversión.

junto a otro" o un "*ser uno sin otro*". Es más: puede acontecer incluso que el Dasein ajeno llegue a importar tan escasamente –y el "*procurar por*" a ser tan débil– que el "otro" pueda monstruosamente llegar a semejarse a una "cosa", de la cual se dispone con tan rotunda indiferencia que parecería ser más bien un "*instrumento*"[238]. Es claro que el "procurar por" es aquí negativo y deficiente y su grado de solicitud es mínimo. Aunque tal vez sea un poco sorprendente el decirlo, en semejantes niveles, con fluctuaciones más o menos adicionales hacia términos más positivos (lo cual, a veces, puede ser sólo una capa de hipocresía para disimular la auténtica realidad deficiente y negativa en grado sumo del "procurar por"), es que se mantiene el Dasein dentro del plano del cotidiano coexistir público e indiferenciado.

Junto a estos modos, por oposición, podemos encontrar los que se llamarían "*modos positivos*" del "procurar por" y los cuales –según Heidegger– se hallan enmarcados dentro de los límites de dos extremas posibilidades. Es característica de estos modos positivos la de que el Dasein ajeno se vuelva resaltante y que la solicitud del "procurar por" descubra al *Mitdasein* del "otro" en su máxima patencia. Así, vgr., entre esas dos extremas posibilidades de que se habla se encuentra no sólo aquella en la que el "procurar por" toma sobre sí –en favor del "otro"– aquello de que hay que curarse[239], sino que, incluso, puede llegar a concernir a la propia existencia del "otro", siendo el "procurar por" aquel que ayuda al "otro" a "ver a través" de su *cura* y a quedar libre para ella[240]. Mientras el primer caso lo que trata de hacer es quitar la *cura* procurando "sustituir" a aquel que debe "curarse de" (por ejemplo: es lo que acontece en toda forma de educación "dogmática") en esta última forma "hay la posibilidad de un 'procurar por' en que no tanto se sustituye al 'otro', cuanto se le anticipa en su poder ser existencial, no para quitarle la cura, sino para devolverla en cuanto tal", aunque con el fin de que sea libre para ella mediante su "ver a través" de ella[241].

Sea cual fuere la característica que revista el "*procurar por*", en tanto modo del "*ser-en*", tiene una especie de "*ver*" (Sicht) que lo dirige y guía hacia aquello que "abre" y patentiza poniendo en libertad. Si en el caso del "*curarse de*" (Besorgen) semejante función

---

238 La denominación que se le daba en la antigüedad a los esclavos, al llamarlos "instrumentus vocalis", es el mejor testimonio para ilustrar el anterior aserto. En tal sentido recomendamos leer la novela de Howard Fast sobre la historia de Espartaco, en la cual el autor describe los grados de "cosificación" que puede alcanzar la aprehensión del Dasein ajeno.

239 Señala Heidegger que esta modalidad puede presentar aspectos negativos toda vez que "en semejante 'procurar por' puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y oculto para el dominado". (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 26, pág. 122; ed. esp. pág. 141). Por esta razón, Heidegger califica a este modo de "*sustitutivo-dominador*" (einspringend-beherrschenden).

240 Por esta razón Heidegger llama esto un "procurar" "*anticipativo-liberador*" (vorspringend-befreienden). Tal vez el "*educar*", pensamos nosotros, concebido en sus más altas manifestaciones, sea el ejemplo más característico para ilustrar semejante modalidad del "*procurar por*".

241 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 26, pág. 122; ed. esp. pág. 141. En cuanto se refiere al "procurar por" *sustitutivo*, Heidegger señala que ello concierne por lo general a la esfera del trato con lo "a la mano". Si nosotros lo extendemos a los actos *pedagógicos* –y señalamos asimismo la posibilidad de que en ellos se realice un "procurar por" *anticipativo-liberador*– es para indicar que el esquema de tales actos es mucho más amplio que el señalado por Heidegger. Las investigaciones pedagógicas podrían hallar aquí un amplísimo campo de estudio que aún yace totalmente inexplorado.

de descubrir los entes "*a la mano*" la realizaba el "*ver en torno*" (Umsicht), en el caso del "*procurar por*" (Fürsorgen), la función descubridora del correspondiente *Mitdasein* es guiada y dirigida por el "*ver por*" *alguien* y el "*ver con buenos ojos*" *a alguien*[242]. Semejante "*visión*" ductora del "*procurar por*" –como aquello en lo cual se hace patente el Dasein ajeno– puede modalizarse pluralmente al conjugarse con los diversos niveles que asume el "*procurar por*" en sus modos ya *deficientes* o *positivos*. Y así como puede tomar el máximo grado positivo en el "*ver por otra persona*", o "*ver por los ojos de otro*", puede llegar hasta el caso de "*tratar sin miramientos*" a alguien (Rücksichtlosigkeit), o simplemente "*no ver*" a alguien (Nachsehen), en lo cual se encarnaría el máximo grado de la indiferencia o el modo de máxima deficiencia que puede asumir el "procurar por"[243].

Sea cual fuere su grado, nivel, o modalidad, el "procurar por" se revela ahora como el modo en que se realiza la coexistencia del Dasein con los "*otros*" en el *co-mundo* cotidiano. Necesario es, sin embargo, esclarecer cómo semejante "*procurar por*" sirve de fundamento al "*conocimiento*" de esos "*otros*" con quienes se convive.

§ 13-B El "Conocimiento" del Dasein Ajeno

Por más "comprensible de suyo" que pueda parecer el hecho del "conocimiento" de los "otros" –ya que se trata de un fenómeno que en la vida cotidiana realizamos con la más absoluta naturalidad– apenas el análisis incide sobre él descubre una serie de espinosos problemas que hacen ver la necesidad en que se halla la reflexión filosófica de no declararlo, sin más, un hecho "comprensible de suyo". Pues si fuera tan claro y simple como parece, no habría razón de explicarse por qué en la misma "descripción" del fenómeno (y aún antes de toda "teoría" sobre él) se cometen tantas "simplificaciones", "alteraciones", e incluso "encubrimientos" de sus rasgos positivos. Por obra de tales defectos, a la postre, no sólo resulta "confundido" con otros fenómenos del Conocimiento, sino que todo intento de

---

[242] La traducción de Gaos no es literal pero, en cierto modo, es más acertada que si tradujéramos los términos alemanes respectivos sirviéndonos de los sentidos que trae para este caso el diccionario. Entonces ,,*Rücksicht*" lo deberíamos traducir por "consideración", "respeto", "deferencia", y ,,*Nachsicht*" por "indulgencia", "benevolencia" o "tolerancia". Creemos que, en tal caso, es preferible el sentido que les imprime a estos términos la versión de Gaos, toda vez que se trata –fundamentalmente– de "*formas de ver*", y semejante significado no se encuentra en los términos castellanos que trae el diccionario.

[243] Aunque desborde la estricta exposición del pensamiento heideggeriano debemos señalar que los llamados por él "*grados positivos*" del "*procurar por*", corresponderían a nuestro modo de ver a los actos eróticos supremos –en donde el Dasein ajeno se libera bajo sus aspectos puramente *personales*– mientras que los actos de gradación "*deficiente*" serían aquellos donde el centro *personal* es "*cosificado*" o destacado como "*instrumento*". Así sucede, incluso, en la esfera de los actos instintivos que son concomitantes a los actos eróticos puros. El problema de una tipificación de semejantes actos –así como el aún más importante de su conexión y estructuración unitaria– tienen que quedar fuera de consideración en una exposición como esta.

"teorizar" sobre él se torna infecundo por hallarse viciadas las bases mismas de las cuales se parte. No intentaremos aquí "teorizar" sobre el fenómeno, sino al contrario ceñirnos exclusivamente a una labor "descriptiva". Mas, justo para que ésta se inicie desde un suelo fenoménico seguro y libre de prejuicios, bien haremos por comenzar señalando cuáles son los yerros más frecuentes que se cometen en las usuales "descripciones" de aquel fenómeno. Y aunque la utilidad de semejante labor sea únicamente negativa, al menos ella evitará que nuestra descripción presente los mismos vicios y defectos que se criticarán y pondrán de manifiesto. Al propio tiempo, señalando esos yerros –y mostrando por qué se cometen– habrá ocasión de esbozar la razón de que algo, al parecer tan "comprensible de suyo", dé motivos para que la investigación se extravíe. De lo cual se infiere que, a pesar de toda su apariencia, el fenómeno en cuestión está lleno de enigmas que exigen un esclarecimiento radical.

Uno de los yerros más frecuentes que cometen las descripciones del "conocimiento" o "aprehensión" del Dasein ajeno –y el cual revela la omisión de un *dato* de crucial importancia– es aquel que, por simplificar las cosas mismas, no hace distingo alguno entre la aprehensión de un ente con estilo de "Dasein" y la aprehensión o conocimiento de cualquiera otro ente, vgr., de un *útil* "a la mano" o de una *cosa* meramente "ante los ojos". De aquí resulta que semejante "descripción", antes de poner de relieve lo que de específicamente esencial distingue al "conocimiento" del Dasein ajeno, lo encubre y desfigura reduciendo su apariencia a la que tiene el mero darse de *cosas* o de *útiles*. El Dasein ajeno, por consiguiente, se cree ver entonces revestido de la misma apariencia que exhibe un ente u objeto "ante los ojos" (vorhanden) o "a la mano" (zuhanden).

Ahora bien, la omisión que comete semejante "descripción" consiste en que no pone de relieve lo que de más esencial hay en la aprehensión del Dasein ajeno. Pues si bien es cierto que la aprehensión de un *útil* "a la mano", verbigracia, no se reduce a ofrecer al ente en cuestión en su mera presencia "ante los ojos" –como es el caso de la aprehensión de estos últimos entes– sino que, a una con su carácter de "a la mano", revela todo un "plexo de referencias" a la manera de un horizonte de copresencia donde el *útil* se inserta, no es menos cierto que la aprehensión del Dasein ajeno, a más de revelar su mera presencia "ante los ojos" y su correspondiente horizonte de copresencia (o "mundo"), al mismo tiempo destaca como nota específica que aquello que se "aprehende" o "conoce" es un *Dasein* –y no una mera *cosa* o un *útil*– y que este *Dasein* "es" semejante al "mío" o tiene características existenciales similares a mi propio y personal Dasein. Valga decir: la aprehensión me lo revela y patentiza como un *Mitdasein*. Lo cual quiere decir: como un Dasein *perteneciente* a "otro" pero, al propio tiempo, *semejante* al mío. Estos *datos*, cuya cosecha no se debe a la

invención de una "teoría", sino que son otorgados por las cosas mismas, bastan para declarar inservible cualquiera "descripción" que no los acuse como tales y los omita como criterios fundamentales para distinguir entre la aprehensión de *cosas* o *útiles* y la aprehensión del *Dasein* ajeno.

Pero otro yerro tan grave como el anterior –y que paradójicamente se sostiene a partir justamente de la diferencia establecida en el modo de darse y aprehenderse el Dasein ajeno frente al de las meras *cosas* o *útiles*– es aquel que consiste en creer que, si es cierto que el Dasein ajeno me hace frente como *Mitdasein*, ello proviene de que el Dasein aprehensor tiene algo así como un previo conocimiento de ese *Mitdasein* por el hecho de que su "conocimiento" es obra de una previa "reflexión" sobre sí mismo, resultando su aprehensión un "reflejo" de aquellas características ya descubiertas en él mismo y aplicadas "reflejamente" al "Dasein" de los "otros". Lo cual querría decir que los "otros" me harían frente no "inmediatamente" sino "mediatizados" "a través" de una reflexión que, aprehendiendo primeramente los rasgos y características que son propios de mi "Dasein", fijara luego las analogías, diferencias y distancias entre mi "Yo" y el de los "otros".

Mas lo "constructivo" de semejante explicación se revela cuando una auténtica descripción nos deja ver que el propio Dasein (para no hablar siquiera del ajeno) se encuentra a sí mismo inmediatamente no a través de una "reflexión" sobre sí, sino, al contrario, apartando la vista de toda vivencia o centro de actos, o no viendo en absoluto todavía nada de esto. Conmigo mismo me encuentro en forma inmediata no practicando vgr. el "*cogito*" cartesiano, sino al contrario fundido y confundido con aquello que hago, con lo que uso, con lo que espero, evito, etc., y a una con aquello "a la mano" de que me curo en semejantes modos de comportamiento[244]. Menos aún, por consiguiente, al Dasein ajeno lo encontramos "inmediatamente" a través de una actitud reflexiva sobre semejantes actos. Así como al nuestro lo encontramos "inmediatamente" fundido con el mundo en torno, y lo comprendemos por lo regular a partir de este mundo, el *Mitdasein* de los "otros" hace frente generalmente destacándose de lo "a la mano" intramundano a una con lo cual también lo aprehendo como tal *Mitdasein* en su "ser en el mundo".

Mas precisemos lo acabado de expresar para lograr una verdadera descripción del "conocimiento" o "aprehensión" del Dasein ajeno. Cuando se ha dicho que a éste se lo aprehende y comprende en su "*ser en el mundo*" quiere expresarse con ello que a los "otros" no los encuentro simplemente frente a mí como sujetos "ante los ojos", sino insertos (como "seres en el mundo" que son) dentro del plexo de referencias del mundo circundante:

---

[244] A tal respecto dice Heidegger: ,,Dasein findet ‚sich selbst' zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet –in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 119; ed. esp. pág. 138).

ya sea el mundo familiar, el mundo del trabajo, o el mundo público en general. En cuanto tal, a todo y cada Dasein ajeno lo encuentro y lo tropiezo –aprehendiéndolo y comprendiéndolo directamente sin necesidad de reflexionar primero acerca de mí o de él– inserto dentro de relaciones existenciales, vgr. "en el trabajo de la oficina", "en el club", "en la fiesta", "en el entierro del amigo". Cada una de estas relaciones me remite al Dasein ajeno y dentro de ellas lo aprehendo directamente en su "ser en el mundo" como "compañero", "amigo", "condoliente", etc. De igual manera, en todo plexo de útiles "a la mano" (con los cuales me ocupo o en general me curo) hace frente el Dasein ajeno como aquello que, a pesar de ser distinto de lo meramente "ante los ojos" o del propio "útil" de que me curo, está allí copresente en su "ser en el mundo". Así, vgr., la obra remite a su propietario u obrador; el "material" de la obra a su proveedor o productor; el libro al autor, etc.

Tanto, pues, dentro de aquel sistema de relaciones, como dentro de este plexo de útiles, el Dasein ajeno me hace frente inserto en un *plexo de referencias* que, por ser semejantes a las que constituyen mi "mundo", permiten aprehender inmediatamente el "ser en el mundo" de este Dasein. Aprehendido como tal "ser en el mundo", o mejor, como "*ser en el co-mundo*", el Dasein ajeno se me revela como *Mitdasein*.

Gracias a esta breve descripción puede verse ahora que el *mundo* –como horizonte de inserción del Dasein en cuanto "ser en el mundo"– no sólo constituye la condición de posibilidad para que hagan frente los entes "a la mano" intramundanos, sino que, a una con ellos, es coaprehendido el Dasein ajeno en cuanto *Mitdasein*.

Pero esto que se acaba de expresar encierra su problema a pesar de la aparente sencillez de la descripción y la claridad que parece tener ese enunciado. Pues, en efecto, si revisamos a fondo la descripción del *mundo* que hasta ahora habíamos usado al modo de "condición de posibilidad", veremos que, ciertamente, por obra de la *mundanidad* –que constituye el "*plexo de referencias*" de la *significatividad*[245]– es posible que, gracias a la "familiaridad" del Dasein con ésta, hagan frente los entes "a la mano". Ese "*plexo de referencias*" de la *significatividad* es fijado al "ser" del Dasein relativamente a su más peculiar "poder ser", por mor del cual (worumwillen) el Dasein mismo es como es[246]. Pero en esta descripción –como puede notarse– no entra para nada el ser de los "otros" y no se comprendería cómo, en base de ella, pudiera el Dasein ajeno hacer frente, destacándose bien a partir de las relaciones de conducta intramundana, o a una con el plexo de útiles de que se cura el Dasein dentro del horizonte intramundano.

---

[245] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 18, pág. 83 y sgs.; ed. esp. pág. 97 y sgs. y Nº 26, pág. 123; ed. esp. pág. 142. Asimismo cfr. nuestra investigación Cap. III, § 11.

[246] ,,Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandtnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, *worumwillen* das Dasein selbst ist, wie es ist". (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 123; ed. esp. pág. 143).

Mas para esclarecer semejante dificultad viene en nuestro auxilio el *dato* (que anteriores análisis pusieron de relieve) de que, como condición esencial del Dasein (por ser el "*ser con*" un existenciario fundamental) es inherente a su "ser" el irle en este su "ser" mismo el "*ser con*" otros. Y es por ello que el Dasein, al par de ser "*por mor*" de sí mismo, es en cuanto "*ser con*" esencialmente "*por mor*" de otros[247]. Por lo cual es fácil ver ahora que en el "*ser con*" –en cuanto existenciario– es ya abierto el Dasein ajeno como *Mitdasein*. Ese "estado de abierto" de los "otros" –constituido y estructurado desde un principio por el "*ser con*"– es, a la vez, parte constitutiva de la *significatividad*, y, por tanto, de la *mundanidad* con la cual como "*ser en el mundo*" que es, se encuentra "familiarizado" el Dasein "relativamente a su 'ser' más peculiar", valga decir, "por mor del cual el Dasein mismo es como es"[248]. Mas justamente ahora –gracias a esta trama de relaciones que se han destacado en la precedente descripción– puede notarse la razón que asiste al decir que es justamente la "así constituida *mundanidad* del *mundo*, en la que es esencialmente en cada caso ya el Dasein, la que permite a lo 'a la mano' hacer frente en el mundo circundante de tal manera que, a una con ello como aquello 'de' que 'se cura' 'viendo en torno', hace frente el Mitdasein de otros"[249]. Se explica así también –y se comprende más a fondo el proceder erróneo que ya se puso de relieve en ciertas descripciones– porqué esa *mundanidad* del *mundo* no permite que los "otros", o el *Mitdasein* de ellos, aparezca simplemente allí como una *cosa* "ante los ojos", o como una *cosa* confundida con otras "cosas" (valga decir: "cosificada", sino que ese *Mitdasein* se patentice al "procurar por" como un "*ser en el mundo*", semejante al del propio Dasein aprehensor, a pesar de que pueda ofrecerse destacándose desde un plexo de entes "a la mano" que hacen frente intramundanamente. Por cuanto el "por mor del que" (Worum-willen) como existenciario concierne exclusivamente al "ser" del Dasein –distinguiéndose de cualquier "referencia" al "*para qué*" de un útil– él remite directamente a ese "ser": al ser "mismo" del Dasein, o al ser de "otros" –valga decir, al *Mitdasein*– en cuanto éste se funda en el "*ser con*"[250]. Esto es lo que quiere decir que el Dasein ajeno le es *abierto* al Dasein aprehensor.

---

247 Al respecto dice Heidegger: ,,Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins, darum es ihm in seinem Sein selbst geht, das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein ‚ist' daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 123; ed. ep. pág. 143).

248 Cfr. el texto de la observación Nº 246.

249 ,,Daher läβt die so konstituierte Weltlichkeit der Welt, in der das Dasein wesenhaft je schon ist, das umweltlich Zuhandene so begegnen, daβ in eins mit ihm als umsichtig Besorgtem begegnet das Mitdasein Anderer." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 123; ed. esp. pág. 143).

250 Es de notar lo riguroso de esta última conclusión si revisamos lo expuesto en relación a la estructura de la *mundanidad* y, por ende, con respecto a la *conformidad* (Bewandtnis) que se guarda con los entes "a la mano". Refiriéndose a ella se puso de manifiesto –siguiendo fielmente a Heidegger– que "este primario 'para qué' (Wozu) no es ningún 'para esto' (Dazu), en el sentido de un posible 'en qué' (Wobei) de una conformidad. El primario 'para qué' (Wozu) es un 'por mor del que' (Worum-Willen). Pero el 'por mor de' (Umwillen) concierne exclusivamente al 'ser' del Dasein, al que en su 'ser' le va esencialmente este 'ser' mismo". Cfr. *S. u. Z.*, Nº 18, pág. 84; ed. esp. pág. 99, así como nuestra investigación Cap. III, § 10.

Semejante "*estado de abierto*" que exhibe el Dasein ajeno tiene que fundarse –como ahora se está viendo– en una cierta *comprensión*, la cual (como se ha dicho) no se origina ni mucho menos de una "*reflexión*" que sobre sí mismo efectúe el Dasein aprehensor. Al contrario, así como en el caso de la *conformidad* –retrocediendo hasta el último y primario "*por mor del que*"[251]– hay la oportunidad de señalar que todo ello tiene que estar abierto a una previa *comprensibilidad* del propio "poder ser" del Dasein por el cual y desde el cual adquiere su sentido lo "a la mano"... así mismo "en la 'comprensión del Ser' que es inherente al Dasein (y por la cual él comprende incluso su propio 'ser' y 'poder ser') por cuanto su 'ser' es 'ser con', está implícita la comprensión de otros"[252]. Semejante *comprensión* es la base o fundamento de que el Dasein ajeno sea *abierto* al Dasein aprehensor.

Ahora bien, con esto nos está permitido fijar y precisar el término –que hasta ahora hemos usado con una falta de rigor excusable– de "*conocimiento*" o "*aprehensión*" del "otro"[253]. Pues si el "*estado de abierto*" en que están los "otros" para el Dasein aprehensor se funda en una *comprensión* (Verständnis), "este comprender, como el *comprender* en general, no es un 'tener noción' que brote de un conocer, sino una forma de ser originalmente existenciaria, que hace posible todo conocer y tener noción"[254]. En cuanto tal, la aprehensión del Dasein ajeno, en la cual ese Dasein es *abierto* para mí como un *Mitdasein*, no es un mero proceso de "conocimiento" sino una original relación existenciaria de *comprensión* fundada en el "*ser con otro*" en el mundo. El "conocer", "aprehender",

---

[251] Cfr. nuestra investigación, Cap. III, § 11, pág. 76 y sgs. *S. u. Z.*, Nº 18, pág. 86; ed. esp. págs. 100, 101.

[252] ,,Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 123; ed. esp. pág. 143). Los paréntesis intercalados en el texto español son nuestros.

[253] Previendo justamente lo que había de expresarse a continuación –y cuyo resultado será el poner de manifiesto que la *comprensión* (Verständnis) no es, en estricto sentido, un *conocimiento* (Erkenntnis)– es por lo que, ya desde el título mismo del parágrafo, el término "*conocimiento*" ha sido siempre escrito entre comillas.

[254] ,,Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkermen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkermen und Kenntnis allererst möglich macht." (*S. u. Z.*, Nº 26, págs. 123, 124; ed. esp. pág. 144).

Sea propicia esta ocasión para puntualizar –apoyándonos en esta taxativa declaración heideggeriana– que asiste a nuestro intento plena conciencia de los peligros a que se expone acercando a una forma "cognoscitiva" estos primarios modos de conducirse el Dasein que se expresan en el "*procurar por*" (bajo la forma de la *comprensión* de los "otros") como en el "*curarse de*" (bajo la forma de su trato manual con lo "a la mano"). Ciertamente –como lo dice Heidegger– no se trata de modalidades estrictas de *conocimiento* –sino de "formas de ser" originalmente existenciarias– que, sin embargo, son las raíces de donde aquél se nutre y a partir de las cuales cobra su posibilidad de desarrollo.

Ahora bien, si consignamos esto –con la única intención de que no se nos acuse por ignorancia– quisiéramos insistir en que, si hacemos de aquellos modos existenciarios fundamentales módulos cognoscitivos del "ser en el mundo" (teniendo en claro, por supuesto, que no se trata de modalidades de un Conocer teorético y ni siquiera perceptivo) es porque, en alguna forma, mediante ellos el Dasein alcanza una "*visión*" del *mundo*. Esta "*videncia*" –sea cual fuere su grado o modalidad– es esencial al "*ser en el mundo*" y, en cuanto tal, ella porta su "*evidencia*". A esta forma de *evidencia existenciaria* –por la cual al Dasein le es *abierto* el mundo– es a lo que en nuestra investigación se llama *Conocimiento*. Si se entiende *a fondo* lo que ello significa no habrá reservas en admitir que toda y cualquiera modalidad del "ser en el mundo" –vgr. la comprensión del Mitdasein o el trato manual con los útiles– pueden y deben ser consideradas modalidades de una *evidencia* que, en cuanto tal, expresa una función "cognoscitiva-existenciaria". Pues, si no, cabría preguntar: ¿a qué se refiere la "evidencia" en cuanto tal?

Que el "curarse de" y el "procurar por" son formas de una *evidencia* se muestra, por lo demás, en el hecho de que ellos están sustentados y dirigidos por correspondientes actos de *videncia* (Sicht). En tal sentido nuestra investigación se ha esmerado en destacar una extensa gama de ellos –así, por ejemplo, el ,,*Umsehen*" y el ,,*Hinsehen*" en relación al "curarse de" y el ,,*Rücksicht*" y el ,,*Nachsicht*" en relación al "procurar por".

"tener noción" de los "otros" es, en tal sentido, un proceso o un modo de ser del "*ser en el mundo*". Este, como existenciario fundamental, puede modalizarse, a través del "curarse de" (Besorgen), en un conocimiento de entes "a la mano" o "ante los ojos"; e igualmente, a través de un "procurar por" (Fürsorgen), en la "aprehensión" o "conocimiento" de los "otros". Fundándose en el *comprensor* "*ser con*" (verstehendes Mitsein), y de acuerdo a la inmediata forma de ser del "*ser en el mundo siendo con*" (mitseiendes In-der-Welt-sein), el "conocimiento" de los "otros" se mueve inmediatamente en el horizonte de aquello de que el Dasein con los "otros" se cura intramundanamente. Partiendo de este horizonte en común, y destacando al *Mitdasein* –gracias al "procurar por"– de lo simplemente "a la mano" o "ante los ojos" que entra en la *cura* total (Sorge), el Dasein aprehende, comprendiendo, al Dasein ajeno. "El otro es así inmediatamente abierto en el 'procurar por' 'curandose de' "[255]. Gracias a esta originaria *comprensión*, el "conocimiento" de los "otros" puede volverse incluso "temático" –vgr. en la "Psicología" o en la "Teoría del Conocimiento"– revistiendo en tal caso el "otro" características de "objeto". Y así como en el caso del conocimiento de lo "a la mano" y de lo "ante los ojos" se han puesto de relieve los grados y niveles que es posible detectar, con las correspondientes variaciones en la estructura del "objeto", sería también cuestión aquí (si se persiguiera una meta semejante) ahondar en tales variaciones y modificaciones de la actitud natural hasta perfilar el contorno de la actitud "teorética" y "científica" del "conocimiento" de los "otros". Mas como no es propiamente esa nuestra meta, sea sólo señalado que también aquí ello únicamente sería posible mediante una "interferencia" en el plexo de "*referencias*" dentro de las cuales se mueve constantemente la comprensión de los "otros" en cuanto fundada en el "*ser en el mundo con*"[256].

Pero una vez esclarecido esto, que nos permite ahora comprender el error que se cometería si se identificara el mero "conocimiento" de los otros con el "*ser con*" –ya que aquél sólo es un modo fundado de este último– podemos ver asimismo que un error semejante se cometería (y de hecho se ha cometido) si se identifica al "*ser con*", o incluso la *comprensión* de los "otros", con fenómenos que son únicamente modos fundados de éste[257].

---

[255] ,,Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 124; ed. esp. pág. 144).

[256] No señala Heidegger –en forma paralela a lo que ocurre con el trato de los entes "a la mano"– cuáles podrían constituir semejantes "interferencias". Como no es nuestra intención ahondar en esos temas, baste con lo que aquí queda señalado. El lector atento habrá notado que ya esto desborda un tanto los propios límites de *Sein und Zeit*. Delinear cuáles serían los fenómenos que en el trato con el Dasein ajeno producirían algo semejante a la "sorpresa", la "impertinencia" o la "insistencia", es un tema que nos tienta pero que debe quedar acallado.

[257] La crítica de Heidegger en tal sentido –aunque no menciona a nadie– tal vez sea dirigida a Scheler, aunque también podría suponerse dirigida a Husserl, quien en las *Cartesianische Meditationen* parece aceptar la teoría de la "*proyección sentimental*" (Einfühlung). (Cfr. especialmente esta obra, V Meditación, pág. 121 y sgs.; Ed. Husserliana, Bd. I).

La suposición de que la crítica se dirija a Husserl, a pesar de que las *Cartesianische Meditationen* hayan aparecido posteriormente a *Sein und Zeit* se basa en el hecho de que Heidegger tenía un amplio conocimiento de las ideas y pensamientos husserlianos aún mucho antes de su publicación. En tal sentido se pronuncia también A. de Waehlens en su libro *La Filosofía de Martin Heidegger*, Cap. IV, edic. "Instituto Luis Vives de Filosofía", Madrid, 1945.

En efecto, este *comprender* y *abrir* el Dasein ajeno –que como estamos viendo es, a su vez, una forma fundada del "*ser con*" del "*ser en el mundo*"– se ha tomado (por motivos que no son del caso explicar) como sinónimo de una "*proyección sentimental*" (Einfühlung), haciéndose de ésta una realidad tan fundamental y originaria que vendría siendo idéntica al "*ser con*" mismo. Mas, aparte de que la teoría de la "*proyección sentimental*" supone la existencia de un "sujeto" ajeno, en general cerrado, y de que su modus operandi supone como base previa la autocomprensión del Dasein aprehensor –por lo cual el ser relativamente a otros resulta entonces una "proyección" del ser relativamente a sí mismo en otro (lo cual ya ha quedado criticado)[258]– el error máximo consiste en identificar "*proyección sentimental*" y "*ser con*", ya que aquélla sólo es un modo deficiente de éste. "La 'proyección sentimental' –dice textualmente Heidegger– no es lo que constituye el 'ser con', sino algo sólo posible sobre la base de éste y es motivada por los predominantes modos deficientes del 'ser con' en lo que tienen de inevitables"[259].

Pero que la "*proyección sentimental*" no sea un fenómeno original sino fundado en el "*ser con*" –lo mismo que el "conocimiento" de los "otros"– no quiere decir que su realidad existenciaria (y su correspondiente esclarecimiento ontológico) no constituyan un grave problema. Al contrario, debería hacerse un detallado análisis de ella –en cuanto modo deficiente del "*ser con*" que es– para mostrar cómo las diversas posibilidades del "ser" del Dasein mismo (entre las cuales ella es una posible) "extravían y obstruyen el 'ser uno con otro' y su conocerse, hasta impedir un genuino 'comprender' y obligar al Dasein a refugiarse en sustitutivos"[260]. No menos importante sería también mostrar, por modo contrario, qué clases de condiciones existenciarias positivas presupone la "*proyección sentimental*" como acto de comprensión relativo al ser ajeno[261].

Mas reunidas las críticas y los puntos de vista positivos que se han destacado, resulta ahora como un saldo lo siguiente: el "conocimiento" o "aprehensión" del Dasein ajeno es un fenómeno fundado originariamente en el comprensor "*ser con*" (verstehendes Mitsein), del

---

258 Criticando este supuesto, Heidegger dice textualmente: ,,Die in Anspruch genommene Voraussetzung dieser Argumentation, daβ das Sein des Daseins zu ihm selbst das Sein zu einem Andern sei, trifft nicht zu. Solange diese Voraussetzung sich nicht evident in ihrer Rechtmäβigkeit erwiesen hat, so lange bleibt es rätselhaft, wie sie das Verhältnis des Daseins zu ihm selbst dem Anderen als Anderem erschlieβen soll." (*S. u. Z.*, Nº 26, págs. 124, 125; ed. esp. pág. 145).

259 ,, ‚Einfühlung' konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert." (*S. u. Z.*, Nº 26, pág. 125; ed. esp. pág. 145).

260 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 26, pág. 125; ed. esp. pág. 145.

261 Creemos casi innecesario puntualizar que la exposición de los puntos de vista y críticas heideggerianas, no supone su aceptación por el expositor. Sólo hemos querido señalar lo más objetivamente posible cuáles son esos "puntos de vista" y en qué se basan las "críticas". Creemos que, en cierto modo, ellas pasan por alto algunas cuestiones aportadas por Scheler, e incluso por Husserl mismo, que hacen discutible la objetividad de la crítica heideggeriana. Mas la confrontación de semejantes cuestiones nos apartaría demasiado del objetivo que nos guía.

cual dispone el Dasein –como un constituyente existenciario– en cuanto "ser en el mundo" que es. Gracias a este "ser en el mundo" y a su comprensor "*ser con*" (modalizado en cuanto "procurar por") se destacan desde el horizonte del co-mundo cotidiano tanto el peculiar *Dasein* (con el cual me encuentro en lo que hago, espero, omito, etc.) como el *Mitdasein* ajeno a quien aprehendo como tal en mis relaciones humanas o en el trato con aquello "a la mano" de que me curo junto con otros en aquel co-mundo.

Mas siendo así, es cuestión de ver que no sólo el Dasein ajeno, sino incluso el propio Dasein, se abren y patentizan *inmediata* y *regularmente* para mí no tal cual lo preconizan las teorías de la "autoreflexión". El "*quién*" del "Yo" no lo aprehendo inmediatamente volviéndome sobre mí mismo y capturando allí su presencia como "sujeto" de los actos. Tanto el "*quién*" de los otros "Yo", como el propio "*quién*" que soy "yo mismo", lo encuentro regular e inmediatamente *abierto* y *patente* para mí a medida que con mayor naturalidad existo curándome del co-mundo circundante. Siendo este "ser en el mundo" que soy, curándome de él a una con los otros, resulta mi "ser en el mundo", ante todo, "*ser con*". Pero "*siendo con*" (que es la forma fundamental de ser) parece que dejara de ser "*yo mismo*" –valga decir: ese "*mismo*" que tan primordial importancia tiene en las teorías aperceptivas cuando se quiere determinar el "*Yo*"– para existir en cambio fundamentalmente como un "*ser con otros*" (Miteinandersein).

Pero si, ante todo, existiendo el Dasein con "otros" en la cotidianidad no es un "*Yo mismo*", encerrado en su conciencia, sino fundamental y primariamente un "*ser con otros en el mundo*"... ¿cómo precisar entonces los contornos existenciarios del "*quién*" de ese "*ser en el mundo con otros*"?

§ 14 El "Quién" como "Uno Mismo" y "Sí Mismo"

El llevar a cabo la tarea propuesta en la última pregunta tiene ya trazada su dirección. Si de lo que se trata es de precisar los contornos existenciarios del "*quién*" del Dasein, en tanto que "*ser en el mundo con otros*", el camino a seguir debe ser el de poner de relieve los rasgos fenoménicos que acusa ese modo de ser en el cual se mantiene el Dasein en su cotidianidad en tanto que "*ser uno con otro*" (Miteinandersein). Para verificar semejante labor brindan un inapreciable apoyo los resultados descriptivos que se obtuvieron en las precedentes mostraciones. Partiendo de ellos, e interpretándolos en su correcto sentido existenciario, la cuestión es ahora exponer sistemática y estructuralmente esos caracteres del ser del cotidiano "*ser uno con otro*" para lograr, en base de ellos, una concreta exégesis existenciaria del "*quién*" del Dasein.

En el "*ser uno con otro*" cotidiano, coexistiendo dentro del horizonte del co-mundo, el Dasein se encuentra consigo mismo y los "otros" que hacen frente ligado por el curarse en común de aquello que emprenden, hacen, omiten, esperan, admiten, rechazan, etc. Asimismo, a partir del plexo de entes "a la mano" –y gracias a sus *referencias*– el Dasein aprehende y comprende el Dasein ajeno. En todas estas múltiples relaciones es cuestión de ver que el propio Dasein se encuentra, quiéralo o no, en un esencial "*estado de dependencia*" (Abständigkeit) con respecto a los otros Dasein, y, a pesar de que luche por hallar y perfilar frente a ellos su propia y personal "diferencia" (Unterschied), esta misma acción descansa en su previa y esencial "dependencia" (Abstand). Cuanto más pugne por establecer esta "diferencia" frente a los demás, tanto más clara y nítida se le revelará su "dependencia" frente a ellos[262].

En esto se hace patente que en esa "*dependencia*" del cotidiano "*ser uno con otro*", el Dasein se encuentra bajo el *dominio* (Botmäβigkeit) de los "otros". Cuando, por ejemplo, asisto a una reunión, me comporto como los otros; cuando escojo un traje, mi gusto sufre el dominio de la moda; cuando utilizo cualquier servicio público, mis actos están regulados para no causar molestias a los demás. Existiendo en la cotidianidad del "*ser uno con otro*" pareciera que el Dasein no *es* él mismo, sino que los "otros" le hubiesen arrebatado su más peculiar modo de ser, disponiendo, proyectando y regulando sus posibilidades. Esos "otros", que en semejante forma regulan y disponen de mi propio modo de ser, no son "estos" o "aquellos" sujetos que pueda señalar, aunque, a pesar de este hecho, su presencia está "ahí" (da) frente a mí y la siento justamente ejerciendo su dictadura sobre mí hasta hacerme comportar como "*uno de tantos*" que acepta silenciosamente su dominio. "Quien" ejerce este dominio no es éste ni aquel sujeto determinado; son "todos" (aunque ese "todos" no sea el producto de una suma de sujetos aislados), y, a su vez, por no poder señalar ninguno en particular, son "nadie". Ese "todos y nadie", ese "quién" –impersonal y dominante– es un sujeto neutro, "uno cualquiera", "Don Nadie" (Das Man). Su elusiva e impersonal presencia encuentra expresión cuando decimos vgr. "se dice que", "se rumora",

---

262 La traducción que hace Gaos de los términos ,,*Abstand*" y ,,*Abständigkeit*" –por "*distancia*" y "*distanciación*" respectivamente– no nos parece del todo correcta, aunque sea una versión *ad litteram*. Pues, a nuestro parecer, a pesar de la identidad de su grafía con los usuales términos –según los cuales ,,Abstand" significaría literalmente "distancia" y ,,Abständigkeit" podría traducirse perfectamente por "distanciación"– se trata aquí de una especie de neologismo formado por la partícula ,,*Ab*" –que tiene sentido reductivo, privativo, o negativo– y la raíz ,,*Ständig*", que se encuentra presente en los términos, rigurosamente técnicos, de ,,*Selbständig*" y ,,*Unselbständig*", ,,*Selbständigkeit*" y ,,*Unselbständigkeit*", como así mismo formando parte de la expresión ,,*Ständigkeit des Daseins*." (*S. u. Z.*, Nº 27, pág. 128), colocada por Heidegger, sutil y maliciosamente, entre comillas.

Dentro de semejante contexto significativo, a nuestro juicio, los términos de ,,*Abständigkeit*" y ,,*Abstand*", aluden primordialmente al estado de "*dependencia*" en que se encuentra el Dasein, y, en tal sentido, Heidegger los usa como términos sinónimos de ,,*Unselbständigkeit*", aunque reserva este último –por tener como ingrediente la partícula ,,*selbst*", de gran valor técnico en este contexto– para designar estados como los de "*impropiedad*" o "*no ser sí mismo*". Por estas razones preferimos traducir ,,*Abstand*" por "*dependencia*" y ,,*Abständigkeit*" por "*estado de dependencia*", creyendo reflejar mejor el sentido del pensamiento heideggeriano, como se verá comprobado en lo que sigue.

"se piensa que"... etc., testimoniándose en semejante forma de expresión anónima e impersonal (que recoge el pronombre "se") que quien "dice", "rumora", o "piensa", no es este ni aquel individuo sino "uno cualquiera" (Das Man), que son "todos" y "nadie" en particular.

Este "*Uno*", impersonal y neutro, disuelve el peculiar modo de ser del propio Dasein en el modo de ser de los "otros" –imponiéndole sus gustos, modas, comportamientos, ideas, etc.– de tal suerte que la *dependencia* se hace "*dominio*" (Botmäβigkeit) o "*señorío*" (Herrschaft) de esos "otros" sobre mí. Tal dominio o señorío se lo acepta silenciosamente, sin sorpresa, y su expresión más característica se halla presente en esa especie de modo de ser impersonal que prevalece en la cotidianidad y en el cual el Dasein queda absorbido por el modo de ser común que revela el comportarse como "uno de tantos". En cuanto tales, pensamos como *se* piensa, actuamos como *se* actúa, vivimos como *se* vive. Esta impersonal y neutra manera de ser, que se refleja incluso en el lenguaje, es la señal más patente del dominio ejercido por el "*Uno*" sobre el Dasein al prescribirle las normas de su ser con "otros" en la cotidianidad.

En cuanto "sujeto" de la cotidianidad, este "*Uno*" tiene sus propios modos de ser, los cuales haremos bien en exponer sistemática y estructuralmente con el fin de que resalte mejor la exégesis existenciaria que vamos realizando. En efecto, es cuestión de ver que esa tendencia del "*ser con*", que se ha denominado "*dependencia*", se funda en el hecho de que el "ser uno con otro", se rige y orienta cotidianamente por lo que podría llamarse "*medianía*" o "*término medio*" (Durchschnittlichkeit) aplicado en todo. Dentro del plano de la cotidianidad toda acción o estimación, todo modo de ser o comportarse, se orienta y se regula por esa especie de medida media que a todo se aplica y que constituye el patrón de lo que se estima como "bueno" o como "malo", como "permitido" o "prohibido", de lo que se acepta o se rechaza. El Dasein cotidiano vive sometido constantemente a esa normatividad de "*término medio*" y fácticamente consolida en semejante forma su "*dependencia*" de los "otros". Si así no lo hace, el "*Uno*" apela a sus extensos medios de coacción para ejercer el dominio: toda excepción o privilegio resulta abatido sin meter ruido, todo lo original es desechado o declarado como cosa ya sabida, todo lo conquistado a esfuerzo propio se vuelve usual, y hasta lo lleno de "misterio" o de "secreto" pierde su fuerza[263]. Este regirse por el criterio de la "medianía" –que como se nota tiene aspectos netamente coactivos que justifican hablar en términos de "dictadura", "dominio" o "señorío"– desemboza ahora una nueva tendencia del Dasein –que se llamará el "*aplanamiento*" (Einebung) de todas sus posibilidades de ser– y la cual constituye la razón de esa especie de "*nivelamiento*" que acompaña, como nota concomitante, a la "*dependencia*" y a la "*medianía*" como modos de

---

263 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 27, pág. 127; ed. esp. pág. 147.

ser cotidianos del Dasein. Existiendo "*aplanadamente*", el Dasein nivela sus posibilidades de ser con aquellas que impone y ejercita el "*Uno*" impersonal.

Formando una estructura triple, aunque unitaria, esos modos de ser ("dependencia", "medianía" y "aplanamiento") constituyen un tipo de existencia "*pública*", o abierta a eso que se llama "*la publicidad*" (die Öffentlichkeit). La "publicidad" o el "dominio público" es aquello que "regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del Dasein y tiene razón en todo"[264], no porque ese "dominio público" (al que la existencia cotidiana del Dasein se somete) posea una noción más clara, mejor fundada, o más inmediata de las cosas y del mundo, sino, al contrario, porque siendo insensible a los verdaderos problemas que las cosas encierran y no preocupándose más que por señalar lo banal y al parecer "comprensible de suyo" que todo tiene, hace pasar lo oscuro por sabido, lo difícil por fácil, lo inaccesible como accesible a todos. En semejante apariencia de saber de todo y de tener para todo una interpretación acertada, la opinión del dominio público es la que cotidianamente "tiene razón en todo". A ella se pliega –aceptando sus verdades y mandamientos– ese tipo de existencia que hemos descrito. Interviniendo así en todos sus juicios y decisiones, el "*Uno*" le quita al Dasein cotidiano y de "término medio" su "*responsabilidad*", con ello le "*descarga*" (entlastet) del peso de su existencia propia, y "*sale al encuentro*" de él propiciando su tendencia a tomar ligeramente las cosas y al hacer fácil. Gracias a este salir constantemente el "*Uno*" al encuentro del Dasein, al modo de un "todopoderoso" en quien éste descarga el peso de ser y a quien deja la responsabilidad de las decisiones, va ese "*Uno*" consolidando su tenaz y absoluto dominio sobre el Dasein. A este "*Uno*", impersonal y neutro, se entrega la existencia cotidiana absorbiéndose en su perfil anónimo y convirtiéndose cada vez más el Dasein en "*uno de tantos*" dejando de ser "*sí mismo*".

Ahora bien, este modo de ser como "*uno de tantos*" –dejando de ser "*sí mismo*"– no significa una disminución o menoscabo de la facticidad del Dasein, así como tampoco el hecho de que el "*Uno*" sea "nadie" (o exista como "Don Nadie") significa que sea "*nada*". Al contrario, así como el "*Uno*" –en tanto que "Don Nadie"– es quizás la más ruda "realidad" con que el Dasein pueda tropezar al sentir su silenciosa coacción, el "*uno de tantos*" (en cuanto concreción de aquella forma de existencia) es un "*ens realissimum*", caso de que se comprenda la "realidad" mentada en esa fórmula dentro de un sentido existenciario. El "sujeto" más "real" de la existencia sería entonces ese "*Uno*" o aquel "*uno de tantos*" en cuanto encarna el modo de existir el Dasein en la cotidianidad. Pero tampoco quiere decir esto que, justo por esa especial contextura óntico-ontológica y aún más precisamente por no ser ningún sujeto particular, el "*Uno*", en cuanto tal, pueda ser tomado por algo semejante a un "sujeto universal" que flotara, al modo de una "condición de posibilidad" genérica, sobre

---

264 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 27, pág. 127; ed. esp. pág. 147.

los casos individuales de cada "*uno de tantos*". A esta manera de concebir al "*Uno*" sólo puede llegarse en tanto que el "ser" del "sujeto" (representado por el Dasein que existe como "*uno de tantos*") se conciba no de acuerdo a un sentido existenciario, sino según patrones categoriales aplicables tan sólo –y en rigor– a entes "ante los ojos". Si así se procede, entonces el "*Uno*" –como aquello que no tiene contextura óntica de "caso particular"– es comprendido como un *género* y el Dasein del caso como su respectiva *especie*. "Mas el 'Uno' –advierte y recalca Heidegger– no es el género del Dasein del caso, ni tampoco permite encontrárselo delante como una peculiaridad permanente de este ente"[265]. ¿Qué es, pues, el "*Uno*"?

Si el "*Uno*" es, en rigor, "condición de posibilidad" del Dasein, justo es ver ahora que semejante "condición de posibilidad" no puede ser entendida en mero sentido categorial, sino, antes bien, con un peculiar significado existenciario. En cuanto "condición de posibilidad"... "*el 'Uno' es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del Dasein*" y, como tal, añade Heidegger, "tiene diversas posibilidades de concreción en un sentido existenciario"[266].

Una de estas posibles concreciones existenciarias del Dasein –o "modos de ser" concretos– es aquella que se ha descrito como la asumida cuando existe bajo la forma de "*uno de tantos*", posibilitada existenciariamente por ese existenciario inherente a su constitución positiva que es el "*Uno*" (Das Man). En cuanto tal, ese Dasein que existe bajo la descrita forma del "*uno de tantos*" es el verdadero "sujeto" de la cotidianidad y define la forma extrema de la existencia en común. En cuanto tal, el "*sí mismo*" (Das Selbst) del Dasein cotidiano no es propiamente el "*sí mismo*" propio de una Existencia que pudiéramos caracterizar como *propia*, sino, más bien, un "*sí mismo*" en el modo o estado de "*no ser sí mismo*" (Unselbständigkeit) o de la *impropiedad* (Uneigentlichkeit), ya que se halla absorbido y enajenado por el "*Uno*". En lugar de ser un "*sí mismo propio*", realmente empuñado y asumido como reducto insobornable de la existencia singularizada, el "sujeto" de la cotidianidad –valga decir, el "*quién*" de ese "Yo" que existe bajo la forma de "*uno de tantos*"– puede ser descrito como el "*uno mismo*"[267]. No por eso –como queda advertido– se encuentra disminuido en su facticidad. Al contrario, en cuanto tal, él encarna una "realidad" existenciaria eminentísima.

---

[265] ,,Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Daseins und es läβt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden." (*S. u. Z.*, Nº 27, págs. 128, 129; ed. esp. pág. 149).

[266] ,,*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins*. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäβigen Konkretion." (*S. u. Z.*, Nº 27, pág. 129; ed. esp. pág. 149). La traducción de la frase final de este texto, como es de notarse, entraña muchas dificultades. Por eso hemos optado por acogernos a una versión bastante libre de la misma que, no obstante, refleja perfectamente su sentido.

[267] ,,Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, d. h. eigens ergriffenen Selbst unterscheiden." (*S. u. Z.*, Nº 27, pág. 129; ed. esp. pág. 149).

§ 15 Aclaración Existenciaria del Problema del "Yo". Las Fuentes de la Autointerpretación Cotidiana del Dasein como "Sujeto"

Pero en lo que concierne estrictamente a nuestra investigación lo que interesa ahora no es tanto seguir destacando los rasgos positivos de ese "*uno mismo*" (das Man-Selbst), sino retomar todos los hilos aportados mediante esta provisional exégesis con el fin de completar la tarea de esclarecer existenciariamente la determinación del "sujeto" ("Yo") del Conocimiento, que había quedado planteada anteriormente (§ 12). Esclarecer esa determinación existenciariamente significa poner de manifiesto aquellas fuentes de donde brota la autointerpretación que de su "*quién*" hace el Dasein. Para ello hay que iniciar la tarea retrocediendo desde los últimos resultados hasta las tesis que han quedado sin fundamentación. Como el Dasein cotidiano extrae la autointerpretación preontológica de su "ser" a partir de su inmediato y regular modo de ser –y éste se ha revelado como una "absorción" o "enajenamiento" en el "*Uno*" (das Man)– es justo, y a la vez necesario, que se comience por precisar cuáles son las consecuencias que arroja semejante fenómeno y su correlativo proceder para la posible "fundamentación" de las autodeterminaciones del "Yo".

En cuanto "*uno mismo*" es el Dasein del caso disipado en el "*Uno*". Esta disipación en el "*Uno*" –que caracteriza aquel modo de existir que se ha descrito como un "curarse de" absorbido en el *mundo circundante*– impone que, de acuerdo a su propio diseño, el Dasein forme sus concepciones preontológicas relativas al "*mundo*", a su "*ser en el mundo*", y, por ende, a su "sí *mismo*", partiendo y retornando a este modo de existir como fuente originante de sus interpretaciones. Estas concepciones lo que hacen es *reflejar* los propios rasgos de la existencia cotidiana en cuanto el Dasein se comporta como "*uno de tantos*". Debido a semejante circunstancia –estando ellas dominadas por el inmediato *mundo circundante* en que está absorbido el Dasein bajo la dictadura del "*Uno*"– tienden a interpretarlo todo bajo el aspecto de lo "comprensible de suyo", que es un rasgo propio de la tendencia hacia la "medianía", o hacia el "término medio", que exhibe aquel "*Uno*".

Como el "*uno mismo*" que es –y por mor del cual es cotidianamente el Dasein– éste articula el plexo de referencias de la *significatividad* (que constituyen el *mundo*) de tal suerte que ese "*mundo*" así constituido[268] da libertad a los entes que hacen frente sobre el fondo de una totalidad de conformidad que es familiar al "*Uno*" dentro de los estrechos límites del "término medio". Dentro de estos límites de "término medio", el Dasein cotidiano

---

[268] Escribimos intencionadamente "*mundo*" –así entre comillas– para indicar un matiz que el lector atento ya habrá notado. Pues, en oposición al *mundo*, este otro "*mundo*" expresa la concepción preontológica de semejante término articulado por el Dasein bajo la dictadura del "*Uno*". En cuanto tal no es que sea radicalmente ajeno al *mundo*, en cuanto existenciario, sino que expresa sólo una posible concreción existencial de éste.

y fáctico existe en el co-mundo del término medio que, en verdad, se presenta como *mundo circundante*[269]. Ahora bien, dentro de semejante co-mundo de término medio no soy inmediatamente "Yo", en el sentido de "*sí mismo*", sino que inmediatamente para mí está allí el "*Uno*" bajo la forma de los "*otros*". Partiendo de este "*Uno*" –y en cuanto copartícipe de él– resulto dado a mí "*mismo*" no como "*sí mismo propio*" (als eigentliches Selbstsein), sino como "*uno mismo*" (als Man-Selbst). "Inmediatamente –dice Heidegger– es el Dasein 'uno' y regularmente sigue siendo así"[270]. Pero es más: como el Dasein extrae la interpretación preontológica de su "ser" del inmediato modo de ser del "*Uno*" –y en éste el fenómeno del *mundo*, en cuanto *mundanidad*, tiene que pasarse por alto[271]– aparecen en lugar del *mundo* los *entes intramundanos* "*ante los ojos*", valga decir, las cosas[272]; el "*ser en el mundo*" es interpretado como un estar el Dasein "entre" esas cosas; y, por ende, como consecuencia directa de todo ello, el "ser" de aquellos entes que tienen forma de *Mitdasein* resulta también concebido "cosificadamente" como un simple "ser ante los ojos". Coaccionado por el tenaz dominio que el "*Uno*" ejerce en todos los planos del existir cotidiano, el Dasein es envuelto y avasallado por el yugo de semejantes concepciones, y adhiriéndose a ellas, consolida y sanciona el predominio de aquellas interpretaciones que, por su indiscutida "vigencia", parecerían ser "comprensibles de suyo".

Mas si así quedan revelados los fundamentos existenciarios en los cuales se arraiga semejante interpretación cotidiana –errónea, por principio, ya que brota de una parcializada perspectiva, que si bien con lo dicho queda explicada, eo ipso manifiesta que no es justo tomarla como base "indiscutible" de toda interpretación ontológica– al par con ello queda también apuntada la fuente de donde surge la errónea tendencia a interpretar en forma semejante (valga decir, como un "sujeto" "ante los ojos") al "*ser sí mismo propio*" (das eigentliche Selbstsein). Pues, en efecto, ello tiene su raíz y fuente primitiva en aquel mismo fenómeno del "*pasar por alto*" el fenómeno de la *mundanidad* y, al par de esto, en la

---

269 "El mundo inmediato del Dasein cotidiano –dice Heidegger textualmente en el parágrafo Nº 14 de *S. u. Z.*– es el *mundo circundante*". Y añade que semejante fenómeno constituye un carácter existenciario del "ser en el mundo" de "*término medio*". (Cfr. *Op. cit.*, pág. 66; ed. esp. pág. 77).

270 El texto alemán reza: ,,Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so." (*S. u. Z.*, Nº 27, pág. 129; ed. esp. pág. 150). Acerca del sentido existenciario de los términos ,,*zunächst*" (inmediatamente) y ,,*zumeist*" (por lo regular, regularmente), cuyo estricto significado tiene gran importancia en este caso, remitimos al lector al Nº 71 de *S. u. Z.*, pág. 370 y sgs.; ed. esp. pág. 425 y sgs.

271 Por lo que respecta a este problema del "*pasar por alto*" (überspringen) el fenómeno del *mundo* –y el cual se encuentra expresamente indicado en el lugar que comentamos (*S. u. Z.*, Nº 27, pág. 130; ed. esp. pág. 150)– hemos de remitir al lector especialmente a los parágrafos núms. 14 y 21 de la citada obra. En ellos señala taxativamente Heidegger que semejante fenómeno tiene sus raíces –y de aquí nuestra interpretación– no en un hecho casual, sino en una forma de ser esencial del Dasein mismo (valga decir: en su constitución existenciaria) por la cual, en lugar del *mundo*, aparecen como exponentes de él los entes intramundanos "ante los ojos", las cosas, o, en general, la llamada "naturaleza". De aquí la crítica a la Ontología cartesiana. De su paralelismo con los presentes análisis ya se dio noticia en el parágrafo Nº 12 de esta investigación, especialmente en la observación Nº 211. También a ello remitimos por hallarse lo allí expresado en estrecha conexión con el tema que ahora desarrollamos.

272 ,,Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge." (*S. u. Z.*, Nº 27, pág. 130; ed. esp. pág. 150).

desfiguración que sufre la verdadera estructura o configuración ontológica del "*ser en el mundo*". Como un resultado de semejante "desfiguración", el "*quién*" de este "*ser en el mundo*", en su modalidad de "*sí mismo*", se encubre y altera al propio tiempo hasta convertirse en un mero ser "ante los ojos". Todo ello, como puede notarse claramente ahora, surge y se impone a partir del predominio del "*Uno*" sobre la existencia cotidiana, la cual, constreñida por las tendencias de aquel "*Uno*", realiza incluso la autointerpretación preontológica del "*sí mismo*" hasta identificar su modalidad ontológica con la de un ser "*ante los ojos*", valga decir, confundiendo su "ser" con el de aquellos entes que son los únicos que hacen frente dentro del reducido y desfigurado marco del "mundo" de término medio. Mediante semejante procedimiento "*circular*"[273] –que ahora ha quedado puesto de relieve– el Dasein, en cuanto "*ser en el mundo*", se encubre y desfigura a sí mismo, y, por así decirlo, convierte al "*sí mismo*" en aquello que el "*Uno*" quiere que sea.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el "*ser sí mismo propio*" deba concebirse como un estado excepcional del Dasein desprendido por completo del "*Uno*" o (expresado en otras palabras) formando una realidad ontológica distinta y diferente a la del "*Uno*" dentro del propio Dasein. Tal sería imposible, ya que el "*Uno*" es un esencial existenciario del Dasein. Más bien el "*ser sí mismo propio*" es una modificación *existencial* del "*Uno*" en cuanto *existenciario* y como tal constituye sólo un *modo* de la Existencia en total, una e indiscernible.

Pero entonces se ve cuánta distancia media entre semejante concepción del "Yo" existenciario y aquellas otras concepciones (frutos sólo de "teorías" que no han logrado esclarecer los propios fundamentos existenciarios de su "ver") que hacen de este "Yo" un algo "*ante los ojos*" y encima lo caracterizan como algo "*permanente*" y "*constante*" (valga decir, como una *sustancia*) buscando garantizar con ello la identidad de la "conciencia" en medio del constante cambio y flujo de las vivencias. Pero ni una ni otra cosa tiene que ser o puede ser el "Yo" ("*quién*") de ese Dasein. La primera porque su propia "forma de ser" es radicalmente diversa a la de todo ente "ante los ojos"; y la segunda porque sólo confundiendo una y otra "forma de ser" puede llegarse a la concepción de un "Yo" sustancialista permanente y constante en sí mismo como un "sujeto" siempre idéntico[274]. La

---

[273] Acerca de este mecanismo, proceder, o *dialéctica circular*, inherente al Dasein, da Heidegger noticias en varios sitios de *Sein und Zeit*. Entre otros, véase, en relación a este problema que tratamos, el parágrafo Nº 25 y, en forma general, el parágrafo Nº 63, donde se refiere a la *estructura circular* de la *cura* como "ser" del Dasein. El *origen* y las consecuencias ontológicas-existenciarias de esta *dialéctica circular* del Dasein –cuya importancia es fundamental y decisiva para el intento de fundar una Ontologia del Conocimiento– serán expuestos y esclarecidos en el capítulo final de esta investigación.

[274] Tal como en su debida oportunidad habrá de verse, semejantes notas –propias de la *sustancia*– implican una determinación "temporal". Pero la determinación "temporal" de los entes "ante los ojos" ha de quedar nítidamente diferenciada de la *Temporalidad* existenciaria. Por eso la "constancia" y "permanencia" del "Yo" deben ser interpretadas *existenciaria* y no *categorialmente*. (Cfr. al respecto *S. u. Z.*, Nº 64, pág. 316 y sgs.; ed. esp. pág. 364 y sgs.).

"sustancia" del hombre –dice Heidegger, empleando semejante término en forma metafórica[275]– es la Existencia. Ello significa que sea cual fuere su modo de existir, aquello que constituye su "*quién*" ("Yo"), es sólo un posible *modo* de aquella Existencia que se pro-yecta a sí misma como esencial "*poder ser*"[276]. En cuanto "*uno mismo*" o "*sí mismo*", el Dasein es todo menos un "sujeto" "ante los ojos" que tenga semejante "forma de ser".

El problema de determinar el "*quién*" del Dasein nos ha llevado, pues, a una caracterización existenciaria, aunque sólo negativa, del "sujeto" ("Yo") del Conocimiento. Ahora sabemos, por lo menos, que no podemos seguir haciendo uso de las categorías tradicionales con que se piensa este mal llamado "sujeto" cuando digamos que aquel que conoce es un "ser en el mundo". Para lograr la caracterización positiva de este "*quién*", en cuanto ingrediente del "ser en el mundo" cognoscitivo, es necesario que se busque revelar ahora el verdadero sentido ontológico del Conocimiento mediante el análisis y esclarecimiento de sus raíces existenciarias. Sólo así podrá determinarse con pleno rigor, y *viendo a través de sí*, cuál es la estructura ontológica positiva que exhibe ese "*quién*" cuando a él se imputa la acción de conocer.

CAPÍTULO V

LAS RAÍCES EXISTENCIARIAS DEL CONOCIMIENTO

§ 16 Sentido y Fines de la Investigación

El fenómeno del Conocimiento –cuyo esclarecimiento existenciario es la meta de nuestra investigación– fue abordado inicialmente en este trabajo como un exponente ejemplar del "*ser-en*" (capítulo II) y fijado, en cuanto tal, como un modo fundado del "*ser en el mundo*". Se trata ahora, una vez que han sido bosquejados los principales rasgos existenciarios de sus dos grandes polos (el *mundo*, que reemplazaría lo que tradicionalmente de denomina el "objeto", y el "*quién*" del Dasein, que vendría a ser lo que se llama comúnmente el "sujeto"), de profundizar radicalmente en el meollo mismo de la relación cognoscitiva que se encuentra representada por aquel "*ser-en*". La tarea, en tal sentido, implica una reiteración de las estructuras ya ganadas –incluso de las puntualizadas en el estudio preliminar del "*ser-en*"– con el fin de esclarecer fenomenológicamente, y de un

---

275 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 25, pág. 117; ed. esp. pág. 136.

276 Para un mejor esclarecimiento de esta afirmación –y de las bases ontológicas-existenciarias que la sostienen– rogamos cfr. *S. u. Z.*, en el ya citado parágrafo Nº 64.

modo definitivo, los elementos existenciarios que se hallan en la base misma del fenómeno del Conocimiento y acercarnos con ello a la respuesta de la pregunta inicial: "*¿por qué conocemos*?". La respuesta no podrá menos que hacer visible el "ser" del Dasein como "ser en el mundo" y transparentar así el fundamento ontológico del Conocimiento[277].

¿Pero cómo hacer para ahondar en la estructura de esa "relación" que se ha llamado "*ser-en*"? Sin duda –como se ha anunciado– la investigación debe partir de los elementos ya ganados y, desde estos, tiene que poner de manifiesto los fenómenos existenciarios básicos que integran el "*ser-en*" en cuanto tal.

En el capítulo I de esta investigación (parágrafos núms 3-A y 3-B), tuvimos ocasión de separar y diferenciar al "*ser-en*" de todo significado categorial, oponiendo su estricto sentido existenciario frente al del "*estar uno en otro*" (Ineinander) espacial y a la "*interioridad*" (Inwendigkeit) del espacio. De tal suerte, el "*ser-en*" quedó destacado como una esencial "*forma de ser*" del Dasein (parágrafo Nº 3-C). Posteriormente, en el capítulo II (parágrafo Nº 5), al ilustrar el "*ser-en*" mediante el fenómeno del Conocimiento, vimos cómo este último resultaba un modo de ser del Dasein en cuanto "*ser en el mundo*", planteándose entonces la cuestión de la *trascendencia* como el problema fundamental del Conocer en cuanto tal. Mas, justamente en el parágrafo Nº 6 de ese mismo capítulo, al ensayar una descripción provisional del Conocer, vimos cómo semejante problema de la *trascendencia* resultaba ser un problema mal planteado al suponerse que ella radicaba en un "salir" (hinausgehen) del "sujeto" desde su esfera "interna" hacia otra esfera "exterior" y "ajena" a él mismo. Por el contrario pudo comprobarse que el Dasein, en cuanto "*ser en el mundo*", es ya (y en todo caso) tanto "fuera" como "dentro" de sí y del propio *mundo* que pretende conocer. El Conocer mismo se funda, por anticipado, en este "*ser ya cabe el mundo*". En tal sentido se afirmó entonces que el *mundo* puede ser *horizonte* del Conocimiento (capítulo III), por cuanto este *mundo* funciona como "condición de posibilidad" de aquel Conocimiento (parágrafo Nº 10) y ello por hallarse en *estado de abierto* (parágrafo Nº 11), gracias a la previa *comprensión* que de él tiene el Dasein (por disponer de una *comprensión* de su propio "*ser*") en cuanto "*ser en el mundo*" que es.

Mas el *mundo* es *abierto* –incluso en su aspecto elemental de ser "espacial", valga decir, en su "espacialidad"– porque el Dasein, en cuanto tal, "*ostenta en su más peculiar* '*ser*' *el carácter de no-cerrado*"[278]. Un "aquí" (Hier) y un "allí" (Dort), son sólo posibles en un

---

[277] En el parágrafo Nº 28 de *Sein und Zeit* dice textualmente Heidegger: "La analítica existenciaria del Dasein tiene por tema directivo en su estadio preparatorio la constitución fundamental de este ente, el 'ser en el mundo'. Su meta inmediata es poner fenoménicamente de relieve la estructura original y unitaria del 'ser' del Dasein, de la que se derivan ontológicamente las posibilidades y modos 'de ser' de éste" (*Op*. *cit*., pág. 130; ed. esp. pág. 151). Por ser la actividad cognoscitiva una de esas posibilidades y encarnar el Conocer, en cuanto tal, uno de aquellos *modos de ser*, se impone seguir la dirección de estos análisis con el fin de dar respuesta a la pregunta formulada.

[278] ,,Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit." (*S. u. Z.*, Nº 28, pág. 132; ed. esp. págs. 153, 154).

"*Da*" ("ahí")[279], es decir, si hay un ente que, por su peculiar constitución de ser, haya *abierto* previamente la "espacialidad" gracias a ese "*Da*" ("ahí") característico de su "*ser*". El Dasein es justamente "*Da-sein*"... *en el mundo* –valga decir, un ente que está siendo ahí en el mundo– y como tal le son *abiertos* tanto su propio "*ser*" (comprensión de su "*ser*") como el *mundo* en que está siendo. "*La expresión* 'Da' –dice textualmente Heidegger– *alude a este esencial estado de abierto*"[280]. Gracias a semejante particularidad es, a una con el propio Dasein, *abierto*, también el *mundo* en el que mora aquel Dasein como "*ser en el mundo*". Por tal motivo Heidegger apunta expresamente que "la expresión óntica y figurada del *lumen naturale* del hombre no alude a otra cosa que a la estructura ontológica existenciaria de este ente consistente en que este ente *es* en el modo de ser su 'Da'. Es 'iluminado' quiere decir: iluminado en sí mismo *en cuanto* 'ser en el mundo'; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente así existenciariamente iluminado se le vuelve lo 'ante los ojos' accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El Dasein trae consigo, de suyo, su 'Da'; careciendo de él, no sólo no es, *de facto*, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia". Por lo cual concluye Heidegger: "*El Dasein es su estado de abierto*"[281].

---

279 Cfr. especialmente Cap. I, § 3-B, de esta investigación.

280 ,,Der Ausdruck ‚Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit." (*S. u. Z.*, Nº 28, págs. 132, 133; ed. esp. pág. 154). La traducción de la partícula ,,*Da*" –que Gaos vierte invariablemente por "*ahí*"– presenta gravísimos problemas por su inmediata conexión con los significados *categoriales* paralelos (el "ahí" espacial), radicalmente opuestos al sentido existenciario propio del ,,*Da*". Tanto más peligrosa resulta esta cuestión cuando se trata de poner en relación este término, cuya función es exclusivamente existenciaria, con otros como los de "*allí*" y "*aquí*", de clara extracción categorial. Para evitar estos equívocos, y por cuanto a lo largo de esta investigación se ha venido usando invariablemente el término original "*Dasein*", preferimos ser consecuentes y usar también en su forma original la partícula "*Da*" como ingrediente existenciario de aquel "*Da-sein*". Su estricta y fundamental función ontológica, por lo demás, será cuestión a fijar en el transcurso de esta investigación. Sin embargo, creemos conveniente recordar lo ya expresado en la parte inicial de la *Introducción* de este trabajo (cfr. especialmente el texto correspondiente a la observación Nº 13). De acuerdo a ello el "*Da*" del "*Da-sein*" vendría a ser como el "sitio" o el "lugar" ("ahí" en sentido existenciario) donde irrumpe y se manifiesta el Ser y se realiza la Ek-sistencia (ex-posición al Ser). Lo que ello implica y significa desde un punto de vista existenciario-ontológico es justamente lo que debe proponerse esclarecer y desarrollar nuestra investigación.

Confiamos en que, gracias a las anteriores puntualizaciones que se hicieron con respecto al "*ser-en*" como existenciario –en relación a la espacialidad categorial– el lector mantenga en claro el sentido "espacialiforme" que indudablemente tiene el "*Da*", pero sin confundirlo –por ningún respecto– con el sentido de una espacialidad categorial. A tal fin cabe también recordar que su estrecha conexión con el "*ser-en*" –la que habremos de puntualizar muy pronto– fue ya anunciada en el Cap. I, § 3-C, de esta investigación.

281 ,,Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daβ es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ‚erleuchtet' besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daβ es selbst die Lichtung *ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*." (*S. u. Z.*, Nº 28, pág. 133; ed. esp. pág. 154) En referencia a esto cabe puntualizar que el significado ontológico del anterior texto transcrito –especialmente en lo relativo a la función "iluminadora" del Dasein, verificada (como queda visto) gracias a su "*Da*" en cuanto "*estado de abierto*"– será cuestión a desarrollar ampliamente a lo largo de esta investigación. No obstante, para que el lector disponga de una previa información, rogamos confrontar los siguientes textos: *Brief über den ‚Humanismus'*, pág. 69 y sgs.; ed. esp. pág. 177 y sgs.; *Einführung in die Metaphysik*, IV, 4, pág. 156; ed. esp. pág. 234. Mediante ellos –y lo ya adelantado en la *Introducción* de este trabajo– las frases anteriores podrán ser ubicadas dentro de la perspectiva ontológica que les corresponde rigurosamente. Esclarecer esta perspectiva –y desde ella iluminar retrospectivamente estos asertos– será justamente una de las finalidades del presente capítulo.

Ahora bien, se trata de poner de manifiesto la estructura ontológica de semejante "*estado de abierto*", valga decir, la configuración existenciaria-ontológica de ese "*Da*" constitutivo del Dasein y por el cual le es *abierto* su propio "*ser*" y el del *mundo*. Mas, "en tanto que la esencia (Wesen) de este ente (el Dasein) es la Existencia (Existenz), la proposición existenciaria 'el Dasein *es* su estado de abierto', quiere decir, a la vez: el 'ser' que a este ente le va en su 'ser', es ser su 'Da' "[282]. Se trata, pues, de ver *cómo es* el Dasein su "*Da*", esto es: cuál es la constitución existenciaria del "*ser-en*" en tanto que "*Da*" o "*estado de abierto*" del Dasein. Semejante tarea –que queda señalada como una explanación existenciaria del "*ser-en*"[283]– impone como designio inmediato analizar la constitución de ese "*Da*" con el fin de señalar sus ingredientes existenciarios.

Por cuanto el Conocer es un modo fundado del "*ser-en*", y se trata ahora de analizar la constitución ontológica-existenciaria de este "*ser-en*", las estructuras que se pondrán de manifiesto como constituyentes del "*ser-en*" serán, al mismo tiempo, las raíces existenciarias del Conocer. Mediante ello se verá que el fenómeno del Conocimiento, enraizado en estas estructuras existenciarias que aún permanecían ocultas, se encuentra revestido de una dimensión ontológica apenas sospechada –y las más de las veces ignorada– por las corrientes "Teorías del Conocimiento". Planeando éstas sobre el aspecto exterior y "objetivado" del fenómeno, no alcanzan verdaderamente a ver más allá de su superficie y apariencia ya consolidada, cuando no desfigurada y encubierta por obra de la misma perspectiva inicial plagada de prejuicios o determinada por ingerencias existenciales que no se sospechan pero que actúan inevitablemente en el diseño o configuración del "fenómeno" avistado desde ellas. Ahora, en cambio, se trata de poner de manifiesto y descubrir las raíces existenciarias de aquel fenómeno, valga decir, el suelo de ser de donde cobra fundamento como *modo de ser* del Dasein el propio Conocer, a la vez que, teniéndose noticias de las fuentes de donde brota todo posible encubrimiento o desfiguración del mismo, esta mirada *trascendental* evitará eo ipso el surgimiento de una falsa perspectiva que obnubile o desvíe su adecuado tratamiento.

Los resultados a obtener rendirán, en verdad, una nueva dimensión en lo concerniente a la profundidad y fundamentación ontológica-existenciaria de esta investigación. Sus afirmaciones, no obstante, sólo vendrán a confirmar los rasgos que ya fueron adelantados mediante la descripción prefenomenológica del fenómeno del

---

[282] ,,Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz ‚das Dasein *ist* seine Erschlossenheit' zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein ‚Da' zu sein." (*S. u. Z.*, Nº 28, pág. 133; ed. esp. pág. 154).

[283] Que así la concibe Heidegger puede comprobarse mediante el propio texto de *S. u. Z.*, cuando dice: ,,Das Kapitel, das die Explikation des In-Seins als solchen, d. h. des Seins des Da übernimmt, zerfällt in... etc. (*Op. cit.*, Nº 28, pág. 133; ed. esp. pág. 154).

Conocimiento que hubo ocasión de diseñar en el capítulo II de esta investigación. Ahora aquellos rasgos –sólo esbozados bajo una perspectiva prefenomenológica– encontrarán su razón de ser y fundamento ontológico al descubrirse fenomenológicamente su raíz existenciaria. Aparte de ello, el objetivo concreto de la presente investigación consiste en despejar definitivamente el camino hacia la determinación total del "ser" del Dasein y preparar así la respuesta a la pregunta que nos hemos formulado: "¿*Por qué conocemos*?"

§ 17 El Encontrarse y el Conocimiento

El fin inmediato que se propone nuestra investigación, según lo anunciado en el parágrafo anterior, es el de analizar la constitución existenciaria del "*Da*" del Dasein; valga decir: se trata de ver qué forma o modo tiene la Existencia del Dasein mientras éste va siendo su "*Da*" o existe como siendo "*ahí*"[284]. A esta cuestión responde Heidegger diciendo que uno de los modos fundamentales de ser el Dasein su "*Da*" es el *encontrarse* (Befindlichkeit)[285]. Se impone, pues, que perfilemos este fenómeno en su estructura de existenciario fundamental y veámos, además, como el Conocimiento se enraíza en él cobrando una dimensión ontológica hasta ahora ignorada.

Lo que de una manera *ontológica* y *existenciaria* se designa con el término de "*encontrarse*" es lo que *óntica* y *existencialmente* se manifiesta cotidianamente en el *temple*, en el *estado de ánimo*, en la *disposición afectiva*. Como lo que se trata es de apresar la estructura ontológica de semejante "realidad" constitutiva del Dasein, la investigación no pretende determinar ónticamente lo que en particular cada uno de semejantes temples o afecciones representa –pues lejos queda de su intención identificarse con los propósitos de una "psicología de los sentimientos"– sino que se busca determinar, ante todo, qué función existenciaria tienen ellos en relación a la manera de ser el Dasein su "*Da*" ("ahí").

En tal sentido –que coloca a la investigación sobre un plano de marcada orientación ontológica, a pesar del uso que pueda hacer de los "sentimientos" concretos a modo de exponentes ejemplares del *encontrarse*– podemos afirmar que, a lo largo de su existir, el

---

[284] A este respecto es conveniente observar que semejante matiz de pensamiento es el que se refleja ya en el título mismo del parágrafo Nº 29 de *Sein und Zeit* cuando Heidegger, jugando etimológicamente con las dos partículas integrantes del término "Dasein", las separa mediante un guión. Semejante proceder indica que de lo que se trata es de estudiar cómo el Dasein está *siendo*-"*ahí*" (Da-sein). Los dos modos constitutivos –igualmente originales (gleichursprünglich)– de "estar siendo" el Dasein su "Da" ("ahí"), son el *encontrarse* (Befindlichkeit) y el *comprender* (Verstehen) –cfr. *S. u. Z.*, Nº 28, pág. 133; ed. esp. pág. 154– y ambos son determinados con igual originalidad por el *habla* (Rede). De acuerdo con este esquema formal, según el cual se desarrolla el plan expositivo de *Sein und* Zeit, se verificará también nuestra investigación, procediendo sin embargo con entera libertad en cuanto se refiere a los pormenores de las cuestiones tratadas y a su utilización para los fines específicos de nuestra labor.

[285] ,,Die Befindlichkeit –dice textualmente Heidegger– ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 139; ed. esp. pág. 162).

Dasein "*es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo*"[286], y que, sea cual fuere la modalidad óntica de éste, la función ontológica-existenciaria que se realiza mediante su juego existencial radica en hacer que "*el Dasein sea llevado ante su* '*ser*' *como Da* ('ahí')"[287]. En efecto, sea cual fuere el estado de ánimo (Stimmung), lo que mediante él se le revela y patentiza al propio Dasein que lo experimenta es (por así decirlo) "*cómo le va*", y justamente "en este '*cómo le va a uno*' coloca el estado de ánimo al 'ser' en su 'Da' "[288]. Otra manera de expresar lo mismo es decir que, mediante el juego existencial de los estados de ánimo, le es *abierto* al Dasein su "*ser*"[289], abierto y patente como aquello de lo cual el Dasein es "*responsable*" (überantwortet) en tanto que existe y en esta Existencia le va su "ser"[290].

Mas, si se ha dicho que en el *encontrarse* le es *abierto* su "ser" al Dasein, no ha de entenderse esto en el sentido de que todo estado de ánimo obre el milagro de hacer que el Dasein *conozca* su "ser". "*Abierto*" –precisa con toda cautela Heidegger– "*no quiere decir* '*conocido*' *en cuanto tal*"[291]. Si es cierto que mediante algunos temples y estados de ánimo el "estar siendo" el Dasein es puesto abruptamente "ahí" (Da), y que, como tal, el Dasein puede notar su ser "como una carga"[292], no es menos cierto que él no *sabe* (wissen) por qué razón ocurre ello ni puede dar una "explicación" cabal de eso que lo abruma. "Y el Dasein –afirma Heidegger– no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de abrir de que dispone el Conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original abrir que es peculiar de los temples, en los cuales el Dasein es llevado ante su 'ser' como 'Da' ('ahí')"[293].

¿Mas, qué quiere decir esto? Quiere decir –entre otras cosas, que a su debido tiempo habrán de ponerse de manifiesto– que en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad, cuando menos se piense, y sin que se pueda dar razón de ello, es posible que haga irrupción el "ser" del Dasein haciendo notar, sentir, o experimentar a éste el nudo factum de que "*él es y ha de ser*" el ente que "*es*"[294]. Lo demás queda en tinieblas. Al Dasein

---

286 *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. págs. 155, 156.

287 *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 156.

288 ,,In diesem ‚wie einem ist' bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‚Da' ." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 156).

289 Recuérdense las conexiones existenciarias que se establecieron en el parágrafo anterior entre el "*estado de abierto*" y el "*Da*". Por algo dice Heidegger: ,,Der Ausdruck ‚Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit." (*S. u. Z.*, Nº 28, págs. 132, 133; ed. esp. pág. 154).

290 Por eso dice Heidegger: ,,In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 156). Más adelante veremos confirmarse este carácter de "*responsable*" de su "ser" que es consustancial al Dasein.

291 ,,Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 156).

292 ,,Das Sein –dice Heidegger– ist als Last offenbar geworden." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 155).

293 ,,Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. págs. 155, 156). A tal respecto, recuérdese lo ya apuntado en la observación Nº 254 correspondiente al parágrafo Nº 13-B de esta investigación.

294 ,,Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes ‚Daß es ist und zu sein hat' aufbrechen." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 156).

se le hace entonces patente el puro factum de "*que es*" (daβ es ist), sin "saber" *porqué* (Warum) ocurre este hecho, ni de *dónde* (Woher) proviene, ni *adónde* (Wohin) conduce esta crucial y definitiva revelación de su Existencia. A ese puro factum lo llama Heidegger "*estado de yecto*" del Dasein en su "*Da*"[295], de tal manera que, en cuanto "ser en el mundo", al Dasein se le revela súbitamente que fácticamente "*es*" (existe), que "*ha de ser*", y que la total *responsabilidad* de este hecho le es entregada a él también fácticamente: sin saber por qué ni cómo. "La expresión '*estado de yecto*' –señala Heidegger– debe sugerir *la facticidad de la entrega a la responsabilidad*"[296]. Esta "*facticidad*" (Faktizität), que así queda destacada en la irrupción del "*ser*" del Dasein en cuanto "*Da*" –la revelación de la Existencia en su nuda facticidad de "*que es*"– no es, sin embargo, idéntica a la "*efectividad*" (Tatsächlichkeit) que acompaña al factum brutum de la presencia "ante los ojos" de un hecho físico o cuyo modo de ser sea ontológico-categorial. Mientras a éste es posible hacerlo accesible y fijarlo cognoscitivamente en un expreso "dirigir la vista" (hinsehen) hacia él, al "*que es*" de la Existencia –*abierto* en el *encontrarse*– jamás lo fijaremos o volveremos accesible mediante una intuición (anschauen) o tratando de mirarlo en alguna forma (hinblicken). Al contrario, el modo de *abrir* el temple es el de un "*verterse*" (kehren) hacia el "*estado de yecto*", sea ya acogiendo o repeliendo lo que se revela en ello (la pura *facticidad* de la Existencia) en la forma de una "*versión*" o "*aversión*" hacia ella (An- und Abkehr). Por lo general –apunta Heidegger– el movimiento dominante e inmediato[297] es este último y, colocado ante su *facticidad*, el Dasein tiende a rechazarla.

Aparte de otras determinaciones –que no son necesarias delinear para nuestros propósitos[298]– queda en esta forma perfilado en una primera aproximación la estructura

---

[295] ,,Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses, Daβ es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daβ es als In-der-Welt-sein das Da ist." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 156).

[296] ,,Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 156).

[297] Valga decir: el que impera en el existir cotidiano de término medio y, aún más precisamente dicho, en los modos de la Existencia *impropia*.

[298] Señala Heidegger que sería desconocer por completo "*lo que*" abre el estado de ánimo –valga decir: el *encontrarse*– y la manera "*cómo*" él abre, confundir "*lo abierto*" por él con lo que "a la vez" el Dasein conoce, sabe y cree cuando ocurre la revelación de su *facticidad*. ,,Auch wenn Dasein im Glauben seines ‚Wohin' ‚sicher' ist, oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daβ die Stimmung das Dasein vor das Daβ seines Da bringt, als welches ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 136; ed. esp. pág. 157).

Por otra parte –y es una de las principales cuestiones que señala Heidegger– el *encontrarse* tiene, por así decirlo, su peculiar "*evidencia*". No hay derecho –y en esto tendremos que insistir a su debido tiempo– en rebajar el valor de semejante "*evidencia*" comparándola con las características de la "certeza apodíctica" (apodiktische Gewiβheit) propia del Conocimiento "teorético" dirigido a los entes "ante los ojos". La "evidencia" del *encontrarse* tiene una "*videncia*" característica que se refleja en su abrir (erschlieβen). Este, aunque no estrictamente "cognoscitivo-teorético", hace patente y abierto lo que aquel otro no alcanza a pesar de toda la apodicticidad de su certeza. Y, es más, quizás ni siquiera esta última le falte al *encontrarse*. (Cfr. al respecto la ya citada observación Nº 254, § 13-B, de nuestra investigación).

existenciaria del *encontrarse*. Con Heidegger podemos decir ahora que su función consiste en *abrir* al Dasein en su "*estado de yecto*", lo cual realiza –por lo regular e inmediatamente– en el modo de la "*aversión*" (Abkehr), valga decir, en aquella forma mediante la cual, vertido hacia su "*estado de yecto*", el Dasein esquiva hallarse ante lo así "abierto" y tiende a no hacerse responsable de ello.

Pero al quedar caracterizado el *encontrarse* por revelar la *facticidad* de la Existencia como algo de todo punto opuesto al factum brutum de un hecho "ante los ojos", acecha el inminente peligro de creer que este *encontrarse*, y aquello que él abre, pudieran ser identificados respectivamente con un "hallar ante los ojos" (vorfinden) un "estado psíquico" (seelischer Zustand). Semejante manera de concebir las cosas, además de confundir groseramente las estructuras ónticas con las ontológicas y de identificar por tanto a la *facticidad* con un mero "estado psíquico", delata su incorrección al hacer del *encontrarse* una especie de aprehender reflejo (reflektierendes Erfassen) que, volviéndose hacia el "interior" del sujeto, hallara ahí "dentro" un "estado psíquico" determinado, al cual haría "objeto" posterior de su aprehensión, coloreando mediante él la existencia o el tono vital del sujeto. Lo constructivo de semejante punto de vista queda destruido si nos fijamos en que –como dice Heidegger– "el *encontrarse* dista tanto de ser reflejo que sobreviene al Dasein justamente en su irreflexiva y exhaustiva entrega al 'mundo' de que se cura"[299]. Al *encontrarse* no lo busca el Dasein, sino que, imprevista y súbitamente, él cae sobre éste. No es que nos propongamos estar de buen o mal humor, tristes o eufóricos, sino que... de pronto, y siempre, estamos ya "así", afectados por un estado de ánimo, por una disposición o temple. "El estado de ánimo –dice Heidegger– sobreviene. No viene ni de 'fuera' ni de 'dentro', sino que, como modo de ser en el mundo, emerge de este mismo"[300], demostrando ello que el temple o disposición en que estamos "no se refiere primariamente a lo psíquico, ni es ningún estado interno que se exterioriza de un modo enigmático y colorea cosas y personas"[301], sino que aquel *encontrarse* es realmente un existenciario fundamental que,

---

Por último –señala Heidegger– es otro error (que se comete en contrapartida al anterior) creer que, si el *encontrarse* no halla lugar entre los fenómenos "racionales" del Conocimiento, él debe ser identificado con un medio de conocimiento "irracional". A tal respecto dice: ,,Der Irrationalismus –als das Gegenspiel des Rationalismus– redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 136; ed. esp. pág. 157). El *encontrarse* –añadiríamos nosotros– no es una fuente "irracional" del Conocimiento. Es, como veremos, la *condición de posibilidad* del propio Conocimiento en general.

[299] ,,Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daβ sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte ‚Welt' überfallt." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 136; ed. esp. pág. 158).

[300] ,,Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von ‚Auβen' noch von ‚Innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 136; ed. esp. pág. 158).

[301] ,,Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 158).

como tal, es inherente al "ser en el mundo" del propio Dasein[302]. En cuanto tal, todo temple emerge con y por este mismo "ser en el mundo", abriendo a éste como un "Todo" y propiciando así, por vez primera, que el Dasein pueda "dirigirse a"... el *mundo*, al *Mitdasein* y a *sí mismo*[303]. Semejantes correlatos del *encontrarse* –que constituyen al "ser en el mundo" como un "Todo"– quedan *abiertos* con igual originalidad frente al Dasein. Tal es la segunda y complementaria función que tiene el *encontrarse* como *existenciario* fundamental.

Pero el hecho de que sea el *encontrarse* del Dasein el existenciario que provoca el "estado de abierto" del *mundo*, es algo que reviste fundamental importancia en relación al fenómeno del Conocimiento. Pues –como se recordará– este *mundo* no tan sólo es el *horizonte* del Conocimiento (cfr. Cap. III de esta investigación), sino que, aún más precisamente dicho, es su "*estado de abierto*" el que hace posible que los entes intramundanos "hagan frente"[304]. Mas justamente ahora acabamos de ver cómo el *encontrarse* es precisamente el existenciario que hace *abrir* el *mundo*. Por eso dice Heidegger: "este previo 'estado de abierto' del mundo, inherente al 'ser-en', es constituido concomitantemente por el *encontrarse*"[305]. Debemos entonces analizar cómo ocurre esto y qué *novum* ontológico aporta ello para el fenómeno del Conocimiento. Desde ahora puede notarse –sea advertido previamente– su enorme importancia: con ello queda

---

302 Es cuestión de ver que la presente determinación del *encontrarse* en confrontación crítica con un "*estado psíquico*" –la cual, siguiendo celosamente a Heidegger, hemos verificado en base de dos notas diferenciales– tiene sus graves peligros. Puesto que, si bien es cierto que se comprende perfectamente que lo *ontológico* del *encontrarse* no debe confundirse con lo *óntico* de un "*estado psíquico*" (1ª diferencia)... ¿no resulta el afirmar que el encontrarse "*no es reflexivo*", sino que "*sobreviene*" como todo "*estado de ánimo*", acercar peligrosamente el "*estado de ánimo*" a una *vivencia* (en el más amplio sentido), o a un *acto psíquico no reflejo*? ¿En qué consistiría la diferencia entre uno y otro? Consciente del peligro que semejante "aproximación" representaba para la argumentación –ya que con ello se caería en una abultada contradicción que incluso invalidaría la diferencia primera establecida entre lo óntico y lo ontológico– Heidegger afirma, resueltamente, la diversidad entre el "*estado de ánimo*" y el "*estado psíquico*": ,,*Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches*." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 158).

A pesar de tan clara y rotunda manifestación nosotros nos atreveríamos a seguir preguntando: ¿en qué radica la diferencia entre uno y otro? ¿No es todo "*estado de ánimo*" –de alguna manera– un "*estado psíquico*"?

Para esclarecer esta cuestión –en relación al *encontrarse*– nos atreveríamos a formular la siguiente afirmación: el *encontrarse* tiene –como base *óntica*– un "*estado psíquico*" (Stimmung) –cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134; ed. esp. pág. 155– y, como tal, "sobreviene", es "espontáneo", etc. Pero *ontológicamente* es diverso en su estructura al de cualquier "*estado psíquico*" porque, incluso, es la propia condición de posibilidad de estos. Sólo así, más o menos, se entendería la sibilina frase heideggeriana que reza textualmente: ,,alle immanente Reflexion nur deshalb ‚Erlebnisse' vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit schon erschlossen ist." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 136; ed. esp. pág. 158).

Hemos querido tan sólo señalar el problema. No creemos, por lo demás, que con lo dicho haya quedado del todo esclarecido. A pesar de no ser radicalmente "heterodoxa", se nota claramente que nuestra interpretación no se ajusta del todo al pensamiento heideggeriano. Como es norma de la investigación exponer este pensamiento con la mayor fidelidad posible, en lo que sigue se consignarán exclusivamente los puntos de vista sostenidos por Heidegger. Sólo allí donde se encuentren motivos de divergencia, o problemas que puedan afectar al planteamiento de una *Ontología del Conocimiento*, se llamará la atención debidamente.

303 ,,Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 158). El texto en alemán se encuentra subrayado.

304 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 18, así como nuestra investigación, Cap. III, § 11.

305 ,,Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 159).

definitivamente enraizado en una fundamental estructura existenciaria el fenómeno del Conocimiento. Lo que ello significa para su dimensión ontológica se verá en lo que sigue.

Por "ser ya cabe un mundo" (Schon-sein-bei-der-Welt), y por hallarse este *mundo* previamente *abierto*, pueden los entes "hacer frente" al Dasein. El "*estado de abierto*" del *mundo* es la *condición de posibilidad* que "*deja hacer frente*" (begegnenlassen) a los entes intramundanos. Pero este "dejar hacer frente" no se traduce primariamente en un "*tener sensaciones*" (empfinden) o en un "*mirar fijamente*" los entes (anstarren), sino que, como hubo ocasión de poner ya de manifiesto[306], él comienza por ser cosa de ese "*ver en torno*" (umsehen) que es característico de las formas primarias del andar el Dasein sumido y embargado en el "curarse de" los entes intramundanos[307]. Siendo así –y es cuestión que, como advierte Heidegger, se comprende más exactamente ahora– "ese 'permitir hacer frente' 'curándose de' y 'viendo en torno', tiene el carácter del 'ser golpeado' "[308]. Pero cuestión semejante –la posibilidad ontológica de "ser golpeado", "afectado", "sorprendido" por lo inservible, por lo impertinente, por lo amenazador, por lo resistente de aquello que "hace frente" "a la mano" en el "ver en torno"– es un factum que sólo ocurre porque el "*ser-en*" del Dasein "*es determinado existenciariamente de tal suerte que puede* '*ser herido*' *en este modo por lo que hace frente dentro del mundo*"[309]. Esta característica del "*ser-en*" de "ser herido" o "ser tocado" por "aquello que hace frente" es fundada a su vez por el *encontrarse*, ya que sólo es por semejante existenciario que el *mundo* se halla *abierto* como un *fondo* u *horizonte* desde el cual puede "hacer frente" algo "*resistente*", "*amenazante*", "*inservible*", etc. En efecto: sólo mediante un temple o estado de ánimo, en donde el *mundo* "ahí" se halle *abierto* previamente como un horizonte "amenazador" o "preñado de amenazas", puede lo "a la mano" hacerse patente y revelarse como "*algo amenazante*". Una

---

306 Cfr. esta investigación, Cap. II, § 6.

307 Cfr. esta investigación, Cap. III, § 8-A.

308 ,,Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat –so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen–, den Charakter des Betroffenwerdens." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 159). Se advertirá, al confrontar la traducción española, que la forma verbal ,,*Betroffenwerden*" la traduce Gaos por el término de "*ser golpeado*". Semejante traducción, si bien tiene el defecto de extraviar un tanto la comprensión por el matiz "físico" que sugiere la acción de "golpear", no obstante es casi imposible de ser mejorada toda vez que la expresión "*ser sorprendido*" –la cual vertería quizás más exactamente su sentido– ha sido ya empleada para traducir el término de ,,*Auffallen*" y sus módulos expresivos, como vgr. la "sorpresa", etc. (Cfr. Cap. III, § 8-B, de esta investigación). Por lo demás –y rigurosamente dicho– este ,,*Auffallen*" es sólo un modo o forma del ,,*Betroffenwerden*." Las razones técnicas, pues, aconsejan en tal caso mantener la traducción de Gaos.

309 ,,Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daβ das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daβ es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 159). La expresión de "*ser herido*" vierte el alemán ,,*angehen werden*." También en este caso preferimos conservar la traducción de Gaos ya que la expresión "*ser herido*" (empleada, claro está, en sentido figurado) tiene una larga tradición en el idioma castellano, según la cual se emplea para designar justamente lo que trata de expresar el verbo alemán ,,*angehen*", vale decir: "*ser tocado*" (berühren) o "*afectado*" por algo. Precisamente el verbo ,,*berühren*" lo empleará Heidegger como sinónimo de este "*ser herido*" (angehen) en otro texto que utilizaremos, por lo cual, en lo que sigue, se vierte este ,,*angehen werden*" por "*ser herido*", añadiéndosele, como sinónimo, el "*ser tocado*".

"intuición", o un "mirar fijamente" los entes que hacen frente, jamás descubrirá en ellos tal carácter de ser... que es, justamente, aquel con el cual "hacen frente" primariamente. Sólo por cuanto el *encontrarse abre* al *mundo* como *horizonte* –constituyendo mediante ello la estructura de la *mundanidad* y *significatividad* que permite el "*estado de referido*" del Dasein al *mundo*– pueden los entes "aparecer" como son en-sí. Por eso dice agudamente Heidegger: "en el *encontrarse* hay existenciariamente un abriente 'estado de referido' al mundo, a base del cual 'estado de referido' puede hacer frente lo que hiere"[310].

Mediante lo anterior queda mostrado no sólo la preeminencia ontológica que en la apertura del *mundo* tiene el *encontrarse* en relación al Conocer, sino –lo que es más importante– se señala asimismo el *fundamento existenciario* que se patentiza en este último. En efecto: el *encontrarse* se revela ahora como la primaria y fundamental "condición de posibilidad" existenciaria del Conocimiento[311]. Sólo por cuanto el *encontrarse* abre el *mundo* y articula la *mundanidad* (significatividad) de éste, puede tener lugar un fenómeno estrictamente cognoscitivo, sea cual fuere su modalidad o grado. Otra manera de expresar lo mismo es decir –con palabras de Heidegger– que "sólo porque los 'sentidos' son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la forma de ser de 'ser en el mundo-encontrándose', pueden ellos ser 'tocados' y 'tener sentido para', de tal suerte que lo que los toca se muestre en la afección"[312].

El señalar la preeminencia del *encontrarse* en la función apertora del *mundo* inherente al Dasein no quiere significar una entrega de la ciencia al "sentimiento". Lo que esencialmente queda al descubierto mediante ello es el enraizamiento del Conocer en un *existenciario* básico. La ciencia –el conocer "teorético" propiamente tal– conserva íntegramente sus derechos y, si es posible decirlo, lo que gana con ello es incluso ensanchar y esclarecer sus bases ontológicas. En efecto, mediante lo anterior, no se esclarece tan sólo la posibilidad de valorar positivamente algunos fenómenos cognoscitivos hasta ahora ignorados[313], sino que, incluso, se llega a señalar la íntima conexión que existe entre el más puro "conocer teorético" y sus fundamentales raíces existe nciarias. En efecto, ni aún en la

---

310 El texto alemán –que se encuentra subrayado en el original– reza como sigue: ,,In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann." (*S. u. Z.*, Nº 29, págs. 137, 138; ed. esp. págs. 159, 160). Perdonará el lector la inusual forma del participio "*abriente*", pero nos resulta más adecuado para este caso que la de "*abridor*" o "*apertor*".

311 Así queda puesto de relieve lo que ya se había insinuado en la observación Nº 298 de este mismo parágrafo.

312 ,,Und nur weil die ‚Sinne' ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie ‚gerührt' werden und ‚Sinn haben für', so daß das Rührende sich in der Affektion zeigt." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 137; ed. esp. pág. 159).

313 Nos referimos justamente a toda esa gama de actos en que se nos da el Ser –pero que no son exclusivamente "teoréticos"– como, por ejemplo, el "*estar interesado*", la "*esperanza*", la "*expectativa*", el "*presentimiento*", la "*ilusión*", etc. Cfr. muy especialmente en este punto una exposición sistemática de ellos (agrupados bajo el título general de "*actos emocionalmente trascendentes*") en la obra de Nicolai Hartmann, *Grundlegung der Ontologie*, Tomo I, Tercera Parte, Sección II.

más pura "*teoría*" es posible desconocer ahora su raigambre existenciaria y su estrecha conexión con el fundamental *encontrarse* que le sirve de base. Al más puro "dirigir la vista" –como señala Heidegger– únicamente se le muestra lo "no más que ante los ojos" (nur noch Vorhandenes) en su puro "aspecto" (Aussehen)... cuando ese "contemplar" puede hacer que los entes "hagan frente" en un "*sereno* demorarse cabe"[314]. Esta "*serenidad*", que acompaña a la "contemplación teórica", es sólo posible por cuanto la situación original del *encontrarse* ha *abierto* previamente al *mundo* como horizonte propicio para que así "hagan frente" los entes[315].

Queda así mostrada no sólo una nueva estructura y función del *encontrarse*, sino señalada al propio tiempo una de las primordiales raíces existenciarias del fenómeno cognoscitivo. Era necesario esclarecer semejante fundamentación –y hacer aparecer al Conocimiento como modo del "*ser-en*" en cuanto "*Da*"– ya que en esta forma se ha logrado preparar el camino para la determinación de su "ser" como "*ser en el mundo*". Mas para completar a cabalidad semejante tarea –que es uno de los objetivos primordiales del presente capítulo– se hace ahora necesario señalar otra de las fundamentales bases ontológicas del Conocimiento y puntualizar en tal forma su total enraizamiento en un nuevo y anexo existenciario: el *comprender*.

§ 18 El Comprender y el Conocimiento

Con igual originalidad que el *encontrarse* (Befindlichkeit), y formando junto con él una estructura existenciaria donde se mantiene el ser del "*Da*" o "*estado de abierto*" del Dasein, hallamos al *comprender* (Verstehen)[316]. Por formar aquella íntima estructura con el

---

[314] ,,Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im *ruhigen* Verweilen bei... in der ῥᾳστώνη und διαγωγή auf sich zukommen lassen kann." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 138; ed. esp. pág. 160).

[315] A modo de ilustración –aunque las ideas allí desarrolladas apunten hacia otros objetivos– cfr. uno de los últimos opúsculos publicados por Heidegger, titulado *Gelassenheit*, donde puede hallarse una confirmación de lo que aquí insinuamos.

[316] Sea advertido desde el comienzo mismo que el *comprender* (Verstehen) –concebido como *existenciario fundamental*, tal cual ya se nota– no debe ser identificado con aquella modalidad cognoscitiva (Erkenntnisart) que también se denomina comúnmente "comprender" (verstehen), y la cual se antepone, por lo general, al "explicar" (erklären) o al "entender" (begreifen). Al contrario, según veremos, todas estas modalidades cognoscitivas no son más que derivados existenciarios de aquel primario *comprender*, que así queda señalado en su función y jerarquía de *fundamento existenciario* del Dasein. A este respecto dice Heidegger: ,,Mit dem Terminus Verstehen meinen wir ein fundamentales Existenzial; weder eine bestimmte *Art von Erkennen*, unterschieden etwa von Erklären und Begreifen, noch überhaupt ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens. Wohl aber konstituiert das Verstehen das Sein des Da dergestalt, daβ ein Dasein auf dem Grunde des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinsehens, existierend ausbilden kann. Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 336; ed. esp. pág. 386). La clara conexión del *Conocer* y el *comprender* –en orden a la fundamentación de aquél en éste– queda así perfectamente delineada. Por lo demás, rogamos confrontar de nuevo la ya citada observación Nº 254 del parágrafo 13-B.

encontrarse, el *comprender* resulta siempre ya "*atemperado*" (gestimmt); mientras que, a su vez, el *encontrarse* dispone ya siempre de cierta "*comprensión*" (Verständnis). Nuestra investigación tiene ahora necesidad de puntualizar sobre la textura existenciaria de semejante fenómeno, por cuanto, empeñada como se halla en esclarecer a fondo aquel "*estado de abierto*" que exhibe el "*ser-en*" (para ganar así la raíz existenciaria del fenómeno del Conocimiento), el análisis del *comprender* aportará elementos de primordial importancia para iluminar sus fundamentales estratos ontológicos.

El fenómeno que ahora pretendemos detectar expresamente para realizar su análisis temático se había ya rozado –en su función existenciaria– al tratar la cuestión relativa al *mundo* como *horizonte* del Conocimiento (capítulo III de esta investigación), y, aún más precisamente, cuando se trató de puntualizar el "*estado de abierto*" en que el *mundo* se halla relativamente al Dasein[317]. Entonces se dijo que, en cuanto "*ser en el mundo*" que es, el Dasein articula su referencia al *mundo* –que constituye esencialmente su "*ser-en*"– partiendo de la comprensibilidad (Verständlichkeit) de un "*abierto*" "*poder ser*" "*por mor del que*" él mismo es. "*En el* '*por mor del que*' –dice Heidegger– *es abierto el existente* '*ser en el mundo*' *en cuanto tal*, *cuyo* '*estado de abierto*' *se llamó entonces comprender*"[318]. En semejante "estado de abierto" del "ser en el mundo" –realizado, como estamos viendo, a partir de un "*poder ser*" "*por mor del que*" el Dasein mismo es– es coabierta la *significatividad* que se funda en aquel "*por mor del que*". Por tanto, puede decirse que "*el estado de abierto del comprender abarca*, *con igual originalidad*, *en cuanto* '*estado de abierto*' *del* '*por mor del que*' *y de la significatividad*, *al total* '*ser en el mundo*' "[319]. Ahora bien: por cuanto el total "estado de abierto" del *comprender* se funda en *última instancia* en un "*poder ser*"[320], y éste concierne íntegramente al "ser" del Dasein, ello quiere decir que si el "*por mor del que*" y la *significatividad* son *abiertos* en el Dasein, y si además ellos constituyen la estructura del *mundo* en que el Dasein es como "*ser en el mundo*", entonces se debe concluir por asentar que "*el Dasein es un ente al que*, *en cuanto* '*ser en el mundo*', *le va él mismo*"[321]. Con lo cual se quiere expresar que "*el Dasein es en cada caso aquello*

---

317 Cfr. esta investigación, Cap. III, § 10 y § 11. Asimismo *S. u. Z.*, Nº 18.

318 ,,Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp pág. 165).

319 ,,Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein." (*S. u. Z.*, Nº 31, *ibidem*).

320 Este enunciado –cuya inteligibilidad total resulta muy difícil a primera vista– ganará en claridad con lo que sigue, así como con los análisis a verificarse en el Cap. VI de esta investigación.

321 La frase alemana reza: ,,Worumwillen *und* Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166). La exégesis que postulamos de este enunciado –y de los textos que a continuación aportaremos– se ajusta estrictamente a los resultados obtenidos previamente. (Cfr. Cap. III de nuestra investigación) y a la descripción que realiza Heidegger en el parágrafo Nº 18 de *S. u. Z.* Su relativa "oscuridad" queda plenamente compensada por la importancia que ello tiene en relación a todo lo que sigue, cuyo desarrollo esclarecerá totalmente lo que por ahora queda simplemente enunciado en forma axiomática.

que él puede ser y tal cual es su posibilidad"[322], y, al propio tiempo, que "*el comprender es el ser de tal* '*poder ser*' "[323]. Veamos lo que esto significa intentando un esclarecimiento de la textura existenciaria de lo que ahora se llama *comprender*.

Dentro del habla cotidiana decimos que "comprendemos algo" cuando somos capaces de enfrentarnos con ello o estar a su nivel, esto es, "*saber algo de ello*" o "*poder algo*" (etwas können). Pues bien: "*aquello que se puede*" en el *comprender*, concebido en cuanto existenciario, no es "algo" en el sentido de un "qué" o de una "cosa", sino el "ser" en cuanto existir[324], valga decir, el "estar siendo" el Dasein en cuanto Existencia. El *comprender* lo que hace es iluminar las *posibilidades* de semejante existir y, por eso, en él "reside existenciariamente la forma de ser del Dasein como 'poder ser' "[325]. El Dasein no es un ente que "existe" como cualquiera otro ente "ante los ojos" o "a la mano", y que (tal como sucede con estos) pueda recibir como dote adjetiva el "poder-ser" algo o el "poder-ser" otra cosa de lo que "es"[326]. Al contrario, la característica esencial del Dasein como ente –la que distingue su forma de ser de la de cualquiera otro ente y aporta "*la más original y última determinación ontológica del Dasein*"[327]– radica en que su "ser" consiste en "*ser posible*" (Möglichsein). Y es esencialmente así *porque*, justamente, gracias al *comprender*, el Dasein es "*poder ser*": ente en constante tránsito y realización de un "*ser posible*". El Dasein, como ya se apuntó, "es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual es su posibilidad"[328] y "el *comprender* es el ser de tal '*poder ser*' "[329]. La función existenciaria de lo que se llama *comprender* reside justamente en ser este "*poder ser*" que *abre* las posibilidades de la Existencia.

Mas que la *posibilidad* sea la determinación existenciaria del "ser" del Dasein –valga decir, que el "ser" de este ente consista en "ser posible"– no significa que este "*poder ser*" sea libre y fortuito, en el sentido de la "indiferencia del albedrío" (libertas indifferentiae), como si el Dasein "flotara", cual brizna en el viento, o pudiera ser lo que se le antojara. Al contrario, por ser un ente ya determinado esencialmente por el *encontrarse*[330], el Dasein

---

322 ,,Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166).

323 ,,Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167).

324 ,,Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166).

325 ,,Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Seinkönnen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166).

326 Por ejemplo: la madera en bruto "*puede ser*" silla, o mesa, o puerta, o estante, etc. En tal sentido debe tenerse presente la diferencia que establece Heidegger entre el "ser posible" (como categoría modal de los entes "ante los ojos") y la *posibilidad* como determinación existenciaria. A pesar de que sobre esta última se apuntarán algunos rasgos en lo que sigue, para una mejor información remitimos al parágrafo Nº 31 de *S. u. Z.*

327 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 31, págs. 143, 144; ed. esp. pág. 166.

328 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166.

329 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167. (Subrayados nuestros).

330 Recuérdese lo que ya se ha puntualizado acerca de la indisoluble unidad estructural que forman el *comprender* y el *encontrarse*.

yace caído entre determinadas posibilidades (justamente aquéllas que hace patente el *encontrarse*) y su "*poder ser*" consiste en ser libre para pro-yectar su existir dentro del ámbito de esa "*posibilidad yecta*" (geworfene Möglichkeit) que "*es*" ya como Dasein[331]. "El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más peculiar 'poder ser' "[332].

El *comprender* es –como ya se dijo– "el ser de tal 'poder ser' "[333], valga decir, aquello que *abre* la posibilidad de ser –de existir– de una manera u otra. El Dasein *es* siempre en el modo de "*haber comprendido*" o de "*no haber comprendido*" su "ser" (existir) de tal o cual manera. En cuanto es tal *comprender*, el Dasein "sabe" (weiβ) "en donde" (woran) es consigo mismo, esto es, con su "*poder ser*". Puede que en este "*poder ser*" consigo el Dasein asuma y realice las "*posibilidades yectas*" que su *comprender-encontrándose* le abre, o puede también (y es otra *posibilidad* "abierta" asimismo existenciariamente) que las rehuya, rechace, desconozca, o simplemente se extravíe. En todo caso, aquel "saber" que le revela al Dasein "donde" (woran) es consigo mismo, no procede de una autopercepción inmanente, sino que es inherente al ser del "*Da*", que, tal como ya se dijo, es esencialmente *comprender*: "*estado de abierto*" del Dasein para y en sí mismo.

Con esto llegamos a determinar la primera estructura y función existenciaria de lo que es el *comprender*. Con Heidegger podemos decir ahora: "*el comprender es el ser existenciario del peculiar 'poder ser' del Dasein mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el 'en donde' del ser consigo mismo*"[334].

Pero se trata ahora de ampliar esa estructura –y de extender la función del *comprender* a nuevos ámbitos– para perfilar de esta manera su inserción en la dimensión total del "*ser en el mundo*". Necesitamos además –ya que es el fin primordial de esta investigación– determinar la conexión de semejante existenciario con el fenómeno del Conocimiento. Justamente los caracteres que de seguida se pondrán de manifiesto (especialmente el carácter de "*pro-yección*", que es esencial al *comprender*) conducirán en forma directa a plantearse el problema de semejante conexión. Gracias a ello habrá ocasión

---

331 Aunque no nos corresponde tratar por extenso el problema de la *libertad* –y ni siquiera tenemos que excusarnos de no desarrollarlo en el presente contexto de cuestiones– sea simplemente señalada la esencial *facticidad* de la *libertad* que con esto queda insinuada. Sobra decir que, visto así el problema, el "*poder ser*" del Dasein –valga decir, la determinación esencial de su "ser" como "ser posible"– no da margen para ensayar ni las ingenuas especulaciones de los "indeterministas" ni los groseros planteamientos de sus contrarios. Por así decirlo: la determinación del "ser" del Dasein (tal como queda planteada) no tiene nada que hacer con el problema de la *libertad*. Se puede intentar describir aquél fenomenológicamente (como se ha hecho) sin suponer una determinación ontológica de la *libertad*. Pero –y quede expresamente advertido este punto– esta *libertad* no puede hacerse accesible ontológicamente sin contar con la previa base fenoménica que brindan los presentes análisis. El estrato en que se desarrolla nuestra exposición responde estrictamente a la conciencia de semejante situación.

332 ,,Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167).

333 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167.

334 *,,Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daβ dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschlieβt.*" (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 144; ed. esp. pág. 167).

de ver cómo el *comprender* constituye una de las fundamentales raíces existenciarias del Conocimiento, funcionando (al igual que el *encontrarse*, y a una con él) a la manera de su "*condición de posibilidad*" ontológica.

En cuanto el *comprender* es un existenciario fundamental del Dasein, la función por él desarrollada –el *abrir* el "ser" como "ser posible"– se extiende por igual a través de todos los componentes estructurales que integran la unidad del "*ser en el mundo*". Es así cómo lo "*a la mano*" es descubierto por el *comprender* en su "ser servi*ble*" (Dien*lichkeit*), en su "ser emplea*ble*" (Verwend*barkeit*), en su "ser noci*ble*" (Abträg*lichkeit*), valga decir, en su "ser posi*ble*" o *posibilidad* (Möglichkeit)[335]. La "totalidad de conformidad", donde se insertan los entes "a la mano" y desde la cual ellos se descubren en su "ser a la mano"[336], se desemboza entonces como un "Todo" de *posibilidades*... desde el cual hacen frente los entes como "*posibles*" para esto o lo otro.

Al igual que esta región, también aquella del "*ser ante los ojos*" es descubierta por el *comprender* bajo el aspecto de su ser "posible". La "Naturaleza" (die Natur), en cuanto "unidad" de los entes "ante los ojos", sólo es "descubierta" en cuanto tal –como lo atestiguan en estricto sentido los planteamientos kantianos– cuando ella se "interroga" en sus "*condiciones de posibilidad*". Mientras no acontece así, la "Naturaleza" permanece "ante los ojos" sólo como un factum brutum; por el contrario, para que el Ser del ente que llamamos "Naturaleza" sea "descubierto", es necesario que se entable una investigación que no sólo pregunte por el "quid facti", sino que, al propio tiempo, logre poner de manifiesto las "condiciones" que hacen posible ese mismo factum (al menos en lo que concierne a su "conocimiento"). Esta investigación –aunque el propio Kant no la haya formulado así– se encuentra enraizada en la peculiar función del *comprender*: sólo éste es capaz de inspirar un planteamiento en el cual de lo que se trata es de apresar el Ser de ese ente que llamamos "Naturaleza" abriendo previamente sus "condiciones de posibilidad"[337].

¿Pero qué revela –pregunta Heidegger– el hecho de que "en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse con él, siempre el *comprender* venga a parar en las

---

335 La traducción de Gaos se esfuerza hasta el extremo –y a fe que consigue su cometido– por trasmitir este sutilísimo matiz, que Heidegger insinúa (tal como puede verse) al subrayar las terminaciones "*lichkeit*" y "*barkeit*" (que denotan la significación de "ser susceptible de" en referencia a lo que se aplican), desarrollando así la idea de que se trata no sólo de una cualidad abstracta de aquellos entes (como sería la "servibilidad", la "empleabilidad", o la "nocibilidad"), sino que semejante "cualidad abstracta" tiene la textura ontológica de la "posibilidad" (ser "servible", "empleable", "nocible"). La razón de ello se entenderá mejor por lo que sigue.

336 Cfr. esta investigación, Cap. III, § 10.

337 Tal sería para Heidegger –según lo esboza aún más ampliamente en su obra *Kant und das Problem der Metaphysik*– el plan de la *Crítica de la Razón Pura*, y, en especial, de la parte concerniente a la "*Deducción Trascendental de las Categorías*". Para Heidegger, como puede verse por esto, lo "ontológico" (el Ser del ente) sería aquello que Kant concebía como lo "apriori". Cfr. en tal sentido su obra ya citada, especialmente en los parágrafos núms. 3, 7 y 12, en los cuales expone esa "interpretación" tan discutible... como fecunda (en lo que concierne a la posibilidad de una superación del "idealismo trascendental").

posibilidades?"[338] ¿Por qué aquello que él abre tiene siempre la textura de un "ser posible"? Ello se debe –responde– a que "*el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos* '*pro-yección*' (Entwurf)"[339]. En tal sentido, *comprender* es *pro-yectar*: arrojar o lanzar hacia delante el existir como "posible"... en cuanto "*poder ser*". "La pro-yección –como dice– es la constitución del ser de ese margen o espacio libre donde se desarrolla fácticamente el 'poder ser' "[340]. *Comprendiendo* somos *pro-yectantes*, valga decir, yectamos delante de nosotros (iluminando nuestro "*por mor del que*") el "*poder ser*" de nuestra Existencia; o (iluminando la *significatividad* de nuestro "mundo en torno") "descubrimos" lo "a la mano" en su "*ser posible*". "*El Dasein se comprende siempre ya y siempre aún*, *mientras es*, *por posibilidades*"[341]. No quiere decir esto, sin embargo, que tales *posibilidades* las aprehendamos temáticamente como tales. Al contrario: esto rebajaría el *pro-yectar* a un simple "calcular", a un conducirse según "planes", a un mero "programar" la vida y la existencia de acuerdo a un itinerario previamente establecido y actualizado como tal. Las *posibilidades* "abiertas" por la *pro-yección* (para ser radicalmente tales y ser sólo *posibilidades*) no deben ser aprehendidas temáticamente *como* "*posibilidades*", ya que semejante "aprehender" quitaría a lo *pro-yectado* su carácter de *posibilidad* y conduciría en cierto modo a "actualizar" las "posibilidades" desnaturalizando su nivel ontológico. Por el contrario, como auténticas *posibilidades* –nada más que *posibles*– deben ellas quedar siendo *posibilidades puras* y nada más que esto[342]. Por eso "la pro-yección en su yectar pro-yecta la posibilidad como posibilidad y la deja *ser* en cuanto tal"[343]. En cuanto forma de ser del Dasein, el *comprender* como *pro-yección* es aquel modo de conducirse este Dasein en el cual, como "*poder ser*", *es* sus *posibilidades*. Si el Dasein se "midiera" a la manera de un ser "ante los ojos" (lo cual es imposible esencialmente dada su peculiar constitución ontológica) podría pensarse que, por tener esa constitución de "*ser posible*", todo Dasein fáctico es o pudiera ser "*más*" de lo que efectivamente "es". Pero en cuanto el "*poder ser*" es comprendido como una nota peculiar de la propia *facticidad* del Dasein, no puede jamás decirse que ningún Dasein es más de lo que fácticamente es: porque es a esa misma

---

338 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 145; ed. esp. pág. 168.

339 ,,Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 145; ed. esp. pág. 168).

340 ,,Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 145; ed. esp. pág. 168).

341 ,,Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 145; ed. esp. pág. 168).

342 Por eso un "*plan*" se diferencia de un "*proyecto*" debido al hecho de que mientras aquél se "programa" de acuerdo a "posibilidades" aprehendidas temáticamente como tales (valga decir, "actualizadas") y en base de las cuales se traza el "plan" suponiendo su futuro cumplimiento, el "proyecto", en cambio, no aprehende previamente tales *posibilidades* sino que sólo las "*pro-yecta*".

343 El texto alemán reza: ,,während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* läβt." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 145; ed. esp. pág. 168).

facticidad a la que es inherente el "*poder ser*". Tampoco (y por la misma razón) del Dasein podría decirse que es "*menos*" de lo que efectivamente "es", aun siendo solamente "*poder ser*". El Dasein es sólo lo que es –valga decir, "*poder ser*"– y este modo de existencia (el consistir su "ser" en "ser posible") no admite existenciariamente comparación cualitativa, y menos aún cuantitativa, con otros modos de ser. Querer verificar semejante comparación –y decir que el Dasein es "*menos*" de lo que es por ser esencialmente "ser *posible*" y no "ser *real*" o "*necesario*"– es confundir su forma de ser con la de los entes "ante los ojos" y ensayar un enjuiciamiento categorial allí donde éste no es admisible por principio. El "*poder ser*" es un *existenciario*, valga decir, todo menos una *categoría* o un "*modo de ser*" categorial.

Concerniendo la *pro-yección* al total "ser en el mundo", el *comprender* del Dasein *puede* emplazarse primariamente partiendo del "estado de abierto" del *mundo*, o bien (es otra posibilidad) *puede* hacerlo partiendo desde el "*por mor del que*" del propio Dasein. En el primer caso ese *comprender* se denominará "*impropio*" (uneigentliches Verstehen), mientras que en el segundo –cuando se emplaza en el peculiar "*sí mismo*" que representa el "*por mor del que*" del Dasein– el *comprender* se denomina "*propio*" (eigentliches Verstehen). Mas –advierte Heidegger– semejantes denominaciones no deben dar la idea de una "valoración", ni menos aún significar que el Dasein se limita a "comprender" sólo la parcela del "ser en el mundo" sobre la cual se emplaza y se pro-yecta. Al contrario, siendo el "ser en el mundo" una estructura indisolublemente unitaria, "en el *comprender* el *mundo* es siempre co-comprendido el '*ser-en*', y el *comprender* la *Existencia* en cuanto tal es siempre un *comprender* el *mundo*[344]. El *comprender*, sin embargo, sea cual fuere la modalidad de su primario emplazamiento, puede ser "*genuino*" (echt) o "*no-genuino*" (unecht). "En cuanto fáctico, el Dasein ha emplazado ya su 'poder ser' en una posibilidad del *comprender*"[345] y ha decidido su existir en esta *pro-yección*.

Mas, por encima de todas estas determinaciones de la estructura del *comprender* –que hemos aportado quizás un tanto demoradamente con el fin de fijar lo más precisamente posible su textura existenciaria– lo que nos interesa primordialmente subrayar es que, en su carácter de *pro-yección*, el *comprender* constituye lo que en otro sitio se ha llamado "*ver*" o "*vista*" del Dasein[346], conectándose por ello íntimamente con la esfera

---

344 ,,Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169). Los subrayados en el texto español son nuestros.

345 ,,Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169).

346 Cfr. esta investigación especialmente en el Cap. II, § 6; Cap. III, § 8-A y § 8-B; y Cap. IV, § 13-A y § 13-B. Todo lo que sigue se encuentra en estrecha relación con lo allí expresado. Por esta misma razón nos parece innecesario repetir extensamente lo ya puntualizado. De lo que se trata ahora es de reinterpretar los datos fenoménicos ya logrados mediante la nueva perspectiva que se ofrece a la luz de los fenómenos existenciarios del *comprender*.

peculiar de los fenómenos cognoscitivos. De aquí la fundamental importancia que tiene para los fines de nuestra investigación el precisar su función existenciaria.

En efecto: todo Conocimiento como modo fundado del "*ser-en*" –y sea cual fuere la modalidad que adopte semejante "*ser-en*"– tiene una especie de "*vista*" (Sicht), que es la que orienta o guía (según se dijo) su inherente función "descubridora". Este "*ver*" no es otra cosa que la función existenciaria del *abrir* (erschlieβen), la cual, justamente ahora, hemos visto referida al *comprender*. Todo "*ver*", por tanto, y por ende todo Conocer, en cuanto guiado y orientado por semejante "*ver*", se funda así primariamente en el *comprender*.

El término de "*ver*" o "*vista*" (Sicht) ha de guardarse, sin embargo, de una mala inteligencia que rebaje o desnaturalice su función. Con él no se alude simplemente al "*ver sensible*" (sinnliches Sehen) –al "percibir", por así decirlo, con los ojos del cuerpo– ni, tampoco, al puro "*aprehender no sensiblemente*" algo "ante los ojos" en su "ser ante los ojos"[347], sino que con él se mienta fundamental y primariamente al "*estado de iluminado*" (Gelichtetheit) con el cual se ha caracterizado el "*estado de abierto*" del "*Da*" del Dasein. Semejante "*estado de abierto*" del "*Da*" ("ahí") es justamente aquel que acontece por obra de la función existenciaria del *comprender* y es por esto –así se nota claramente ahora– que el *comprender*, en cuanto "*estado de abierto*" del "*Da*", es fundamento existenciario de todo Conocer y la función que posibilita el "*ver*" caracteristico que "*dirige*" al "*ser-en*" en cuanto modo de conducirse el Dasein con respecto a aquello de que se cura como "ser en el mundo".

Los modos fundamentales de "*curarse*" el Dasein en su trato con el *mundo* han quedado caracterizados bajo las formas del "*curarse de*" (que es aquélla según la cual se conduce el Dasein relativamente a entes cuyo estilo de ser es el de lo "*a la mano*" o el de lo "*ante los ojos*") y la del "*procurar por*" (que es su modo de conducirse relativamente al *Mitdasein*). Cada una de estas formas fundamentales del "*curarse*" –tal como tuvimos ocasión de señalarlo por extenso– tiene su peculiar y propia "*forma de ver*" (Sichtart), mediante la cual se "descubren" los respectivos entes del dominio del caso. Conduciéndose relativamente a lo "a la mano", el "curarse de" (besorgen) "descubre" la *referencia* de estos entes –su "ser empleable", su "ser servible", etc.– mediante una "*forma de ver*" que tiene las características de un "*ver en torno*" (umsehen), gracias al cual (a partir, como sabemos ahora, de la "*totalidad de conformidad*" abierta por el *comprender* como un "*Todo de posibilidades*") lo "a la mano" hace frente como tal. Surgiendo alguna "*deficiencia*" en este "curarse de" dirigido por el "ver en torno", puede producirse un rompimiento en el nexo de la *referencia*. La "*vista*" (Sicht) parece entonces "detenerse" sobre el "aspecto" (Aussehen)

---

[347] ,,das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 147; ed. esp. pág. 170).

de los entes, con lo cual ya el "*ver*" adopta las características de un "*dirigir la vista*" (hinsehen), que es la base primaria sobre la cual se erige el "percibir" el "aspecto" de los entes "*ante los ojos*" como tales. Por un fenómeno de "desmundanización", semejante "*percibir sensible*" puede elevarse a un puro "*contemplar*" (betrachten), a un "*intuir*" (anschauen), bases de la pura contemplación "*teórica*" con todos sus posibles matices y derivados, hasta llegar a la "*intuición esencial*" (Wesensschau) de la mirada fenomenológica.

Lo mismo acontece en relación con aquel otro fundamental modo de conducirse el Dasein que se ha caracterizado como "*procurar por*" (fürsorgen), y el cual constituye la esencial manera de comportarse el Dasein relativamente al *Mitdasein* ajeno. En semejante caso la función que "descubre" al correspondiente *Mitdasein* –realizada por el "*procurar por*"– es guiada o dirigida por una modalidad de "*ver*" que fue caracterizada como un "*ver por alguien*" (Rücksicht), la cual (según las variantes que es susceptible de experimentar el "*procurar por*") puede adoptar modos *positivos* (como vgr. el "*ver por otros*" o el "*ver con buenos ojos a alguien*") o *negativos* y *deficientes* (como vgr. el "*tratar sin miramientos*", o el "*no ver*", que se expresan en alemán con los respectivos términos de ,,*Rücksichtlosigkeit*" y ,,*Nachsehen*", en los cuales hay una clara referencia al "*ver*").

Mas, sea cual fuere la modalidad de este "*ver*" que acompaña y dirige al Dasein en su modo de conducirse como "*ser-en*", a nuestra investigación lo que le interesa fundamentalmente destacar es la estrecha conexión que semejantes fenómenos "cognoscitivos" guardan con el *comprender*. Según lo dicho, es la función del *comprender* –el *abrir*, que produce ese "*estado de abierto*" del "*Da*", que se ha llamado también "*estado de iluminado*" (Gelichtetheit)– la que funciona como fundamento de "posibilidad" de aquella "*vista*" que guía y orienta el "andar" (Umgang) del Dasein por el *mundo*. Relativamente a sí mismo, a su propio "*poder ser*" –emplazándose entonces el *comprender* sobre el "*por mor del que*"– también el Dasein puede "descubrir" su propia Existencia como "*poder ser*". Tampoco aquí falta el correspondiente "*ver*" que guíe semejante función descubridora: "*el ver que se refiere primariamente y en su totalidad a la Existencia*, *lo llamamos el* '*ver a través*' "[348]. Este "conocimiento" –que comúnmente se llama "conocimiento de sí mismo" (Selbsterkenntnis)– no es simplemente una pesquisa autoperceptiva, o una contemplación reflexiva del "Yo" como un "punto" interior de la conciencia, sino un "empuñar comprensivo" (verstehendes Ergreifen) del total "estado de abierto" del "ser en el mundo", viendo a través de todos sus ingredientes estructurales y unitarios. En él se hace transparente para el propio Dasein su peculiar "*poder ser*" *pro-yectado* en su "*ser cabe el mundo*" y en su "*ser con otros*".

---

[348] ,,Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169).

En semejante estado de pro-yectado sobre su "*por mor del que*", a una con su pro-yección sobre la *significatividad* del mundo y sobre el "*ser con otros*", puede decirse que radica lo que pudiera llamarse... "*estado de abierto*" *del Ser en general*[349]. En esa totalidad de su *pro-yección* sobre *posibilidades* es *abierta* anticipadamente para el Dasein una "*comprensión del Ser*" (Seinsverständnis). "*En la pro-yección es el Ser comprendido*"... lo cual no quiere decir "*concebido ontológicamente*"[350]. Es en razón de ello (por ser un ente cuya esencial característica reside en este carácter de *pro-yección*) que el Dasein tiene, en cuanto "ser en el mundo", una "*comprensión del Ser*" como característica constitutiva de su "ser". Mas justamente por ello –por tener y disponer de semejante "*comprensión del Ser*"– es que puede el Dasein realizar la función de Conocer. Sólo por cuanto es un ente que ontológicamente tiene semejante característica –el poseer una "*comprensión del Ser*"– puede desarrollarse en él, como "modo de ser", esa actividad cognoscitiva mediante la cual los entes son "conocidos" en su Ser. Mas, como semejante "condición de posibilidad ontológica" viene dada justamente por el *comprender* (y el carácter *pro-yectante* de éste), se nota ahora claramente por qué razón hemos hecho del *comprender* una "*condición de posibilidad ontológica*" del Conocimiento. Como tal "condición de posibilidad" es fundamentalmente *existenciaria* –y no *categorial*– ello nos revela ahora que el *comprender* constituye una de las primordiales raíces existenciarias del fenómeno del Conocimiento.

El *encontrarse* (Befindlichkeit) y el *comprender* (Verstehen) han quedado señalados como constituyentes existenciarios del modo de "estar siendo" el Dasein su "*ser-en*" en cuanto "*Da*" o "*estado de abierto*". En relación al fenómeno del Conocimiento, en cuanto modo fundado de aquel "*ser-en*", se ha mostrado así cuáles son sus "*fundamentos*". Por lo demás –al propio tiempo que esto– ha sido expresamente señalada la indisoluble unidad en que se hallan fundidos el *comprender* y el *encontrarse* como tales "*fundamentos*". "En la forma del estado de ánimo –dice Heidegger– 've' el Dasein posibilidades en virtud de las cuales es. En el abrir, pro-yectando, tales posibilidades, es en cada caso ya atemperado en un estado de ánimo"[351]. Se trata ahora de ilustrar y esclarecer semejante forma del *comprender-encontrándose* (befindliches Verstehen) para ganar así una mayor profundidad

---

[349] ,,In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 147; ed. esp. pág. 171). El lector atento notará que hemos optado por ampliar la fórmula heideggeriana incluyendo la pro-yección sobre el "*ser con otros*". Ello nos parece necesario por cuanto lo contrario significaría reducir el general "*curarse*" a la exclusiva modalidad del "*curarse de*". En tal sentido también el "*procurar por*" tiene y exhibe iguales prerrogativas y funciones apertoras en relación al Ser en general. De aquí la razón de que lo hayamos incluido en esta fórmula.

[350] ,,Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 147; ed. esp. pág. 171).

[351] ,,In der Weise der Gestimmtheit ‚sieht' das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 148; ed. esp. pág. 171).

en la tentativa de iluminar las raíces existenciarias del Conocimiento como fenómeno *fundado* en aquellas estructuras.

Para ello es necesario analizar lo que se denominará *interpretación-expositiva* (Auslegung), modalidad existenciaria en la cual se reflejará la constitución del fenómeno cognoscitivo como modo concreto y fundado del *comprender-encontrándose*. Por lo demás, en semejante *interpretación-expositiva*, en cuanto estructura existenciaria-cognoscitiva, se realiza uno de los más sutiles y complejos mecanismos ontológicos del proceso total del Conocimiento.

§ 19 Estructuras Existenciarias-Cognoscitivas

En cuanto modo del "*ser-en*" del Dasein, valga decir, de su "estar-siendo" en el mundo, el Conocimiento se ha visto referido, en sus "condiciones de posibilidad", al *encontrarse* y al *comprender*. Estos constituyen sus auténticas raíces existenciarias: aquello desde lo cual él cobra fundamento y recibe su posibilidad de ser. Sólo por cuanto el Dasein es un ente que existe siendo su "*Da*" bajo la forma de un *encontrarse-comprensor* (y le son abiertos en una proyección-yecta el *mundo*, su propia *Existencia*, y el *Mitdasein* ajeno) puede en general establecer una relación cognoscitiva con ellos.

Se trata ahora de esclarecer y profundizar más todavía en semejantes relaciones y estructuras existenciarias, no sólo con el fin de verificar los nexos de "fundamentación" ya de por sí bastantes nítidos –sino de ganar claridad y amplitud sobre algunos mecanismos que pertenecen esencialmente a la esfera cognoscitiva propiamente tal[352]. Para desarrollar este propósito nuestra investigación debe ahora analizar existenciariamente el fenómeno de la *interpretación-expositiva* (Auslegung) como forma del Conocimiento fundada en el *comprender-encontrándose* –parágrafo Nº 19-A– y el fenómeno de la *proposición-expresiva* (Aussage) –parágrafo Nº 19-B– en cuanto *modificación derivada* de aquella *interpretación-expositiva*[353].

---

[352] Lo cual no debe interpretarse como si con ello se expresara que, por ser tales, semejantes mecanismos dejaran de ser *existenciarios*. El Conocimiento, al tratarse de un modo fundado del "*ser-en*", es un fenómeno radicalmente existenciario. Lo que intenta nuestra investigación es sencillamente ahondar en la esfera de algunos fenómenos propiamente cognoscitivos e interpretarlos existenciariamente. Las estructuras que se pondrán de manifiesto tendrán por ello una esencial textura gnoseológica, mas esto no quiere decir que puedan desligarse, bajo ningún respecto, de su dimensión existenciaria fundamental.

[353] El lector atento habrá notado que usamos una terminología que no se ajusta del todo a la traducción española realizada por Gaos, sino que, en el caso de ,,*Auslegung*", añade al simple término de "*interpretación*" el calificativo de "*expositiva*"; mientras que, al referirse a la expresión ,,*Aussage*", prefiere traducir ésta como "*proposición-expresiva*", en lugar de usar el simple término de "*proposición*". Las razones que aconsejan este uso son las siguientes:

Una vez desarrollado el análisis de semejantes funciones, la investigación tendrá necesidad de analizar el fenómeno del *habla* (Rede), en cuanto estructura donde se determinan y funden cognoscitiva-existenciariamente todos los procesos detectados anteriormente.

19-A La Interpretación-Expositiva y el Conocimiento

El *pro-yectar* del *comprender* tiene, como posibilidad característica, desarrollarse y formarse (sich ausbilden). Este "desarrollo" (Ausbildung) del *comprender* es a lo que se llama *interpretación-expositiva* (Auslegung). Ahora bien, por cuanto ésta viene a ser nada más que el "desarrollo" del propio *comprender*, en ella aquél no deja de ser lo que ya era –transformándose en otra cosa– aunque, sin embargo, por constituir la *interpretación* un "*comprender desarrollado*" –o, como dice Heidegger, "la elaboración (Ausarbeitung) de las polibilidades pro-yectadas en el *comprender*"[354]–, en ella aparecen explícitamente algunos rasgos y estructuras que sólo en su realidad existenciaria cobran expresión. Para esta investigación resulta de un interés fundamental destacar cuáles son semejantes rasgos y estructuras, puntualizando al propio tiempo la forma de llevarse a cabo los "mecanismos" existenciarios-cognoscitivos que los posibilitan.

1º) Si bien es cierto que el término ,,*Auslegung*" se emplea corrientemente con el significado de "*interpretación*", nos parece que, en este caso, es utilizado por Heidegger atendiendo a su estricto significado etimológico y en juego idiomático con términos como los de ,,Aus-bildung", ,,Aus-arbeitung", etc. (,,Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*." *S. u. Z.*, Nº 32, pág. 148).

En tal sentido, ,,*auslegen*", en cuanto verbo, está formado por la partícula ,,*aus*" (que significa "*fuera*") y ,,*legen*" (cuyo sentido es "*poner*"). Etimológicamente ,,*auslegen*" tendría entonces el significado de "poner" algo "fuera", es decir, el sentido de "*ex-poner*". Tal es, en verdad, la función que se realiza mediante la ,,*Auslegung*" cuando lo que hace es "ex-presar" o poner en forma "expresa" (ausdrücken) lo "comprendido" por el *comprender*. En este "*expresar*" (ausdrücken) del ,,*auslegen*", se trata, pues, de un "*ex-poner*". Por eso la expresión ,,*Auslegung*" la traducimos por *interpretación-expositiva*, ya que nos parece que si usáramos simplemente el término de "*exposición*" (además de no ser correcto, puesto que ,,*auslegen*" tiene como sentido fundamental el de "interpretar"), ello induciría a malas inteligencias por el preciso significado que tiene la palabra "*exposición*" en nuestro idioma.

Pero advertido esto (que es lo más importante) ello nos puede dispensar de que, de ahora en adelante, y tratando de aligerar las expresiones, usemos simplemente el término de "*interpretación*", quedando el lector advertido del preciso significado que él encierra. Allí donde nos parezca que sea conveniente hacer resaltar este sentido usaremos la traducción completa.

2º) Con respecto al término de ,,*Aussage*" el problema es quizás aún más complejo, pues Heidegger mismo le adscribe tres significaciones diferentes derivadas de otras tantas "operaciones" que ella realiza. Mas, en todo caso, como el propio Heidegger señala que la función total de la ,,*Aussage*" es la de ser una "*indicación determinante comunicativamente*" (,,*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*". *S. u. Z.*, Nº 33, pág. 156; ed. esp. pág. 181), y en ello juega papel importantísimo la "*expresión*" de la *interpretación*, hemos optado por la traducción ya dicha, esto es, la de "*proposición-expresiva*". Por lo demás, como el término ,,*Aussage*" está formado, en cierta manera, por ,,*aus*" y ,,*sagen*" –"*decir*" "*hacia fuera*"– y ello resume el sentido de "*expresión*", hemos creído que aún etimológicamente no resulta desacertada la traducción propuesta. De todas formas, al igual que en el caso del término ,,*Auslegung*", para facilitar la exposición emplearemos la simple traducción aportada por Gaos, señalando expresamente sus otros matices cuando así lo consideremos conveniente.

354 ,,Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten". (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 148; ed. esp. pág. 172).

El *comprender*, como hemos dicho, *abre* la *significatividad* del mundo[355]. Partiendo de semejante *significatividad* previamente *abierta*, el "*curarse de*" descubre qué *conformidad* puede guardar en cada caso con lo que hace frente. Esto se realiza –como ya tuvimos ocasión de expresarlo– bajo la dirección y guía de un "*ver en torno*", que es, en cuanto forma de "*ver*", el que descubre aquella *conformidad*. Ahora bien, que ese "*ver en torno*" verifique semejante "descubrimiento", significa: el "*mundo*", ya comprendido, resulta "*interpretado*"[356]. Gracias a esa *interpretación*, lo "a la mano" *aparece* ahora "*expresamente*" (ausdrücklich) en el "*ver comprensor*" (verstehende Sicht). Semejante fenómeno –que así queda descrito en sus rasgos y estructuras más generales– se lleva a cabo en todas esas formas del "*curarse de*" "*viendo en torno*" que son, por ejemplo, el preparar, el ordenar, el disponer, el mejorar, el renovar, el completar, el separar, el distinguir, etc. En tales modos de conducirse el Dasein –en los cuales se encierra, como ingrediente existenciario, un *comprender* "desarrollado"– lo que se realiza es una *interpretación-expositiva* de lo "a la mano", mediante la cual se torna expreso el nexo de la *referencia* constitutiva de esto "a la mano" –su peculiar y distintivo "*para*" (Um-zu)– gracias a lo cual puede guardarse con ello una *conformidad* también "*expresa*" como la que atestiguan aquellas formas de conducirse ya mencionadas y las cuales ejercita normalmente el Dasein en su "ser en el mundo" cotidiano. Ahora bien, como dice Heidegger, "aquello cuyo 'para' se ha interpretado en el 'ver en torno', y tomado en cuanto tal, es decir, lo comprendido *expresamente*, tiene la estructura del *algo como algo*"[357]. Esa estructura de "*algo como algo*" –en la que se destaca, como estamos viendo en el caso de lo "a la mano", el nexo del "*para*" constitutivo de la *conformidad*– es aquella que nos permite "*ver*" algo "*como*" lo apropiado o lo inapropiado "*para*" realizar una labor, "*para*" cumplir una tarea, "*para*" desarrollar cualquiera de las múltiples actividades que se verifican en los comportamientos cotidianos del Dasein. Lo abierto en el *comprender*, lo comprendido en la *interpretación*, lo interpretado en cuanto "*algo como algo*", se presenta ahora "*como*" (als)... "*es para*" (es ist zum)... "El 'como' constituye la estructura del 'estado de expreso' de algo comprendido; constituye la interpretación-expositiva"[358].

---

[355] Como puede notarse, se trata aquí de la forma del *comprender* que se ha denominado "*impropia*", o sea, aquel *comprender* que se pro-yecta primariamente sobre el *mundo*. Hubiésemos podido tomar perfectamente, como "punto de partida", la otra forma del *comprender* (la "*propia*"), aunque hemos preferido aquélla por hallarse la misma exposición de Heidegger centrada sobre un modelo semejante. Por lo demás –como se advierte en *S. u. Z.*, Nº 32, pág. 148; ed. esp. pág. 172– se trata de un "*comprender impropio*" pero en el modo de su "*genuinidad*" (im Modus seiner Echtheit).

[356] ,,Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene ‚Welt' wird ausgelegt." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 148; ed. esp. pág. 172).

[357] ,,Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene hat die Struktur des *Etwas als Etwas*." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. pág. 172).

[358] ,,Das ‚Als' macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. pág. 172).

Ahora bien, se cometería un grave error si se creyera que la anterior descripción significa que para que surja esa "*expresa*" estructura del "*como*" en el andar cotidiano, "viendo en torno" e interpretando lo "a la mano", es en alguna forma necesario *explanar*, *explicar* o *expresar* semejante estructura en una *proposición determinativa*, tal como sería, vgr., si para que aquello se realizara tuviese yo que decir: "esto que veo es *como* una mesa", o "no es *como* una mesa", "es *como* una silla", etc. Al contrario, en el trato cotidiano con los entes, "veo" y me curo de la mesa "*como*" mesa, de la silla "*como*" silla, etc., sin tener que formular esto en una proposición determinativa o en cualquiera otro tipo de enunciación. "Todo simple 'ver' antepredicativamente lo 'a la mano' –apunta Heidegger– es ya en sí mismo interpretativo-comprensor"[359], con lo cual se dice que, aunque no se exprese predicativamente el "*como*", ya todo "*ver en torno*" lo encierra en sí constitutivamente.

¿Pero no nos acercamos así a interpretar el puro y nudo *percibir* (pures Wahrnehmen) –que incluso parecería estar al fondo del "ver en torno" al modo de un estadio indiferenciado y neutro– como aquella forma cognoscitiva en la cual lo característico sería justamente la falta o ausencia de la nombrada estructura del "*como*"? Para evitar infundadas confusiones debemos decir que hasta el "*ver*" del puro *percibir* es ya *interpretativo-comprensor*, puesto que alberga en sí (incluso en lo que se ha llamado "estado de expreso") las relaciones de *referencia* (las del "*para*" constitutivo de la *conformidad*) mediante las cuales es comprendido lo que hace frente.

Semejantes *referencias* no pueden faltar en ningún *percibir*, y es sólo un defecto de la descripción fenomenológica el tratar de despojar a aquella modalidad cognoscitiva (si así nos es permitido llamarla) de lo que a ella misma es inherente[360]. Sólo queriendo hacer del nudo *percibir* la base del "*ver en torno*" (en lo cual se comete un grave error) y desconectándolo además de su indestructible inserción en el "mundo" (que constituye su horizonte de referencia), puede creerse que él surge primariamente como un nudo percibir el puro "aspecto" de unos entes desligados de toda *referencia*. Pero ello –hemos de repetirlo– es desnaturalizar lo que "las cosas mismas" testimonian.

---

[359] ,,Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. págs. 172, 173).

[360] La interpretación que ahora se insinúa –y la cual será desarrollada en lo que sigue– puede dar origen a cierta confusión por el hecho de que, habiéndose separado anteriormente (a todo lo largo de la investigación) al *percibir* (Wahrnehmen) del "*ver en torno*" (Umsehen), el propio Heidegger (en el contexto que ahora comentamos) si bien por una parte continúa manteniendo la separación, por otra los identifica, al adscribirle al *percibir* la función articuladora del *comprender-interpretando* realizado bajo la dirección del "*ver en torno*".

De semejante hecho se desprende, en verdad, cierta vacilación terminológica que se refleja incluso en nuestra exposición.

Como el tener que adscribirle al *percibir* la estructura y función articuladora del *comprender-interpretando* no es un simple capricho, sino una textura existenciaria impuesta por la descripción fenomenológica de las cosas mismas, no queda otro recurso que intentar la exposición de tan dificultosa situación contando previamente con semejante escollo. Por ello, el lector atento sabrá diferenciar lo que en estricto sentido es producto de un rigor expositivo, de aquello que a primera vista pudiera parecer una simple confusión de términos.

Que en el puro *percibir* no se exprese el "*como*" del "algo percibido" –al igual que acontece en el "andar" "viendo en torno" "curándose" de lo "a la mano"– no puede ser motivo suficiente para despojar a aquel *percibir* de sus relaciones de *referencia* y de la estructura del "*como*" inherente a ellas. Pues, como dice Heidegger, "la articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente los entes, siguiendo el hilo conductor del algo como algo, es *anterior* a toda proposición temática sobre ellos. *En ésta no emerge por primera vez el* '*como*', *sino que resulta enunciado* (ausgesprochen) *por vez primera*, *lo cual sólo es posible si este* '*como*' *pre-yace* (vor-liegt) *como enunciable*"[361]. Si, por tanto, en base de un *percibir* podemos (posteriormente) *enunciar* una proposición que exprese el aspecto de un ente "*como*" esto o aquello (incluso en su mero "aspecto" "ante los ojos"), ello es prueba de que semejante estructura del "*como*" preyacía latente en el propio *percibir*.

Mas si, como en efecto puede suceder, en el simple "*ver*" (schlichtes Sehen) del "*tener que ver con*" (Zutunhaben mit)[362], puede faltar el "estado de expreso" de un *enunciar* (Aussagen), "ello no autoriza para negar a ese 'ver' la interpretación-articuladora y la estructura del 'como' inherente a ella"[363]. Tal cuestión sólo es posible haciendo del *percibir* la base primaria del "*ver en torno*" y negándole, encima, toda posible función articuladora a aquel *percibir*. Si se comete este doble error, entonces puede creerse que el "*ver en torno*" representa una etapa *derivada* del *percibir*, intentándose, además, y por modo contrario, concebir a aquel *percibir* (en cuanto etapa elemental y primaria del "*ver en torno*") como una forma de conocimiento donde es posible que falte la función articuladora propia del "*ver en torno*".

Mas el error de semejante descripción salta a la vista cuando nos convencemos de que aprehender algo cual "*libre del como*" (valga decir, en su puro "*aspecto*" "ante los ojos", o bien en su *esencia*)... necesita de esa radical *transposición* (Umstellung) que, en otro sitio, hemos llamado "*deficiencia*" del "*tener que ver*" o (en los estadios más elevados de la "mirada" fenomenológica) "*desmundanización*". Pues no comienza el Conocer aprehendiendo los entes en su *esencia* o en su puro "*aspecto*", ni tampoco es el puro *percibir*, "dirigiendo la

---

361 ,,Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des ‚Etwas als etwas' liegt *vor* der thematischen Aussage darüber. In dieser taucht das ‚Als' nicht zuerst auf, sondern wird nur erst ausgesprochen, was allein so möglich ist, daβ es als Aussprechbares vor-liegt." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. pág. 173. Los subrayados del texto en español son nuestros).

362 El lector atento observará que se cometería un error si ahora se confundiera a este "*tener que ver con*" –y a su respectivo modo de "*ver*" que es el "*ver en torno*"– con el puro *percibir* el "*aspecto*" de los entes "*ante los ojos*". Para evitar esa confusión remitimos al Cap. II, § 6, de esta investigación**.** En lo que sigue hay necesidad de mantener estrictamente separadas ambas cuestiones. Sin embargo, se verá –al propio tiempo–que el *percibir*, aun no siendo la base primaria y original del "*tener que ver con*", queda en cierta forma identificado con él. Este doble y contradictorio matiz –que se reflejará en una cita que haremos del propio Heidegger– reporta una indudable dificultad para la comprensión.

363 ,,Daβ im schlichten Hinsehen die Ausdrücklichkeit eines Aussagens fehlen kann, berechtigt nicht dazu, diesem schlichten Sehen jede artikulierende Auslegung, mithin die Als-struktur abzusprechen." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. pág. 173).

vista", la forma de "*ver*" primaria y originaria que guía al Conocimiento. Comienza éste –como modo del "ser en el mundo" absorbido cabe los entes– por esa forma de "*ver*" que se ha llamado "*ver en torno*", apareciendo allí los entes como *útiles* "*a la mano*" insertos en una "*totalidad de conformidad*" descubierta por aquel "*ver en torno*". Sólo por cuanto posteriormente ocurre una "transposición" (Umstellung) de semejante "actitud" (debida, como se ha dicho, a una "deficiencia" o "desmundanización"), puede acontecer que los entes hagan frente "*libres del como*", tal cual son en su *esencia* o en su puro "*aspecto*" "ante los ojos".

Este aprehender sin intervención del "*como*" –verificado en el "*dirigir la vista*" (Hinsehen) propio del "*contemplar teorético*" más puro– es, pues, sólo un modo *derivado* de aquel "*ver en torno*" que alberga ya en su seno la estructura del "*como*"[364]. Si en ellos el "*como*" no se enuncia, esto no quiere decir que semejante "*como*" no exista cual estructura existenciaria y apriorística del *comprender*. Lo que ello está expresando es que en semejantes formas cognoscitivas ha ocurrido una "*transposición*" mediante la cual (a veces, ya que no siempre ocurre así) el "*como*" ha sido re-elaborado o absorbido, siendo entonces posible no pronunciarlo *ónticamente*, o incluso, "superarlo" *ontológicamente*.

Mas, en verdad, por comenzar todo Conocimiento por ser un "*comprender-interpretando-viendo en torno*" (y por yacer semejante estructura existenciaria en la base de todo posible Conocer, incluso del "*ontológico*"), ha de decirse que, se exprese o no en una proposición temática el "*como*", constituiría un error el no acusarlo "como estructura existenciaria y apriorística del *comprender*"[365]. "Ya todo *percibir* un útil a la mano –dice Heidegger– es interpretativo-comprensor"[366].

Pero, a pesar de todo cuanto llevamos dicho y explicado... ¿no reviste todo ello un grave peligro para comprender la verdadera función cognoscitiva-existenciaria de lo que se

---

[364] Incluso sea dicho lo siguiente: el *percibir puro* (pures Wahrnehmen) –a pesar de ser una modalidad derivada del "*ver en torno*"– no alcanza jamás a desligarse totalmente de la estructura del "*como*". Por ello nuestra exposición prefiere hablar de un *contemplar* (Betrachten), o de un *mirar de hito en hito* (Anstarren), como formas elaboradas de aquel *percibir*. Tal vez, para diferenciarlas de éste –y dar, sin embargo, noticias de su innegable origen– sería conveniente decir que semejantes modalidades son formas esenciales de un ,,*Vernehmen*", expresándose con ello que son "formas" de un *percibir*, aunque ya no meramente "*sensorial*". De todos modos, su parentesco se delataría por el hecho de que, en cuanto forma de "*ver*" fundamental, es común a todas ellas el "*dirigir la vista*" (Hinsehen), que se opone diametralmente al "*ver en torno*" (Umsehen). Como ya sabemos, aquel "*dirigir la vista*" surge únicamente por "deficiencias" del primario "*ver en torno*".

[365] ,,Die ontische Unausgesprochenheit des ‚als' darf nicht dazu verführen, es als apriorische existenziale Verfassung des Verstehens zu übersehen." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. pág. 173).

[366] ,,Schon jedes *Wahrnehmen* von zuhandenem Zeug verstehend-auslegend ist." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 149; ed. esp. pág. 173. El subrayado es nuestro). A pesar de todo lo dicho, esta frase de Heidegger se presta a confusiones y revela la vacilación terminológica –impuesta, en verdad, por la estructura fenoménica de lo descrito– que hemos acusado. Si nos está permitido decirlo, nos atreveríamos a creer que Heidegger no ha debido usar aquí el término de ,,*Wahrnehmen*" (percibir), sino el de ,,*Umsehen*" ("ver en torno"), ya que este último es el empleado a través de todo *S. u. Z.* para referirse al trato con los útiles "a la mano" (zuhandenes Zeug). La actividad cognoscitiva-aprehensora que se expresa en el ,,*Wahrnehmen*" –que es una forma del ,,*Hinsehen*"– se refiere, en cambio, a los entes "*ante los ojos*" (Vorhandene). Esta vacilación, como apuntamos ya en una observación anterior (véase *supra*, observación Nº 362) se debe a que Heidegger identifica al *percibir* (Wahrnehmen) con el "*tener que ver con*" (Zutunhaben mit) como forma primaria del "ser en el mundo" cognoscitivo.

ha llamado *interpretación*? ¿No resulta el hablar de una "*percepción*" de "*útiles*", una tentación demasiado grande, que es capaz de equivocar a cualquiera en la recta comprensión de estos asuntos? Pues el fijar la raíz primaria y original del Conocer en ese estadio donde –gracias a la *interpretación*– lo "a la mano" hace frente revestido con la estructura del "*algo como algo*" ¿no puede dar origen, a pesar de todo, a que se siga pensando que en el Conocimiento se experimenta o percibe ante todo (y primariamente) un ente "ante los ojos", el que luego –mediante la función articuladora de la *interpretación*– resulta *apercibido* (aufgefaβt) "*como*" tal o cual *útil* "a la mano", vgr., "*como*" una silla, "*como*" una mesa, etc.? Ello sería –dice expresamente Heidegger– confundir de la manera más radical la "función de abrir" (Erschlieβungsfunktion) que desarrolla peculiarmente la *interpretación*. Pues "ésta no arroja, por decirlo así, sobre lo nudamente 'ante los ojos' una 'significación', ni pega sobre ello un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, en cuanto tal, se guarda en cada caso una conformidad ya abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación"[367].

Mas semejantes relaciones señaladas –y las cuales han de mantenerse muy en claro y fijamente establecidas si no se quiere que la función del *abrir* de la *interpretación* quede desnaturalizada por falsas exégesis– hacen de todo punto necesario que se puntualicen con mayor detalle los nexos que existen entre el *comprender* y la *interpretación*, tratando de ver cómo es que esta última resulta (según ya se ha esbozado) una elaboración o despliegue de las *posibilidades* pro-yectadas en aquél. Pues, si bien es cierto que la *interpretación* es nada más que esto, es necesario, no obstante, destacar su propia función existenciaria-cognoscitiva frente a la del *comprender*. En lo que sigue se intenta semejante deslinde, fijándose, al propio tiempo, la estrecha conexión que existe entre ambos miembros.

Lo "a la mano" resulta siempre "comprendido" a partir de la "*totalidad de conformidad*" que (dicho en forma tautológica) *abre* el *comprender* en cuanto existenciario básico. Semejante "totalidad de conformidad" no necesita ser aprehendida explícitamente en una *interpretación* temática. Al contrario, dentro del normal curso de la vida cotidiana, semejante "totalidad de conformidad" se mantiene en una especie de "*comprensión inexplícita*" bajo la cual, no obstante, está *abierta* "ahí" para el *comprender* existenciario[368]. Justamente en tal forma –como horizonte abierto al *comprender*– la "totalidad de

---

[367] ,,Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine ‚Bedeutung' und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchen hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 150; ed. esp. pág. 173).

[368] Situación contraria, vgr., es la que ocurre dentro del curso de la exposición que estamos realizando. Aquí la "*totalidad de conformidad*" no preyace simplemente en forma inexplícita o inexpresa, sino que, al haber sido tomada como *tema* del análisis, está frente a nosotros en forma temática y objetiva y a ella dirigimos expresamente nuestra vista.

conformidad" es esencial fundamento de la *interpretación* cotidiana, valga decir, de aquélla que se verifica "*viendo en torno*".

Mas por contar con ese horizonte inexpreso (pero *abierto* al *comprender*) que es la "totalidad de conformidad", podemos ahora decir que la *interpretación* se funda en todos los casos en un "*tener previo*" (Vorhabe). Como apropiación de lo "comprendido" ya en el *comprender* (valga decir: de la "totalidad de conformidad"), la *interpretación* tiene a esta "totalidad de conformidad" como un "*tener previo*" relativamente al cual su función consiste en desarrollarlo expresamente.

Ahora bien: la apropiación de lo ya comprendido (pero todavía, como es natural, "embozado"), la realiza siempre la *interpretación* bajo la guía o conducción de un "*ver*", que fija aquello "en vista de lo cual" (im Hinblick) "lo comprendido" debe ser "interpretado-expositivamente" (ausgelegt). Por ello puede decirse que, además de un "*tener previo*", la *interpretación* se funda en un "*ver previo*" (Vorsicht). Este "*ver previo*", por así decirlo, "recorta" lo ya tomado en el "*tener previo*" bajo una determinada *interpretación*. Lo ya tenido en el "*tener previo*" y visto en el "*ver previo*" –valga decir, lo "comprendido" por el *comprender* en cuanto existenciario– se vuelve "*concebible*" (begreiflich) mediante la *interpretación*. "La interpretación –dice Heidegger a este respecto– puede sacar del ente mismo que trata de interpretar los conceptos correspondientes; o bien, puede intentar forzar al ente a entrar en conceptos a los que éste se resiste por su forma de ser"[369]. Mas, sea cual fuere la operación que en tal sentido se verifique, "la interpretación se ha decidido ya por unos determinados conceptos" y, en tal sentido, puede decirse que ella se funda también en un "*pre-concebir*" (Vorgriff)[370]. Este "*pre-concebir*" es inherente a la función del *comprender* en su estructura de *pro-yección*[371].

Las estructuras puestas de relieve –además de precisar las relaciones y nexos que existen entre el *comprender* y la *interpretación*– hacen ver claramente que si se ha dicho que el Conocer comienza con ese dejar hacer frente a un ente articulado en la estructura del "*algo como algo*", no se puede interpretar ello en el sentido de un previo dejar hacer frente a lo puramente "*ante los ojos*" para luego "revestirlo" con el carácter de "útil" peculiar de lo "*a la mano*". El "algo como algo", articulado en la *interpretación* bajo las características *originarias* de lo "a la mano", es así *porque* el Dasein, en su primario conducirse relativamente al mundo, ha pro-yectado previamente su *comprender* sobre la

---

369 ,,Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen, oder aber in Begriffe zwängen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 150; ed. esp. pág. 174).

370 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 32, pág. 150; ed. esp. pág. 174.

371 ,,Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 147; ed. esp. pág. 171).

significatividad de éste y lo ha *abierto* en aquella "totalidad de conformidad" desde la cual hacen frente los entes como desde un horizonte que, en relación a la *interpretación*, funciona a la manera de un *fundamento previo* (Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff), en base del cual ella despliega su posterior elaboración.

Mas ¿cómo concebir el carácter de "*previo*" que trasluce aquel *fundamento*? ¿Acaso basta la denominación de "*apriori*" para caracterizarlo? Si él, además, constituye como ingrediente del *comprender* ese carácter estructural de "*previo*" (Vor)... ¿en qué relación se encuentra ello con la estructura del "*como*" (Als), que es peculiar a la *interpretación*? ¿Y en qué relación se encuentran ambos con el fenómeno de la *pro-yección* antes caracterizado? ¿Acaso no se está mostrando en todo ello la necesidad de remitirnos a una estructura ontológica-existenciaria del Dasein que aún no hemos detectado? ¿Cuál puede ser esta estructura?[372].

Advierte Heidegger que con los materiales y nociones hasta ahora recopilados no bastaría para detectar esa estructura originaria y que, por lo tanto, en el presente estadio, la investigación sólo puede aspirar a hacer visible cómo ese carácter de "*previo*" (Vor) –que tiene la textura de "lo abierto" por el *comprender*– y el carácter de "*como*" (Als) –que se patentiza en "lo interpretado"– representan ya de suyo un fenómeno unitario. Ese fenómeno al que se hace alusión no es otro que el del *sentido* (Sinn).

En efecto, como ya sabemos, en el *pro-yectar* del *comprender*, los entes son *abiertos* en su *posibilidad*. Este carácter de *posibilidad* con que ellos son *abiertos* corresponde en todos los casos a su forma de ser entes "comprendidos", valga decir, "*descubiertos*" por el "ver en torno" en su "*ser posibles para*" (en el caso de los entes "a la mano") relativamente al horizonte del "*mundo*" (al "*Todo*" de *significatividad*) previamente *abierto* por el *comprender*. Partiendo de semejante horizonte de *significatividad* previamente *abierto*, el "*curarse de*" (guiado por el "ver en torno") *descubre* qué *conformidad* puede guardar en cada caso el ente que hace frente intramundanamente en su "*ser posible para*". "Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el 'ser' del Dasein, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen *sentido*"[373]. Pero "*lo comprendido*" –advierte sagazmente Heidegger, puntualizando qué ha de entenderse por *sentido*– no es, tomando las cosas con rigor, el *sentido* (como una peculiaridad que estuviese adherida a los entes, se hallase "tras" ellos, o flotase en un "reino intermedio"), "*sino los entes mismos*, *o el Ser de ellos*"[374]. O dicho en otra forma: "*lo comprendido*" es el *sentido*, pero este *sentido* no es algo

---

372 Veremos, a su debido tiempo, que se trata de la *cura* (Sorge).

373 ,,Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins endeckt, d. h. zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp pág. 175).

374 ,,Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp. pág. 175).

distinto a los entes sino, al contrario, los entes mismos (valga decir, su Ser) en tanto que "comprensibles" por y para el Dasein.

De tal manera el concepto de *sentido* queda determinado como "*aquello en que se apoya la comprensibilidad de algo*"[375], valga decir, aquello que en el *abrir comprensor* (verstehendes Erschließen) es articulable... por la *interpretación*. El concepto de *sentido* –concluye, por tanto, Heidegger– abarca la armazón formal de aquello que es esencialmente inherente a lo que articula la *interpretación-comprensora*. "*Sentido es el* '*sobre el fondo de que*' *de la pro-yección*, *estructurado por el* '*tener*', '*ver*' y '*concebir*' *previos*, *desde lo cual resulta comprensible algo como algo*"[376].

Mediante lo anteriormente puntualizado no sólo quedan puestos de relieve los nexos que existen entre la *pro-yección*, el *comprender* y la *interpretación* –notándose además ahora la conexión entre el carácter del "*previo*" (Vor) y el carácter del "*como*" (Als) de las dos últimas estructuras– sino que, "en tanto que el *comprender* y la *interpretación* constituyen la estructura existenciaria del ser del '*Da*', tiene que concebirse el *sentido* como la armazón existenciaria-formal del '*estado de abierto*' inherente al *comprender*"[377].

Por tanto, el *sentido* es un *existenciario* del Dasein, y no una propiedad o peculiaridad categorial de los entes que –tal como se dijo– esté adherida a ellos como una nota *in re* que el Dasein "*interpretara*" a partir de ellos, yaciera "*detrás*" de ellos (como una "*cosa en sí*" que permaneciera "oculta" tras del "aspecto" de los entes), o "algo" que flotara, como un "*reino intermedio*", en algún lugar "*entre*" el Dasein y los entes. Al contrario, el *sentido* se revela ahora como un *existenciario*... por lo tanto hay que asentar que *sentido* sólo tiene el Dasein y "lo tiene" en tanto que puede "llenar" el "estado de abierto" del "ser en el mundo" con los entes descubribles en aquel "estado de abierto"[378]. Mas semejante "estado de abierto" no lo tiene el Dasein tal como si fuese algo así como un "sujeto" desligado del "mundo", encerrado en su hermética "conciencia", que tuviera que "salir" de allí para apresar los entes. Al contrario[379], el Dasein *es* su "estado de abierto" *siendo* "ser en el mundo" y ya siempre "curándose" cabe ese *mundo*. El hacer del *sentido* un existenciario excluye, pues, y con idéntica contundencia que en el caso contrario de un "*realismo*", toda explicación "*idealista*" que haga de él una vertiente "subjetiva" del Conocimiento. Mas, si

---

375 ,,Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp. pág. 175).

376 *,,Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*" (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp. pág. 175. El texto original se encuentra subrayado).

377 ,,Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muβ Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp. pág. 175. Los subrayados al texto español son nuestros).

378 ,,Sinn ‚hat' nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende ‚erfüllbar' ist." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp. pág. 176).

379 Cfr. Cap. II, § 5, de esta investigación.

sólo el Dasein puede tener *sentido* o carecer de él, esto quiere decir que también sólo para este Dasein y por él pueden ser apropiados en la *comprensión*, o quedar rehusados a ella, tanto el propio "ser" de aquel Dasein como el de los entes abiertos con él[380].

Mas ¿qué se ha ganado mediante las anteriores descripciones y puntualizaciones efectuadas en la esfera de la *interpretación-expositiva-comprensora*? Su rendimiento efectivo es, en verdad, de extraordinaria significación. En primer lugar se han puesto en conexión las estructuras existenciarias de la *pro-yección*, del *comprender*, de la *interpretación* y del *sentido*, habiéndose puntualizado los estrechos vínculos que existen entre las estructuras del "*previo*" (Vor) y del "*como*" (Als). Ello permitió no sólo verificar, una vez más, una constatación de la raigambre existenciaria del Conocimiento, sino que dió lugar a una descripción de sus etapas más originarias. Por lo demás, la discusión del concepto de *sentido* nos permitió insistir en ciertas usuales y tradicionales confusiones doctrinarias que, ora por defecto de la descripción en que se apoyan, ora por prejuicios metafísicos, tergiversan la naturaleza del Conocimiento haciéndolo aparecer bajo la faz de las explicaciones "realistas" o bien de sus contrarias las "idealistas". Ni una ni otra posición –como cabe comprobar por lo que se dijo– logran expresar cabalmente la verdadera contextura ontológica del fenómeno cognoscitivo. Descrito éste en cuanto modo fundado del "ser en el mundo" es de notarse cómo, mediante ello, quedan superadas y disueltas las tradicionales y construidas aporías que resultaban del enfrentamiento sistemático de aquellas posiciones antagónicas.

Pero el saldo más importante de todo lo anterior puede resumirse en la clara *fundamentación* que ha encontrado un fenómeno cognoscitivo como el de la *interpretación* en las fuentes del *comprender* existenciario: "Toda *interpretación* que haya de acarrear *comprensión*, tiene que haber *comprendido* ya lo que trate de *interpretar*"[381]. Mas... ¿en lugar de un rendimiento efectivo, y de una "explicación" de los fenómenos cognoscitivos, acaso no está diciendo lo anterior que nos movemos en un "*círculo*" y, no sólo eso, sino que todo posible "conocimiento" es nada más que un "circulus vitiosus"?

En efecto: así parece ser. Toda *interpretación-expositiva* lo que hace es "exponer", "expresar" (ausdrücken) y "desarrollar" (ausbilden), lo que el *comprender* ya ha *abierto* previamente. Toda *interpretación* –que "exponga" al ente bajo la estructura del "algo *como* algo" (etwas *als* etwas)– se mueve ya dentro de la descrita estructura del "*previo*" (Vor)

---

380 Cfr. en *S. u. Z.* lo que dice Heidegger acerca de la "*carencia de sentido*" (Unsinnig) y acerca del "*contrasentido*" (Widersinnig), como determinación de los entes con forma de ser distinta a la del Dasein. Asimismo sería importante puntualizar –a la luz de lo explicado– lo que entiende Heidegger por "*sentido del Ser*" (Sinn von Sein). Como tales explicaciones desviarían los objetivos centrales del presente parágrafo, remitimos al lector a la obra ya citada, Nº 32, pág. 152; ed. esp. pág. 176.

381 ,,Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muβ schon das Auszulegende verstanden haben." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 152; ed. esp. pág. 176. Los subrayados al texto español son nuestros).

impuesto por el *comprender*. Lo que hace es simplemente "desarrollarla". Como tal, toda *interpretación* no sólo se enraíza sino que *retorna* a su lugar de "origen" dando lugar a un "círculo". ¿Cómo "conocer" (si por Conocer entendemos la actividad de "fundamentar" algo en su "verdad") si damos ya por supuesto el "fundamento" mismo? ¿No queda condenado así el Conocimiento a ser una actividad trivial que se desarrolla en un constante "círculo" sin posibilidades de "*progreso*" y (lo que es más grave) quizás de "*trascendencia*"?

El "círculo" puesto de relieve entre el *comprender* y la *interpretación* –advierte Heidegger– siendo innegable (es más: siendo inherente a la estructura existenciaria del Dasein) no es, sin embargo, un vulgar "circulus vitiosus". Sería no entender absolutamente nada de cuanto se ha querido mostrar en la analítica existenciaria confundir ese fenómeno con una cosa parecida a un vulgar "circulus in probando", y, por tanto, añadiríamos nosotros, negar la posibilidad de un *progreso* y de una *trascendencia* en el Conocimiento.

La estructura "circular" puesta de relieve entre el *comprender* y la *interpretación* –hemos dicho– tiene sus raíces en la propia configuración o estructura existenciaria del Dasein. "*El ente al que en cuanto* '*ser en el mundo*' *le va su* '*ser*' *mismo*, *tiene una estructura circular*"[382]. ¿Qué quiere decir ello? Quiere decir que el "ser" del Dasein es la *Existencia* y que en ella se enraízan todos sus posibles modos de ser. Como modo de ser del "ser en el mundo", el Conocimiento ciertamente se enraíza en la *Existencia*, desde ella cobra fundamento y a ella vuelve, retornando reiteradamente, porque en aquella *Existencia* le va íntegramente su "ser" a este Dasein. Como modo fundamental de estar siendo en el mundo, el Dasein es su "*Da*" ("ahí") en el *comprender*. Por ello en este *comprender* le es *abierto* el *mundo*, el cual *interpreta* y *conoce*. Como parte integrante de su "ser", al Dasein no le queda más camino que retornar constante y radicalmente a su *comprender* para *interpretar* el *mundo* y dejar que hagan frente los entes intramundanos de que se cura estando en él. "*Pero ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo*, *e incluso simplemente* '*sentirlo*' *como imperfección inevitable*, *significa no entender de raíz el comprender*"[383]. El Dasein, para *conocer* o *interpretar*, tiene que volver reiteradamente al *comprender*: a aquella fuente originaria y primigenia donde el *mundo* le es *abierto* a su "*ser-en*". Por ello dice Heidegger: "lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del *comprender* no es un círculo en que se movería una cierta forma del Conocimiento, sino que es la expresión de la existenciaria *estructura del* '*prevío*' peculiar

---

382 ,,Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 153; ed. esp. pág. 178). Semejante enunciado, sin embargo, debe incluso entenderse metafóricamente. El "círculo", como figura geométrica ideal, tiene una "forma de ser" radicalmente opuesta a la del Dasein.

383 *,,Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit ‚empfinden', heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen.*" (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 153; ed. esp. pág. 177).

al Dasein mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad del más originario Conocer, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la *interpretación* ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el 'tener', el 'ver', y el 'concebir' 'previos', sino iniciar su desarrollo partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico"[384]. Este "*volver a la cosas mismas*" –que es lo que otorga la posibilidad de hacer "*progresar*" al Conocimiento– no es una "actitud" que pueda desarrollar un ente "abstracto", o un "sujeto trascendental" encerrado en su "conciencia", sino sólo el Dasein como "*ser en el mundo*". Sólo en cuanto tal puede el Dasein adueñarse y descubrir lo que "las cosas mismas" le ofrecen como testimonio de *verdad*. Y, en tanto que ya esas cosas son y tienen para él una *verdad*, se ha revelado eo ipso el factum de la *trascendencia*.

Ello se entenderá mejor cuando abordemos, en relación al fenómeno del Conocimiento, ese binomio representado por *verdad* y *trascendencia*, viendo cómo también ellas se enraízan en el propio "*ser en el mundo*".

§ 19-B La Proposición-Expresiva y el Conocimiento

Con el nombre de "*proposición-expresiva*" ("Aussage") designa Heidegger cierto fenómeno cognoscitivo-existenciario[385] que, fundándose en el *comprender*, representa un "modo derivado" de la *interpretación*, y cuya función total consiste en la triple operación de ser una "*indicación determinante comunicativamente*"[386]. Mediante esa triple operación,

---

384 ,,Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus- sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daβ ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern." (*S. u. Z.*, Nº 32, pág. 153; ed. esp. pág. 177).

385 Al comienzo del parágrafo Nº 33 de *Sein und Zeit* emplea Heidegger un cierto modo de referirse a la *proposición-expresiva* que no deja de provocar confusiones, ya que parecería que mediante ello se aludiera al *juicio*. Así resulta, por ejemplo, en el siguiente texto: ,,Sofern die Aussage (das ‚Urteil') im Verstehen gründet..." Creemos que la intención de Heidegger, al identificar tan ostensiblemente ambos términos, obedece tan solo a su propósito de enfrentar posteriormente su pensamiento con la "*teoría del juicio*", y, aún más expresamente, de oponer el *sentido* a lo que en aquélla se denomina "*contenido del juicio*" (Urteilsgehalt). De resto no se comprende su propósito y menos esa "identificación" de términos que, posteriormente, resultará negada por los propios resultados de su exposición. En todo caso, el hecho de que el término ,,*Urteil*" –y, ulteriormente, el de ,,*Urteilsgehalt*"– se encuentren escritos entre comillas, denota que la intención de Heidegger no es simplemente la de *identificar* la *proposición-expresiva* con el *juicio*, sino más bien la de provocar cierta referencia entre ambos fenómenos, que pueda servir como "hilo conductor" para orientar la discusión que desarrolla posteriormente sobre ellos. De todas formas, hemos creído conveniente llamar la atención sobre este punto para evitar confusiones que puedan luego resultar nefastas para entender su propio pensamiento.

386 ,,*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.*" (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 156; ed. esp. pág. 181).

el Dasein *expresa* "lo articulado en la *interpretación* en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el *comprender* en general", valga decir: el *sentido* como tal[387]. Por ello podemos decir ahora que la *proposición-expresiva* define aquel fenómeno cognoscitivo-existenciario del Dasein mediante el cual éste, como "*ser en el mundo*" que es, se conduce relativamente a los entes de que se cura, formulando justamente en el "modo" de *proposiciones-expresivas* el *sentido* de ellos.

Por lo que toca a los intereses de nuestra investigación, a ellos concierne no sólo fijar aquella triple operación que constituye la función cognoscitiva-existenciaria de la *proposición-expresiva* –perfilando de esta manera su dimensión y estructura en cuanto fenómeno cognoscitivo-existenciario– sino que le corresponde, al propio tiempo, precisar cómo, en la misma forma que los otros fenómenos ya descritos, la *proposición-expresiva* se encuentra enraizada en las estructuras existenciarias fundamentales del Dasein, que funcionan al modo de sus "condiciones de posibilidad". Con ello, una de las operaciones que hasta ahora había sido objeto exclusivo de las disciplinas lógicas y gnoseológicas, se verá remitida a nuevas bases ontológicas que, al par de enriquecerla, esclarecerán en ella cuestiones que la "Lógica" y las "Teorías del Conocimiento" tradicionales no podían siquiera sospechar por carecer de los instrumentos adecuados para lograr su penetración hasta estos nuevos campos.

Para cumplir este propósito nos ayudará grandemente tener presente el terreno y las cuestiones que ya han quedado preparados con anterioridad, y mediante los cuales la *interpretación-expositiva* se ha visto fundada en el *comprender-encontrándose*. En cuanto "*modo derivado*" de la *interpretación-expositiva*, tal como se nota ahora, la *proposición-expresiva* quedará, al propio tiempo, fundada eo ipso en aquellas bases existenciarias.

Mas, para llevar a cabo esto, tendremos que mostrar expresamente cómo la *proposición-expresiva* es ciertamente un "*modo derivado*" de la *interpretación-expositiva*. En tal sentido, nuestro trabajo no enumerará simplemente las "modificaciones" que sufre la estructura de la *interpretación* al convertirse en *proposición*, sino que puntualizará la forma de llevarse a cabo semejantes "modificaciones", señalando, al propio tiempo, cuál es su importancia en relación a los fenómenos cognoscitivos que mediante ello se despliegan en su propia esfera.

---

[387] ,,Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 154; ed. esp. pág. 178). Como es de observarse, este *sentido* –por ser la *proposición-expresiva* un "modo derivado" (abkünftiger Modus) de la *interpretación-expositiva*– resultará al propio tiempo "*modificado*". Mostrar en qué consisten las "*modificaciones*" del *sentido* será una de las cuestiones que abordaremos en el curso de esta exposición.

Con esto no intentamos ganar solamente una nueva prueba del enraizamiento del Conocimiento en las bases existenciarias del Dasein, sino esclarecer aún más, en lo posible, las estructuras del *comprender* y de la *interpretación*. Pues al quedar perfilado frente a ellas la exacta dimensión de la región cognoscitiva-existenciaria que es del dominio de la *proposición*, las estructuras de aquéllos ganarán también en precisión al limitarse su campo y al determinarse aún más sus específicas funciones.

Con ello queda diseñado –en sus líneas generales– el itinerario que seguirá la exposición del presente parágrafo. Su resumen, si ha resultado algo demorado, se compensará al proporcionarnos una línea directiva que nos ayudará a movernos, sin el peligro de extraviar el camino, entre los múltiples temas que debemos abordar.

Según se ha dicho, la función específica de la *proposición* (Aussage) consiste en una triple operación mediante la cual el Dasein *expresa* lo articulado en la *interpretación* de acuerdo a lo previamente *abierto* en el *comprender-encontrándose*. Para fijar aquella triple operación debemos recorrer el fenómeno total de la *proposición-expresiva*, tratando de ver en qué consiste cada uno de sus rasgos funcionales: el "*indicar*", el "*determinar*" y el "*trasmitir*". Por lo demás –como advierte Heidegger– cada uno de ellos representa, por separado, un aspecto que, tomado como el principal, ha ocasionado que a la *proposición-expresiva* en general se la conciba ya como "*indicación*" (Aufzeigung), como "*predicación*" (Prädikation), o como "*comunicación*" (Mitteilung). Se trata ahora de ver cómo esos tres aspectos se hallan relacionados entre sí y abarcan en su *unidad* la plena y total estructura de la *proposición-expresiva*. En más: se trata de mostrar cómo ninguno de ellos, por separado, constituye lo que aquí se designa mediante aquél fenómeno. Sólo su función unitaria y común es capaz de revelar el auténtico significado existenciario-cognoscitivo que ella encarna y define como un "Todo" indiscernible.

La primera función de la *proposición-expresiva* consiste en "*mostrar*" o "*indicar*" (Aufzeigen). Por ello uno de los significados que se le ha adscrito tradicionalmente ha sido el de constituir una "*mostración*" o "*indicación*". En tanto que la operación "indicadora" de la *proposición-expresiva* se realiza mediante el λόγος, éste verifica una función "apofántica": en la *proposición-expresiva*, gracias al λόγος, se permite ver ("mostrándolos") los entes por sí mismos.

Importa subrayar, no obstante, que al quedar así caracterizada, con ello se ha dicho eo ipso que "*aquello*" que se "muestra" o "indica" mediante semejante operación no pueden ser más que los entes mismos, valga decir, no una mera "representación" de ellos, ni menos aún el "estado psíquico" del sujeto que formula la *proposición*. En tal sentido, por ejemplo, en la proposición "*el martillo es demasiado pesado*", aquello que se "muestra" (y "se deja ver" mediante ella) es el ente mismo en su modo de ser "a la mano". Si por *sentido* se

entiende algo que "flote" entre el ente y el acto de aprehenderlo, o bien alguna realidad intangible que esté "detrás" o "adherida" a los entes, entonces –como dice Heidegger– no es lo descubierto para el "*ver*" ningún *sentido*. Por el contrario, si el *sentido* no es más que la armazón formal estructurada por el "tener", "ver" y "concebir" previos, desde la cual resulta comprensible "algo como algo", entonces lo "mostrado" en la *proposición* (valga decir, aquello que se descubre y deja ver mediante la función apofántica del λόγος) es el *sentido*, o sea el "*ente mismo*" en cuanto *comprensible*[388].

La segunda operación que se realiza mediante la *proposición-expresiva* es la de "*determinar*" (Bestimmen). El significado de ella se concibe entonces como el de una "*predicación*" (Prädikation). En efecto, mediante la función *proposicional-expresiva* lo que se hace es "enunciar" un "predicado" de un "sujeto" gracias a lo cual éste último queda "*determinado*" por el primero. Así, vgr., en el ejemplo de la anterior proposición "*el martillo pesa demasiado*", "el martillo" queda "*determinado*" por el predicado "pesa demasiado". Lo "enunciado en total", sin embargo, no es meramente el "predicado" –lo determinante– sino "el martillo mismo" en cuanto "determinado" "*en*" su determinación.

Mas, si se analiza el proceso de semejante "*predicación*", ha de verse que ella brota enmarcada dentro de la propia "*indicación*". El "*determinar*" ha de contar previamente con lo ya "*indicado*" e, incluso, la "*predicación*" es lo que es en cuanto "*indicación*"[389]. "El determinar –como dice Heidegger– no es el que primeramente descubre, sino que, como modo de la indicación, limita (einschränkt) inmediatamente al 'ver' justo a lo que se muestra –el martillo– en cuanto tal, para hacer mediante el expreso *arrancar los límites* (Entschränkung) de la mirada, que lo patente se torne *expresamente* patente en su determinación"[390]. Respecto a lo ya patente –"el martillo que pesa demasiado", "descubierto" ya por la operación "indicadora"– empieza el "*determinar*" por realizar una especie de "reducción" de la mirada al ámbito y presencia singular del ente en cuestión –"*al martillo este*" (,,der Hammer da")– oscureciendo todo a su alrededor y concentrándose en él, gracias a lo cual esplende ahora iluminada su "determinación" en cuanto tal. Mediante esa "reducción" de lo que rodea al ente ya indicado, "se deja ver lo patente *en* su determinable

---

388 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 32, pág. 151; ed. esp. pág. 175, así como nuestra investigación, parágrafo anterior, 19-A, donde esto ha quedado puntualizado. Nos hemos permitido hacer esta advertencia puesto que, en su defecto, el propio texto heideggeriano daría lugar a confusiones al decir simplemente: "En la proposición 'el martillo pesa demasiado' no es lo descubierto por el 'ver' ningún 'sentido', sino un ente en el modo de su 'ser a la mano'." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 154; ed. esp. pág. 179).

389 ,,Jede Prädikation ist, was sie ist, nur als Aufzeigung." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 179).

390 ,,Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende –Hammer– als solches, um durch die ausdrückliche *Entschränkung* des Blickes das Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 179). En cuanto se refiere a la traducción de ,,*Entschränkung*" por "*arrancar los límites*", hemos de confesar que nos vemos forzados a usar la versión de Gaos por no hallar otra mejor, aunque ello no quiere decir que nos satisfazga plenamente.

determinación"[391]. Ocurre así que "la segunda significación de *proposición* tiene su fundamento en la primera"[392], o, como también lo dice Heidegger, "el poner el sujeto" (Subjektsetzung) y "el poner el predicado" (Prädikatsetzung) "son, a una con el añadir el uno al otro, plena y totalmente 'apofánticos', en el sentido riguroso de la palabra"[393].

La tercera operación que se adscribe a la *proposición-expresiva* es la de "*trasmitir*" (Mitteilen), significando entonces ella tanto como "*comunicación*" (Mitteilung) o "*manifestación*" (Heraussage). "En cuanto tal –como dice Heidegger– tiene una relación directa con la *proposición-expresiva*, tomada en su primera y segunda significación"[394]. En efecto: *comunicar* o *manifestar* "*es co-permitir ver lo indicado en la forma del determinar*"[395]. En el "*co-permitir ver*" (Mitsehenlassen) se comunica, trasmite, o comparte con otros el ente *indicado* en su *determinación*. Lo "compartido" o "comunicado" –por ejemplo en la proposición "el martillo es demasiado pesado"– es el "común ser viendo relativamente a lo indicado"[396], "ser" que resulta un "ser en el mundo", valga decir, en "el mundo" común, desde el cual "lo indicado" hace frente en el común "curarse de". A la *proposición-expresiva*, en cuanto es tal "*co-participación*" (Mit-teilung) en lo indicado del determinar, es inherente –como se comprende– el "*ser expresada*" (Ausgesprochenheit). Mediante semejante estado de "expresada", la *proposición-expresiva* puede hacer que otros *com-partan* (Mit-teilen) lo comunicado. Esto "comunicado" y "compartido" es el ente mismo y no el *sentido*, si por éste entendemos el "contenido del juicio" o de la "proposición" ("Urteilsgehalt"). Pero "*es*" realmente el *sentido* si por ello entendemos "el fenómeno existenciario ya descrito en que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el *comprender* y de articularse en la *interpretación*"[397].

Las tres enumeradas operaciones de la *proposición-expresiva* –como se ha dicho– confluyen en su función total: la de ser una "*indicación determinante comunicativamente*"[398].

---

391 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 179. Adviértase el subrayado de la partícula "*en*", cuya importancia es fundamental para entender el pensamiento de Heidegger en este punto.

392 ,,Die zweite Bedeutung von Aussage hat ihr Fundament in der ersten." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 179).

393 ,,Subjektsetzung, Prädikatsetzung sind in eins mit der Hinzusetzung durch und durch ‚apophantisch' im strengen Wortsinne." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 179).

394 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 180.

395 ,,Sie (die Aussage) ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 180. Lo colocado entreparéntesis es adición nuestra).

396 ,, ‚Geteilt' wird das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 180).

397 Este matiz del pensamiento heideggeriano –que ya hemos puntualizado anteriormente, cfr. observación Nº 388 de este mismo parágrafo– se advierte claramente en el texto citado. Discutiendo la significación del concepto de *sentido*, en oposición al de "*sentido válido*" (geltender Sinn) como "*contenido del juicio*" (Urteilsgehalt), Heidegger afirma: ,,Den Begriff des Sinnes restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von ‚Urteilsgehalt', sondern verstehen ihn als das gekennzeichnete, existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 156; ed. esp. pág. 181).

398 ,,*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 156; ed. esp. pág. 181).

Semejante función se realiza "en total", siendo cada uno de sus aspectos partes indiscernibles de una estructura unitaria que los engloba y resume a todos: tal es la estructura de la *proposición-expresiva* en cuanto fenómeno cognoscitivo-existenciario.

Mas si en cierta forma se perfilan ya claramente los rasgos generales de semejante estructura, es cuestión que se impone preguntar por qué razón se hace de ella una función *derivada* de la *interpretación*. Y no cabe menos de prever que, si en efecto ello resultara cierto, en semejantes rasgos han de verse reiterados aquellos de la estructura originaria. Sin embargo, bueno será advertir desde el comienzo mismo que, por tratarse de "rasgos derivados" –y representar la *proposición* en total un "*modo*" de la *interpretación*– la estructura total tendrá también que reflejar semejante aspecto de "*modificación*". Teniendo en cuenta semejante advertencia, es cuestión ahora de comprobar cómo se reiteran los rasgos originarios de la *interpretación-expositiva* en las operaciones de la *proposición-expresiva* y cuáles son las "modificaciones" que estos representan.

Es de observar, en primer término, que "el *indicar* de la *proposición* se realiza fundándose en lo ya abierto por el *comprender* o descubierto 'viendo en torno' "[399]. En tal sentido, al igual que todos los fenómenos existenciarios-cognoscitivos que hemos destacado, la *proposición-expresiva* –y su operación de "indicar"– no es un modo de conducirse que el Dasein realice, por así decirlo, "flotando en el vacío", y mediante el cual le sea permitido *abrir* sin más los entes. Como "*ser en el mundo*" que es, el Dasein se encuentra embargado cabe los entes de que se cura, *abiertos* a él en su *comprender-encontrándose*. Cuando la *proposición* "*indica*" (Aufzeigen), para llevar a cabo semejante operación, aquélla "ha menester de un '*tener previo*' de algo en general *abierto*, que ella indica en la forma de un *determinar*"[400]. Semejante "*tener previo*" (Vorhabe) es uno de los rasgos que, como tuvimos ocasión de ver, se encuentra también en la *interpretación*. Lo mismo que en ésta, la *proposición*, al "*indicar*", ha de contar con aquella "*totalidad de conformidad*" *abierta* por el *comprender*, pues no podría entenderse su función "índicadora-determinante" –expresada, vgr. en la proposición "el martillo es demasiado pesado"– si no existiera aquella "totalidad de conformidad" como horizonte previo (Vorhabe) desde el cual este útil ("el martillo") pudiera hacer frente como lo que es y en cuanto determinado como "tal" o "cual". Sólo por cuanto el Dasein ha *abierto* previamente aquella "totalidad de conformidad" –donde el "útil-martillo" aparece como "*algo para*"– puede "*indicarse determinativamente*" de él "esto o aquello".

---

399 ,,Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. umsichtig Entdeckten." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 156; ed. esp. pág. 181).

400 ,,Sie (die Aussage) bedarf einer Vorhabe von überhaupt Erschlossenem, das sie in der Weise des Bestimmens aufzeigt." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 157; ed. esp. pág. 181. Los subrayados son nuestros).

Mas, al propio tiempo, es cuestión de ver que el "*determinar*" (Bestimmen) necesita de un cierto "*ver previo*" (Vorsicht) "en que se extraiga, por así decirlo, el predicado encerrado tácitamente en el ente y que se trata de destacar y atribuir"[401]. "Aquello sobre el fondo de lo cual" (Woraufhin) resulta "avistado" el ente previamente dado –y que, al modo de un "ver previo" dirige y guía la atribución del predicado que "determinará" al ente– es necesario que exista en la operación "indicadora-determinante" de la *proposición*. Sin este "*ver previo*" no se entendería tampoco la razón de que un enunciado determine con una predicación "adecuada" al ente en cuestión. "El martillo es demasiado pesado"... "para". Esta "determinación" de su ser –"ser demasiado pesado"– es dirigida y guiada por un "*ver previo*" que ha descubierto y ha "recortado" la "totalidad de conformidad" del "*tener previo*" en "esta" o en "esa otra" dirección bajo la cual se "extrae" el predicado que determina-indicando al ente del caso. Pero, además de todo ello, a la *proposición*, "como comunicación-determinante, es inherente en todos los casos una articulación significativa de lo indicado; ella se mueve dentro de un determinado campo de conceptos"[402]. Mediante ellos, por así decirlo, es que se "comunica" el sentido indicativo-determinante proposicional.

En efecto, la función determinante-indicadora de la *proposición* –mediante la cual queda mostrado el ente– se articula en una serie de conceptos con los cuales se cuenta previamente (Vorgriff). En tales conceptos –por ejemplo, el de "pesantez", en la proposición referente al "martillo"– se obliga a entrar al ente para enunciar sus determinaciones. Este bagaje de "conceptos previos" –"previamente concebidos" y "*abiertos*" en su significación al *comprender*– son aquéllos de que nos valemos para "trasmitir" y "comunicar" a otros los resultados de la función "indicadora-determinante" de la *proposición*. Su presencia en la estructura de ella está indicando la reiteración de la estructura del "*concebir previo*" (Vorgriff), que ya se había señalado en la *interpretación*.

Mas si en tal forma queda mostrada la reiteración de las estructuras de la *interpretación* –del "tener", "ver" y "concebir" previos– en la *proposición*... ¿cuáles son las "*modificaciones*" que ellas sufren en tanto que "estructuras derivadas" dentro del cuerpo de la proposición? ¿En qué sentido es esta última un "*modo derivado*" de la *interpretación*?

La forma más sencilla de "mostrar" semejante modificación –sin entrar todavía a señalar los mecanismos ontológicos-existenciarios que le son inherentes– es tomar como punto de comparación el caso límite de las *proposiciones* que funcionan en la Lógica como

---

401 ,,Die Aussage bedarf einer Vorsicht, in der gleichsam das abzuhebende und zuzuweisende Prädikat in seiner unausdrücklichen Beschlossenheit im Seienden selbst aufgelockert wird." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 157; ed. esp. pág. 181).

402 ,,Zur Aussage als bestimmender Mitteilung gehört jeweils eine bedeutungsmäβige Artikulation des Aufgezeigten, sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 157; ed. esp. págs. 181, 182).

exponentes normales de semejante operación y enfrentarlas al *sentido* de los entes cuando ellos se encuentran meramente "*articulados*" por obra de una *interpretación*. Al efecto: en el caso de la *proposición* categórica –"*el martillo es pesado*"– considerada desde un punto de vista estrictamente lógico, el *sentido* que explícita o inexplícitamente revela la frase (y que es el que se atribuye al ente sobre el cual ella versa) es el siguiente: "la cosa llamada martillo tiene la peculiaridad de la pesantez"[403]. Semejante *sentido* no es, ni mucho menos, el que revela y descubre una *interpretación*. Si el *sentido* de la *interpretación* es analizado, en lugar del anterior, tal vez aparecería este: "*el martillo pesa demasiado*", o bien: "*pesa demasiado*", "*el otro martillo*"; en lo cual se expresa que el ente que hace frente para el "ver en torno" "curándose de", avistado desde el "todo de conformidad" que rodea como un horizonte su estar siendo "ahí" "a la mano", ha *interpretado* ya al ente en cuestión en su *referencia*, hallándolo "*inapropiado*" "*para*" llevar a cabo la tarea a que se enfrenta el Dasein en su "curarse" del "mundo" en que está siendo como "ser en el mundo". "La manera original de llevarse a cabo la *interpretación* –dice por ello Heidegger– no estriba en formular una proposición teorética, sino en arrojar o cambiar, 'curándose de' 'viendo en torno', el instrumento inapropiado, 'sin malgastar una palabra' "[404]. Entre semejante estadio y aquel que, como característicamente "*original*" toma para sí la Lógica, sin duda que es de notar la transformación ocurrida. Si bien ejemplos como los de la *proposición* anotada quieren hacerse pasar por los más "sencillos", semejante "sencillez" no puede tomarse como sinónima de "originariedad". Entre la etapa del enunciado *proposicional* y el estadio de la *interpretación* ha ocurrido una *derivación* que, sin duda, representa una *modificación del sentido*. ¿En qué consiste ella? ¿Mediante qué modificaciones ontológico-existenciarias –pregunta a tal respecto Heidegger– surge la *proposición* de la *interpretación* del 'ver en torno'?"[405].

En la *interpretación*, el ente contenido en el "*tener previo*" –vgr. "el martillo"– está *inmediatamente* ahí "a la mano" como un *útil* (Zeug). Si ahora él se vuelve "*objeto*" (Gegenstand) de una *proposición*, al pronunciarse ésta se produce una transformación (Umschlag) en aquel "*tener previo*". En efecto: el "*con qué 'a la mano' "* (zuhandenes Womit) del "*tener que ver*" (Zutunhaben) –y al cual se *refiere* el Dasein en su *conformarse* con el ente "dejándolo hacer frente"[406]– se convierte en el "*sobre qué*" (Worüber) de la

---

403 ,,Unbesehen ist als ‚Sinn' des Satzes schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 157; ed. esp. pág. 182).

404 ,,Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, ‚ohne dabei ein Wort zu verlieren'." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 157; ed. esp. pág. 182).

405 *Op*. *cit*., *ibidem*.

406 Es indispensable que el lector tenga presente en todo ello las estructuras ontológico-existenciarias previamente descritas a lo largo de esta investigación. Sobre este punto remitimos especialmente al parágrafo Nº 18 de *Sein und Zeit*, y al capítulo III, § 10 y § 11, de esta investigación.

proposición-indicadora. Al propio tiempo el "*ver previo*" no se dirige tan sólo a los nexos de la *conformidad*, sino que apunta a algo "*ante los ojos*" en lo "*a la mano*", transformándose en un "*previo-dirigir-la-vista*". Mediante este "*dirigir la vista*" (Hin-sicht), y *para él*, queda necesariamente embozado (verhüllt) lo "a la mano" *como* "a la mano"[407]. Sólo dentro de este "*descubrir*" el "*ser ante los ojos*" –ocultándose por consiguiente, en cierta forma, el "*ser a la mano*"[408]– viene a ser determinado lo "*ante los ojos*" que hace frente en su "*ser ante los ojos*" de tal o cual manera. Y sólo así queda franqueado el acceso a lo que se conoce bajo el título de "*propiedades*" o "*peculiaridades*" (Eigenschaften) de los entes. El "*Qué*" (Was)... "*cómo*" (als), mediante el cual "*determina*" la *proposición* lo "*ante los ojos*" (vgr. al pronunciar las proposiciones categóricas: "el martillo es *pesado*", "la mesa es *pequeña*", "la sala es *muy grande*"), se extrae a partir de lo "*ante los ojos*" en cuanto tal y se adscribe y predica, también, de algo ya temáticamente "*ante los ojos*".

No sólo, pues, el "*tener*" y el "*ver*" previos sufren así una modificación, sino que, al propio tiempo, vemos que la estructura del "*cómo*", propia de la *interpretación*, ha sufrido con ello una transformación[409]. En efecto, en este caso el "*cómo*" –en su función de apropiación y desarrollo de "lo comprendido"[410]– no explicita esto a partir de los nexos de la "totalidad de conformidad" en la cual se halla inserto el Dasein "curándose de" "viendo en torno", sino que, por así decirlo, queda "separado" y "desligado" (abgeschnitten) en sus posibilidades de articulación de las relaciones de referencia de la *significatividad* que constituyen la *circunmundanidad* (Umweltlichkeit). El "*cómo*" no expresa ya –tal cual era el caso de la *interpretación*– el nexo del "*para*" constitutivo de la *conformidad*[411], sino que se convierte en el "*sólo permitir ver-determinante*" (bestimmendes Nur-sehen-lassen), que nivela a las "predicaciones" "ante los ojos" de los entes "ante los ojos" en el plano común del simple "*aspecto*". Así, por ejemplo, los predicados de "pesado", "largo", "grande" –como "aspectos determinativos" de unos entes– no expresan ya el sentido de que "el útil martillo es *demasiado pesado* '*para*' realizar este trabajo", o de que "la mesa es *muy pequeña* '*para*' servirme de escritorio", etc., sino que "el martillo '*es*' pesado", "la mesa '*es*' muy pequeña", etc. Como tales "predicados", ellos pueden ser "atribuidos" no sólo a "este" ente "aquí" (en esta "situación de conformidad" peculiar y única de un "curarse de" "viendo en torno"), sino a todos los entes por igual y en el plano nivelado de las predicaciones teóricas. "Esta reducción del 'cómo' original de la *interpretación* 'viendo en torno' –dice Heidegger– al nivel

---

407 Véase § 19-A, así como el capítulo II, de esta investigación.

408 Cfr. especialmente el capítulo III, § 8-B, de esta investigación.

409 El texto alemán reza: ,,Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 158; ed. esp. pág. 183, línea 7. En este punto el texto español de la edición que utilizamos acusa un error. En lugar de "*interpretación*" dice "*proposición*", lo cual altera por completo el sentido de la frase.

410 Cfr. § 19-A de esta investigación.

411 Cfr. § 19-A de esta investigación.

del 'cómo' de la determinación de lo 'ante los ojos', es privilegio de la proposición". Y tan sólo mediante ella –añade– "se gana la posibilidad del puro mostrar 'dirigiendo la vista' "[412]. En efecto: sólo por cuanto se dispone de "predicados" desglosados de los entes que hacen frente "cómo... para"... puede el "*cómo*" transformarse en... "cómo... esto", y dejar ver al ente en su puro "*aspecto*" "*ante los ojos*".

Resulta así mostrado que si la *proposición-expresiva* no puede negar su procedencia ontológica de la *interpretación-expositiva-comprensora* –ya que así lo atestigua la reiteración de sus comunes estructuras– no obstante se acusa entre ellas una radical "*modificación*" ontológico-existenciaria. Mientras que por su especial función y características el "*cómo*" original de la *interpretación* resulta ser *hermenéutico-existenciario* (existenzial-hermeneutisches ‚Als'), el de la *proposición* es más bien un "*cómo apofántico*" (apofantisches ‚Als').

Para el estudio y análisis descriptivo del fenómeno del Conocimiento –en cuanto modo fundado del "*ser en el mundo*"– era de gran importancia señalar esto. Mediante su clarificación resulta visible ahora uno de sus más sutiles mecanismos, el cual es pasado por alto la mayor parte de las veces, cuando no ignorado completamente en su estudio y descripción. El tránsito desde los estadios primarios del Conocer –en los cuales, estando el Dasein embargado por los entes de que se cura, trata con ellos "sin pronunciar palabra"[413]– hasta las etapas del Conocimiento "teorético" (cuyos resultados pueden "expresarse" en

---

412 Hemos seguido tan de cerca la descripción heideggeriana, y se encuentra ella tan plena de riquísimos matices expresivos en el texto original, que a pesar de ser algo extensa nos parece conveniente transcribirla íntegramente. Así el lector podrá tener un mejor conocimiento de su pensamiento. Hemos de advertir, sin embargo, que tal como se nota por nuestra exposición, y como se comprobará en el texto, Heidegger ha expresado la transformación de la estructura del "*concebir previo*" (Vorgriff) envuelta en la modificación de la estructura del "*cómo*" (Als). Hemos optado por respetar incluso este matiz de su propio pensamiento. El texto en cuestión reza:

,,Das in der Vorhabe gehaltene Seiende, der Hammer z. B., ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seiende ‚Gegenstand' einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussageansatz im vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum ‚*Worüber*' der aufzeigenden Aussage. Die Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen. *Durch* die Hin-sicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem *So-und-so-vorhandensein* bestimmt. Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*. Das *Was*, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus dem* Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahen. Das ‚Als' greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das ‚Als' wird in die gleichmäβige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen ‚Als' der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens." (*S. u. Z.*, Nº 33, págs. 157, 158; ed. esp. págs. 182, 183).

413 Semejante estadio se denomina comúnmente "*prelógico*". No es raro verlo "despachado" sin dificultad, o hallarlo mencionado simplemente como una "forma rudimentaria" del Conocimiento, a la cual no se presta mayor atención. Como ahora puede notarse, en semejante estadio se realiza un pleno *conocimiento*, y sus estructuras –como se ha puesto de manifiesto– son tan firmes y claras como las del conocimiento de lo "ante los ojos". Es más: no hay posibilidad de entender ni explicar este último si previamente no se han puesto de relieve las estructuras del primero. Haberlo hecho así –según creemos– es uno de los méritos que deben adjudicarse al trabajo de Heidegger. Por lo que a nosotros corresponde, creemos que la exégesis interpretativa que hemos aportado se encontraba ya presente en su propio pensamiento.

"proposiciones"), implica un desarrollo gradual y progresivo donde se verifican las "modificaciones" señaladas. El ejemplo aportado es sólo un índice para hacer visibles cuáles son aquéllas. Sin embargo, no siempre acontece ello con la claridad y justeza que trasluce el caso elegido. "Entre la *interpretación* todavía enteramente embozada en el *comprender* del 'curarse de' y el caso opuesto extremo de una *proposición teorética* sobre algo 'ante los ojos', hay múltiples grados intermedios"[414]. Casos hay –por ejemplo: sucesos del mundo circundante, tratos con lo "a la mano", fenómenos del autoconocerse existencial, hechos en bruto que hacen frente con su contundencia y facticidad– que si bien resultan "interpretados" y "articulados" en su pleno *sentido* hermenéutico-existenciario, no son sin más reducibles a *proposiciones teoréticas*. El Dasein "trata" con ellos en su "tener que ver", se cura de ellos *interpretándolos* en su pleno *sentido*, mas no por eso los articula en su "*cómo apofántico*" haciéndolos "*objetos*" de una *proposición*. Sin embargo, semejante hecho no otorga derecho para negar en absoluto cuanto se ha puesto de relieve y por lo cual la *proposición-expresiva* –como módulo del Conocimiento– se ha visto referida a la estructura originaria de la *interpretación-expositiva*.

Mas asimismo queda en claro ahora por qué razón se hace de la *proposición-expresiva* un fenómeno fundado en las raíces existenciarias del Dasein. Sólo desde ellas pueden explicarse sus complejos mecanismos y, al igual que la *interpretación-expositiva*, desde ellas recibe la *proposición* su "*posibilidad*" de ser. Sólo en tanto el Dasein es un "*ser en el mundo*" –y el *mundo*, su propia *Existencia* y el ser de los "*otros*" le son por esto *abiertos*– puede aquél formular *proposiciones*. Mas con ello se hace visible claramente "*que la 'Lógica' del λόγος tiene sus raíces en la analítica existenciaria del Dasein*"[415].

Pero justamente ahora –para que semejante enunciado gane en precisión y pueda desarrollarse lo que así queda esbozado– debe ponerse de relieve otro fundamental *existenciario* donde el Conocimiento se enraíza: el *habla* (Rede).

§ 20 El Habla y el Conocimiento

Tal como quedó anunciado al comienzo de este capítulo, la intención fundamental de la presente investigación consiste en revelar las raíces existenciarias del fenómeno del Conocimiento –en cuanto modo de existir el Dasein como "ser en el mundo"– con el

---

414 *S. u. Z.*, Nº 33, pág. 158; ed. esp. pág. 183.
415 *S. u. Z.*, Nº 33, pág. 160; ed. esp. pág. 185.

propósito de poner de manifiesto sus condiciones de posibilidad. En tal sentido, como formas primordiales del "estar siendo" el Dasein su "*Da*" o "*estado de abierto*" –que es la condición de posibilidad fundamental para que surja el Conocer en cuanto modo del "*ser-en*"– fueron fijados, analizados y descritos, tanto el *encontrarse* como el *comprender*. Y se anunció –parágrafo Nº 17 de este mismo capítulo– que junto a ellos debía ser investigado el *habla* (Rede). Pues con igual originalidad que aquellos anteriores existenciarios, y siendo (por así decirlo) su necesario complemento –en el cual ambos encuentran su final determinación– el *habla* constituye una vertiente existenciaria de altísima jerarquía mediante la cual el Dasein realiza su "estar siendo" en el mundo y "*expresa*" el "*estado de abierto*" de su *comprender-encontrándose*.

Por cuanto el Conocimiento no sólo brota desde semejante base del *comprender-encontrándose*, sino que, al propio tiempo, se enraíza en el *habla* cual en una condición de posibilidad tan originaria como las anteriores, la investigación tiene necesidad de perfilar esta fundamentación y de esclarecer, asimismo, cómo en el *habla* se determinan el *comprender* y el *encontrarse*, resultando eo ipso determinado el Conocimiento que en ellos se enraíza.

Por todo esto se impone comenzar perfilando las estrechas relaciones en que se encuentra trenzada esa fundamental trilogía de existenciarios que son el *comprender*, el *encontrarse* y el *habla*, con el fin de puntualizar más tarde –en base de las nociones que se ganen– los íntimos vínculos del fenómeno del Conocimiento, en la doble dimensión anunciada, con semejantes estructuras existenciarias. Por lo demás, algo de ello quedó ya esbozado e insinuado –aunque metódicamente se haya dejado sin desarrollar para evitar mayores complicaciones en la exposición– cuando se abordó el estudio de la *proposición-expresiva* en el anterior parágrafo. Vimos entonces cómo en su aspecto de "*comunicación*" (Mitteilung) ella requiere necesariamente el ser "*expresada*" (Ausgesprochenheit)[416], dándose así una señal de que el *comprender* –en el cual ella se funda como "modo derivado" de la *interpretación*– se inserta en el *habla*, donde a su vez se funda la "*expresión*". Asimismo se sospecha ahora claramente su nexo con el *encontrarse*. Estando todo *comprender* matizado por el *encontrarse* –lo cual se vió claramente en la descripción analítica que hicimos de aquellos fenómenos y, en especial, de la *interpretación*– en el *habla* han de verse reflejadas necesariamente semejantes relaciones. Mas justamente para que tales cuestiones vengan a la luz y se llenen de un concreto contenido existenciario, es menester perfilar ahora en sus detalles aquellas relaciones. Todo ello ayudará, como

[416] ,,Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit." (*S. u. Z.*, Nº 33, pág. 155; ed. esp. pág. 180).

hemos dicho, a destacar semejantes vínculos y nexos en el fenómeno del Conocimiento. Por lo demás, con ello se prepara, al mismo tiempo, la comprensión de la propia fundamentación de este fenómeno en el *habla* en cuanto *existenciario* primordial. Quedan así diseñadas las dos dimensiones analíticas del presente parágrafo.

Comencemos por decir que no es justo confundir el *lenguaje* (die Sprache) con el *habla* (die Rede), aunque sus conexiones sean tan íntimas –y sus relaciones ontológicas tan estrechas– que resulte difícil separarlos. Pero es necesario hacerlo. El *habla* es el fundamento ontológico-existenciario del *lenguaje*[417]. "El estado de expresada del *habla* es el *lenguaje*"[418]. Ello nos está diciendo que el *habla* –y no el *lenguaje*– es lo que funciona como condición de posibilidad o fundamento. A nuestra investigación interesa destacar sus conexiones con los otros existenciarios que, con igual originalidad que ella, funcionan también como *fundamentos* –valga decir, como *bases* o *raíces existenciarias*– del Conocimiento.

En tanto que fundamento de idéntica originalidad que el *comprender* y el *encontrarse*, el *habla* forma con ellos un módulo existenciario indiscernible. En efecto: la "comprensibilidad" (Verständlichkeit) –aún antes de que se realice la función apropiadora de la *interpretación*– es ya siempre "articulada". Esta función previamente articulante de la "comprensibilidad" del *comprender* la realiza el *habla*. "El habla –dice Heidegger– es la articulación de la comprensibilidad"[419]. Por ello, el *habla* se encuentra en la base –es el fundamento– de la *interpretación* y de la *proposición*. Lo que se llamó *sentido* –que era lo articulable del *comprender* articulado por la *interpretación*– viene ya articulado previamente por el *habla*. Lo que ésta articula –y en lo que posteriormente todo lo demás queda articulado– se denomina, en cuanto tal, "*Todo de significación*" (Bedeutungsganze)[420]. Esta *significatividad originaria* –articulada por el *habla* a una con el *comprender-encontrándose* en el "*estado de abierto*" del Dasein– da origen a las "*significaciones*" como aquello que articula y estructura, desarrollando, la *interpretación* y la *proposición*, "*expresándolo*" el *lenguaje*. Por ello, en cuanto las "*significaciones*" son lo articulado de lo articulable, resultan llenas de *sentido*[421]. El *lenguaje* tiene *sentido* por cuanto es la "*expresión*" de las "*significaciones*": la "*expresión*" del *habla*. Como tal "*expresión*", él llega a la *palabra*

---

417 ,,Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 160; ed. esp. pág. 186. Los subrayados al texto español son nuestros).

418 ,,Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 161; ed. esp. pág. 186. Los subrayados al texto español son nuestros).

419 ,,Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 161; ed. esp. pág. 186).

420 ,,Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 161; ed. esp. pág. 186).

421 ,,Bedeutungen sind als das Artikulierte des Artikulierbaren immer sinnhaft." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 161; ed. esp. pág. 186).

(Wort)[422], en la cual se manifiesta la *significatividad originaria* (o "*Todo de significación*") articulada por el *habla* a una con el *comprender* y el *encontrarse*. La *palabra* es la expresión del "*estado de abierto*" del Dasein como "*ser en el mundo*". O, dicho en otra forma, la articulación hablada del estar siendo su "*Da*" el *Da-sein*.

En tanto que "expresada", el *habla* constituye el *lenguaje*, que como expresión "mundana" de ella llega a la *palabra*. En su "ser en el mundo" las "palabras" pueden hallarse delante como cualquier ente "a la mano" –"sirviendo para"– o convertirse en "objetos temáticos" de una expresa consideración teórica, volviéndose entonces entes "ante los ojos". Mas, como inmediata manifestación existenciaria, la *palabra* revela el fondo del Dasein cuyo "ser" se articula en el *habla*. El *habla* llega a ser "mundana" –y, a la vez, el *lenguaje* es una manifestación existenciaria– porque el ente cuyo "*estado de abierto*" articula aquélla en "*significaciones*" tiene la forma de un "*ser en el mundo*" yecto y "referido" al "*mundo*"[423].

Mas justamente por ser el *habla* una estructura existenciaria del "*estado de abierto*" del Dasein, ella es constitutiva de la Existencia de éste. La función constitutiva del *habla* para la existenciariedad de la Existencia se manifiesta no sólo en el *lenguaje* (en la "*expresión*" en tanto que "*decir*") sino, al propio tiempo, en el "*oír*" y en el "*callar*". En ellos se revela la total dimensión del *habla* en su función articuladora del "*ser en el mundo*". En tanto que "*ser con otros*" el Dasein *habla*, esto es: "dice", "oye" y "calla". En tales funciones no sólo "descubre" y "articula" su propio "ser" y el de los entes –"comunicando" su *conocimiento* a *otros*– sino que tiene la posibilidad ("oyendo" y "callando") de recibir la "notificación" que sobre el "mundo en torno" y la ajena Existencia proviene de los *otros*. En el *habla* como "decir", "oír" y "callar", se integra, pues, la dimensión del "*ser con otros*". Pero, además, en tales estructuras se hacen aún más claros los nexos del *habla* con el *comprender* y el *encontrarse*, ya que sólo en base de éstos es posible el "*ser con otros*".

Mas antes de llegar a ver en sus detalles semejantes relaciones –como es del todo necesario ganar una base previa que sostenga las explicaciones– es menester que la investigación se concentre en un análisis descriptivo de los ingredientes del *habla* en cuanto tal.

El *habla* es un fenómeno existenciario cuyo desarrollo se realiza –y exige– el ámbito de un "*ser en el mundo*" compartido con *otros*; valga decir: sólo tiene sentido y puede llevarse a cabo co-existiendo con *otros* bajo la forma del "*ser uno con otro*" (Miteinandersein). Por eso, al *habla* le es inherente, como ingrediente existenciario fundamental, el "*ser en el mundo*" en tanto que "*ser con*" (Mitsein). En tanto que " 'ser *con*'

---

422 ,,Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 161; ed. esp. pág. 186).

423 ,,Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäβig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die ‚Welt' angewiesenen In-der-Welt-seins hat." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 161; ed. esp. págs. 186, 187).

en el mundo" (Mitsein-in-der-Welt), el Dasein es "*ser uno con otro*" (Miteinandersein), y, en cuanto tal, es *hablante*: en el "*ser uno con otro*" el Dasein da la palabra o la retira, requiere o estimula, advierte, amonesta, ensalza, sostiene una conversación, se "pone al habla", "habla en favor o en contra", hace declaraciones, etc.

Sea cual fuere la modalidad o forma en que se desarrolle el *habla*, es de observar, sin embargo, que siempre hay en ella "*algo* '*sobre*' *lo que se habla*" (Worüber der Rede). Esto "*sobre*" lo que se habla es "*de lo que se habla*" (das Beredete). Pero, además, en toda *habla* hay algo "*hablado por ella*", valga decir, "*lo que se habla*" (das Geredete als solches) y en lo cual el *habla* dice algo "sobre" lo que se habla. Mediante esto se comunica el *habla*. "Todo hablar 'sobre'... y que comunica mediante 'lo hablado', tiene a la vez el carácter del 'expresarse' (Sichaussprechen)"[424], el cual finalmente se *anuncia*, *declara* o *notifica* (Bekundung), mediante una determinada "*forma de hablar*" en la que juegan papel primordial el tono, la modulación, y el tempo del *habla*.

Mediante lo anterior han quedado puntualizados –en apretada síntesis– los ingredientes del *habla* en cuanto tal. Toda *habla*, podemos resumir ahora, tiene como ingredientes estructurales un "*sobre qué*", un "*lo qué*", un "*expresarse*" y una "*notificación*". Mas justo es que se aclaren algunas cuestiones acerca de ellos para evitar que, por lo resumido de la síntesis, pueda ser mal interpretada su fisonomía existenciaria.

En efecto, comencemos por decir que los ingredientes mencionados no son "propiedades", "características" o "peculiaridades" empíricas (*reales*, en sentido estricto) que pudieran recogerse y amontonarse como tales tomando al *lenguaje* como un *hecho* y considerándolo como un proceso empírico que tiene lugar en un "sujeto" psicofísico enclavado en la dimensión de la *omnitudo realitatis*. Al contrario, los señalados ingredientes son caracteres existenciarios del *habla* enraizados en la constitución del "ser" del Dasein, y que, por tanto, en lugar de ser "propiedades" o "notas" empíricas del *lenguaje*, constituyen sus verdaderas "condiciones de posibilidad"[425]. En efecto, el "*sobre qué*" del *habla* no brota en ella porque *primariamente* el Dasein "hable un lenguaje" y *después* se refiera mediante ello a un "*sobre qué*", sino, al contrario, todo "*hablar un lenguaje*" es ya "hablar sobre el mundo" *abierto* previamente en el *habla*. El *habla* tiene aquel ingrediente estructural del "*sobre qué*" porque contribuye a constituir el "*estado de abierto*" del "*ser en el mundo*" y en su propia estructura se encuentra predeterminada por esta constitución fundamental del Dasein[426].

---

[424] ,,Alle Rede über... die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichaussprechens*." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 162; ed. esp. pág. 188).

[425] Refiriéndose a ellas dice textualmente Heidegger: ,,Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache aufraffen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen." (*S. u. Z.*, Nº 34, págs. 162, 163; ed. esp. pág. 188).

[426] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 34, pág. 162; ed. esp. pág. 187.

Lo mismo acontece con "*lo que se habla*" en cuanto tal. Mediante ello, según se dijo, se realiza la "*comunicación*" (Mitteilung) del *habla*. Pero esta "*comunicación*" –así hay que entenderlo para no desvirtuar su auténtica faz de fenómeno existenciario– no es un proceso psíquico o físico mediante el cual se "transporten" vivencias del interior de un sujeto al interior de otro. La "*comunicación*" (Mit-teilung) que se verifica en el *habla* no es otra que la efectiva realización del "*ser con*" (Mit-sein). Co-existiendo el Dasein se encuentra ya en *comuni-cación*. La *comuni-cación* es "*ser-en-común*". "El 'ser con' –dice por ello Heidegger– resulta 'expresamente' *común* o *compartido* en el habla"[427].

En cuanto se refiere al "*expresarse*" (Sichaussprechen), hay que observar que tal hace el Dasein –y ocurre que esto se refleje en el *lenguaje*– "no porque como algo 'interno' empiece por estar recluso relativamente a un 'afuera', sino porque en cuanto 'ser en el mundo' y comprendiendo es ya 'afuera' "[428]. El "*expresarse*" es ya la prueba documental de ese "*estar afuera*". No se "expresa" el Dasein, por consiguiente, para "salir" de sí (de su interior), sino justamente porque está "afuera" (en el *mundo abierto*) y, por tal, puede "expresarse". Si estuviera "dentro" de sí, no se entendería siquiera cómo lograría "expresarse". Pero justo vimos que no ocurre así porque el Dasein posee como fundamental existenciario el *encontrarse* y mediante éste el *mundo* le es ya previamente *abierto*.

Por último, en lo referente al tono, modulación y tempo del *lenguaje*, no "aparecen" ellos en el fenómeno del *habla* porque aquello "sobre", o de "lo que" se habla, sea "revestido" de estas características para lograr una "mejor expresión". Al contrario, fenómenos como los indicados tienen su raíz existenciaria en los fundamentales estratos del *encontrarse* y el *comprender*. El *habla* nace ya –y llega a la *palabra*– con su propio tempo, tono y modulación. Estos brotan desde los estratos fundamentales donde el *habla* es co-originaria al *comprender-encontrándose*. Sólo por cuanto al Dasein, en su *encontrarse-comprensor*, le son *abiertos* en determinada forma el *mundo*, su propio "*ser*" y el "*ser*" de los *otros*, puede emplear un *lenguaje* donde el tempo, la modulación y el tono patentizan lo ya *abierto* y "*notifican*" plenamente lo que el Dasein ha "*visto*". Semejante función se realiza plenamente en el "*habla poética*" (dichtende Rede), siendo su expresión contraria las "*habladurías*" (das Gerede), en las cuales ya el Dasein no *habla* propiamente, sino "*repite*" lo oído sin haberlo siquiera comprendido.

La función constitutiva del *habla* para la Existencia –según se ha dicho– se manifiesta no sólo en el *lenguaje* (o en la "expresión" y "notificación" de éste) sino, al propio tiempo, en el *oír* (Hören) y en el *callar* (Schweigen). El *oír* es una posibilidad existenciaria inherente

---

427 ,,Das Mitsein wird in der Rede ‚ausdrücklich' *geteilt*." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 162; ed. esp. pág. 188).

428 ,,Redend spricht sich Dasein *aus*, nicht weil es zunächst als ‚Inneres' gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon ‚draußen' ist." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 162; ed. esp. pág. 188).

al *hablar* mismo –y la cual éste requiere para su realización– y donde se ve reflejada nítidamente su estrecha conexión con el *comprender*. A nuestra investigación interesa destacar la función del *oír* no sólo para perfilar mejor la dimensión del *hablar*, sino para hacer visible su estrecha relación con el *comprender* y preparar de esta manera su conexión con los fenómenos cognoscitivos inherentes a su esfera.

El *hablar* requiere el *oír*. Hablamos para que otro "oiga" y contamos previamente con que nos comprenda. Por ser un fenómeno fundado en el "*ser con*", y en el cual se realiza el "*ser uno con otro*", al *hablar* le es inherente el *poder ser oído*. Sin que otro oiga lo que se habla, o sin poder oír lo que otro habla, no tiene sentido hablar. Cuando el Dasein está solo y habla... habla *consigo* mismo. Él mismo *oye* su propio hablar. En todo caso el *oír* tiene que poder acompañar a aquello que se habla para ser "*comprendido*".

La ilustración óntica de que el *oír* se funda en el *comprender* se manifiesta ya en la opinión cotidiana que enlaza ambos fenómenos. "No es casual que digamos, cuando no hemos oído 'bien', que no hemos 'comprendido' "[429]. "El Dasein oye, porque comprende"[430]. Aquello que se comprende es lo articulado por el *habla*. En ello se hace patente el Mitdasein y, a una con él, el co-mundo (Mitwelt), *abiertos* para el comprensor "*ser uno con otro*". "*El oír a alguien*... *es el existenciario ser patente del Dasein*, *como* '*ser con*', *para el otro*"[431]. En cuanto comprensor "ser en el mundo" con los otros, el Dasein "presta oídos", "oye-comprendiendo", al *Mitdasein* y a *sí mismo*; y en semejante "prestar oídos" (Hörigkeit) está pendiente de ellos y de sí. El "*oír uno a otro*" (das aufeinander-hören), en el cual se desarrolla el "*ser con*", puede adoptar las formas del "seguir a otro", del "acompañarlo", o los modos privativos del "no prestar oídos", del "oponerse", del "llevar la contraria", o del "rechazo". Todos estos modos se fundan en el previo *oír-comprensor*, en el cual se hace patente el *Mitdasein* y el *co-mundo*, a los que el propio Dasein *comprende* a través del *habla* que *oye*. En esto que *oye* –en el expreso oír el habla del otro– "comprendemos inmediatamente lo dicho, o más exactamente, somos ya previamente con el otro cabe el ente sobre el cual es el habla"[432]. No "oímos" *inmediatamente* –por así decirlo– lo expresado fónicamente en cuanto tal, sino que en esto ya viene expresada la *comprensión* del ente sobre el cual versa el *habla*. De esta *comprensión* nos adueñamos *inmediatamente* y ella es la que articula (o rearticula) nuestra propia *comprensión*.

---

[429] ,,Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht ‚recht' gehört haben, wir haben nicht ‚verstanden'." (*S. u. Z.*, Nº 34 pág. 163; ed. esp. pág. 189).

[430] ,,Das Dasein hört, weil es versteht." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 163; ed. esp. pág. 189).

[431] ,,Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 163; ed. esp. pág. 189).

[432] ,,Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Anderen verstehen wir zunächst das Gesagte, genauer wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 164; ed. esp. págs. 189, 190).

También en base de semejante *oír-comprensor* –y exhibiendo su misma forma estructural– es como se desarrolla lo que podría llamarse un *escuchar* (Horchen), dirigido a las voces que nos llegan del mundo en torno poblado de útiles. Cuando *escuchamos* lo que acontece a nuestro alrededor jamás comenzamos por *escuchar* sonidos o ruidos "abstractos"; *escuchamos* el carro que pasa, el viento en los árboles, el jardinero cortando el césped, etc. Tales "voces" no nos traen simplemente estas o aquellas "sensaciones" desarticuladas, sino que ellas vienen ya "articuladas" dentro de una situación total que comprendemos. "El Dasein es, en cuanto esencialmente comprensor, inmediatamente cabe lo comprendido"[433]. Desde esto comprendido –articulado ya en las "voces" que nos llegan del mundo– aprehendemos las *significaciones* que ello tiene para nuestro "*estar en el mundo*". El viento que hace crujir los árboles nos revela la cercanía de la tormenta. En base de ello "articulamos" la *interpretación*: "lloverá", "no podremos salir", etc., etc.

Junto al fenómeno del *oír* –que como hemos visto es un esencial complemento del *habla* y revela su estrecha conexión con el *comprender*– se manifiesta al propio tiempo el del *callar* (Schweigen), que es otra posibilidad esencial del *habla* y tiene, por tanto, su mismo fundamento existenciario. Es más: extremando las cosas podríamos decir que el *callar* es una forma del *hablar*. A veces, "callando", se "*dicen*" tantas o más cosas, que simplemente "hablando". "Quien calla en el hablar uno con otro –dice Heidegger– 'da a entender', es decir, forja la comprensión mucho mejor que aquel a quien no le faltan las palabras"[434]. Mas para *callar*, valga decir, para rehusar a "decir algo", es menester haber *comprendido* previamente lo que es necesario *callar* y no querer "decirlo". El "*no querer decir*" es ya una forma del *hablar* en donde lo que hay que decir se ha *comprendido* como algo que "*no hay que decir*". "Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar"[435]. El verdadero *callar* –que sólo brota desde un Dasein que tenga algo que decir, esto es, que disponga de un auténtico y rico "*estado de abierto*" de sí mismo– constituye lo que podría llamarse la *silenciosidad* (Verschwiegenheit). En ella, como modo del *habla*, se articula tan originalmente la comprensibilidad del Dasein, que de su fuente proceden el genuino "*poder oír*" y el "*ser uno con otro*" visto con plena transparencia[436].

---

433 ,,Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 164; ed. esp. pág. 189).

434 ,,Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher ‚zu verstehen gebenc', d. h. das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 164; ed. esp. pág. 190).

435 ,,Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 165; ed. esp. pág. 190).

436 ,,Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daβ ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt." (*S. u. Z.*, Nº 34, pág. 165; ed. esp. págs. 190, 191). Para entender el rico matiz que aquí se encierra, al emplear Heidegger el término ,,*durchsichtig*" (que hemos traducido por "*visto con plena transparencia*"), remitimos al parágrafo Nº 31 de *S. u. Z.*, pág. 146; ed. esp. pág. 169. Asimismo a nuestra propia investigación, capítulo V, § 18, donde fue tratado especialmente. Cfr. observación Nº 348.

Mediante lo anterior queda fijado, por así decirlo, el "lugar" que ocupa el fenómeno del *habla* dentro de la constitución del "ser" del Dasein. Su función articuladora la hemos visto desplegarse, a una con el *comprender-encontrándose*, dentro de un plano de co-originalidad existenciaria. Mediante ella el Dasein dispone de un "*Todo de significación*" o *significatividad originaria*, que posteriormente desarrolla en el *lenguaje*. Existiendo en tanto que "*ser en el mundo*", el Dasein es su "*Da*" o "*estado de abierto*" –valga decir, su "*ser-en*"– en forma de *habla*. *Hablando*, *comprende-encontrándose*. La total estructura del *hablar-comprendiendo-encontrándose* es lo que se refleja en el *lenguaje* como modo de conducirse mundanamente el Dasein. Este "expresa" en *palabras* su total "*estado de abierto*" relativamente al *mundo*, a su propia *Existencia* y al "*ser*" de los *otros*... La *palabra* testifica, en tal sentido, el total "*ser en el mundo*" del Dasein. En ella –por ser el Conocimiento un modo fundado del "*ser en el mundo*"– se encuentra también reflejado este fenómeno. ¿Qué quiere decir esto?

Nos debemos cuidar, por lo pronto, de hacer del Conocimiento un fenómeno que se "refleje" en el *lenguaje*. Esto puede ocurrir pero también no ocurrir. No es necesario que haya un *lenguaje* para *conocer*. Ni los niños, ni los mudos, tienen lo que llamamos un *lenguaje*; y sin embargo sería un craso error afirmar que les falte "conocimiento". El Conocer se funda en el *habla* –así como en el *encontrarse* y en el *comprender*– pero no en el *lenguaje*. ¿Qué está diciendo ello?

Quiere decir que lo que aquí se llama *habla* es un existenciario fundamental. Cuando los griegos definían al hombre como ζῷον λόγον ἔχον lo que habían descubierto era esa altísima jerarquía que tiene el *habla* dentro de la constitución fundamental del "ser" del Dasein. El hombre se mostraba así como el ente que era capaz *fundamentalmente* de *hablar* y, en base de ello, de otras cosas (del *lenguaje*, del *conocimiento*, etc.). Por eso el λόγος de los griegos no se refería a la capacidad del hombre para articular sonidos, sino más bien de *abrir* al *mundo* y a *sí mismo* mediante el *habla*. Gracias a este previo "*estado de abierto*" *del mundo*, el hombre logra conocer, hablar en un lenguaje, designar los entes, etc.

El Conocer se funda en el *habla* porque en ésta se *abre* el *mundo* para el Dasein. Ella es, junto con el *comprender* y el *encontrarse*, ingrediente constitutivo del "*estado de abierto*" del *Da-sein*. *Hablando* es el Dasein su "*Da*" ("ahí") y mediante ello el *mundo* (y todo cuanto implica) le es *abierto* al Dasein. La manera de *abrir* el *mundo* el *habla* es articulando la *significatividad originaria*. En ello confluyen, al par, y con igual originalidad, el *comprender* y el *encontrarse*.

El Conocimiento queda mostrado así como un fenómeno fundado en esa trilogía fundamental de existenciarios que constituyen sus raíces existenciarias: sus *condiciones de posibilidad ontológicas*. Sólo por cuanto el Dasein es un ente que es su "*Da*" o "*estado de abierto*" en la forma de un *encontrarse*, de un *comprender*, y de un *habla*

("encontrarse-comprendiendo-hablando")... puede *conocer*. El *Conocimiento*, en cuanto modo fundado del "*ser-en*", se ve referido así a la Ontología Fundamental del Dasein y desde ella, como base previa, toda "Teoría" que pretenda convertir en "objeto" suyo a aquel fenómeno debe contar con este enraizamiento existenciario que ha sido ahora puesto de relieve. Por cuanto estas raíces existenciarias son, en estricto sentido, ingredientes ontológicos del "ser" del Dasein, es posible entender ahora claramente por qué razón toda posible "Teoría del Conocimiento" –si comprende radicalmente su sentido– debe ser concebida como una verdadera *Ontología del Conocimiento*.

§ 21 La Caída y el Conocimiento

Pero toda posible Ontología del Conocimiento ha de tener su punto de arranque en la analítica existenciaria del Dasein. En cuanto modo fundado del "*ser en el mundo*", y al igual que cualquiera otro fenómeno existenciario, la eseidad del Conocimiento tiene su primario y radical fundamento en el "ser" del propio Dasein, vale decir, en la Existencia.

Mas planteada en semejante forma la dirección y meta final de nuestra investigación, los propios imperativos de aquella analítica existenciaria hacen necesario que ella se concentre ahora en el estudio de la cotidianidad del Dasein en tanto que éste existe entregado al dominio del "*Uno*". Pues si bien hasta aquí el fenómeno del Conocimiento se ha logrado apresar en su enraizamiento existenciario como modo fundado del "*ser-en*", es justo que su análisis trate de ver ahora cuáles son los caracteres que éste presenta cuando aquellos *existenciarios* que lo integran –en cuanto expresión del "*estado de abierto*"– responden al modo de ser cotidiano del Dasein. Y es cuestión de preguntarse en tal sentido –precisamente para determinar la faz fenoménica del Conocimiento en tanto que modo de comportamiento cotidiano del Dasein– qué aspecto o forma toma aquel "*estado de abierto*" (y los *existenciarios* que lo integran) en cuanto que son inherentes a la forma fundamental de "estar siendo" el Dasein "*uno de tantos*". En cuanto tal... ¿qué peculiaridades acusa el *encontrarse*, el *comprender*, el *interpretar*, el *habla*? ¿Cómo se traslucen en el "*estado de abierto*" del Dasein –y, por ende, en el fenómeno del Conocimiento– esas variaciones existenciarias de sus raíces fundamentales?

El "*estado de abierto*" cotidiano –aquel en que el Dasein es *su* "*Da*" en la forma de "estar siendo" "*uno de tantos*" sumido en el "*Uno*"– se despliega en los comportamientos que Heidegger caracteriza como *habladurías* (das Gerede), *avidez de novedades* (die Neugier), y *ambigüedad* (die Zweideutigkeit)[437]. No interesa a nuestra investigación detallar

[437] ,,Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein ‚Da', die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist." (*S. u. Z.*, Nº 38, pág. 175; ed. esp. págs. 203, 204).

pormenorizadamente semejantes comportamientos, sino, más bien, indicar lo que en ellos se trasluce por modo general en relación al fenómeno del Conocimiento. En tal sentido destacaremos de ellos sólo aquellos rasgos que nos parezcan importantes para nuestros fines, tratando de ver si en su contexto logramos descubrir una forma fundamental del "ser" del Dasein cotidiano que caracterice ontológicamente su "ser en el mundo" cognoscitivo.

Refiriéndose a las *habladurías* (das Gerede), dice Heidegger que semejante expresión no se usa en un sentido despectivo o peyorativo. Al contrario: las *habladurías* constituyen la forma de ser del *comprender* e *interpretar* que ejercita el Dasein en la cotidianidad. Lo peculiar de las *habladurías* consiste en que ellas, en lugar de trasmitir una primaria e inmediata referencia acerca del "ser" del ente de que se habla, o en vez de constituir una genuina apropiación del sentido de éste (como vimos que ocurría en el *habla*), lo que trasmiten y comunican es lo que "se" dice, lo que "se" sabe, lo que "se" repite –bajo el anónimo imperio del "*Uno*"– acerca de las cosas de que "se" habla. La función de *comprender* e *interpretar* –basada en una original apropiación del ente– pierde así su base. Las *habladurías* no hablan de un ente porque lo hayan "comprendido" verdaderamente, sino repiten simplemente "lo que se oye" acerca de él. Repitiendo "lo que se oye" –noticias, comentarios, opiniones... acerca de los entes– se "trasmite" su "conocimiento" en los dichos, las palabras, las informaciones, que intercambian entre sí los sujetos en el "ser uno con otro" cotidiano. "El ser dicho, el 'dicho', la frase corriente, son ahora la garantía de lo real y verdadero del *habla* y de su *comprensión*"[438]. Siendo así, se entiende que "las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin la apropiación de la cosa"[439]. En cuanto les falta esta genuina función de "*apropiación*", ellas carecen de toda *base* (Bodenlosigkeit)[440].

Esta falta de base reporta como inmediata consecuencia que las *habladurías*, en lugar de hacer patente el "*estado de abierto*" del *mundo* en una *comprensión* articulada, cierren y encubran los entes intramundanos. "Lo dicho y trasmitido sin base –dice Heidegger– llega a hacer que el *abrir* se convierta en lo contrario: en un *cerrar*"[441]. "Este 'cerrar' se hace cada vez mayor por el hecho de que en las *habladurías* se cree haber alcanzado la *comprensión* de lo hablado '*en*' el *habla* y, en virtud de esta creencia, estorban toda nueva pregunta y discusión, descartándolas y retardándolas de un modo peculiar"[442].

---

438 ,,Das Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch stehen jetzt ein für die Echtheit und Sachgemäβheit der Rede und ihres Verständnisses." (*S. u. Z.*, Nº 35, pág. 168; ed. esp. pág. 195. Los subrayados al texto español son nuestros).

439 ,,Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache." (*S. u. Z.*, Nº 35, pág. 169; ed. esp. pág. 195).

440 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 35, pág. 169; ed. esp. pág. 195.

441 ,,Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, daβ sich das Erschlieβen verkehrt zu einem Verschlieiβen." (*S. u. Z.*, Nº 35, pág. 169; ed. esp. pág. 195. Los subrayados al texto español son nuestros).

442 *S. u. Z.*, Nº 35, pág. 169; ed. esp. pág. 196. Subrayados nuestros.

Dentro de semejante estado se encuentra ya embargado el Dasein en su cotidianidad sin poder jamás sustraerse de él. Las *habladurías*, en tal sentido, "son la forma de ser de la desarraigada comprensión del Dasein"[443]. Ontológicamente ello quiere decir que "el Dasein que se mantiene dentro de las *habladurías* es un 'ser en el mundo' cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del ser relativamente al *mundo*, al *Mitdasein*, y al '*ser-en*' mismo"[444]. Ello, sin embargo, no significa ni mucho menos que el Dasein no sea. Al contrario, el Dasein "*es*", pero en semejante modo de ser "se mantiene flotando en el aire y de esta manera es, no obstante, cabe el '*mundo*', con los *otros* y relativamente a *él mismo*"[445].

Un desarraigo semejante, y paralelo al de las *habladurías*, sobreviene al Dasein cotidiano cuando es embargado por esa forma de "estar siendo en el mundo" que se ha llamado *avidez de novedades* (die Neugier), la cual constituye el modo general que asume el "ver comprensor" del Dasein cuando existe como "*uno de tantos*". En cuanto tal, y embargado por la *avidez de novedades*, el "ver en torno" que guía y dirige al curarse del mundo no se preocupa entonces por acercar y comprender lo visto para penetrarlo en su ser y –mediante una genuina "apropiación"– entablar una relación en que pueda ser aprehendida la verdad de los entes. Antes bien, acicateado por el afán de la curiosidad concupiscente, por la avidez de lo siempre y renovadamente "novedoso", el "ver en torno" busca y se cura tan solo de "ver" las apariencias, de "gozar con los ojos" el mero perfil exterior de los entes, con el fin de tener presente frente a sí la mayor suma posible de "aspectos novedosos" (de "novedades") sobre los que saltar y traficar incansablemente sin detenerse en ninguno. De aquí su nombre –"*avidez de novedades*"– que señala ese afán del Dasein por traer siempre frente a sí algo "nuevo". Se busca lo nuevo por lo nuevo, sin *demorarse* en ello[446], sólo por el placer que produce la inquietud y la excitación que se

---

443 (Das Gerede)... ,,ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisse." (*S. u. Z.*, Nº 35, pág. 170; ed. esp. pág. 196).

444 ,,Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten." (*S. u. Z.*, Nº 35, pág. 170; ed. esp. pág. 196).

445 ,,Es hält sich –dice Heidegger refiriéndose al Dasein– in einer Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der ‚Welt', mit den Anderen und zu ihm selbst." (*S. u. Z.*, *ibidem*). Advertirá el lector que, en el texto transcrito, el término "*mundo*" se halla escrito entre comillas. Tal como ha sido señalado reiteradamente (cfr. esta investigación, Cap. III, § 7), ello indica que semejante término –así como los restantes correlatos– se hallan revestidos de una significación muy especial. En efecto: se trata de un "mundo", del "ser" de los otros, y del "ser" del "uno mismo", comprendidos e interpretados *impropiamente* por obra del peculiar modo de existir que justamente se describe ahora. La textura o configuración ontológica de semejante modo de existir será esclarecida (y se comprenderá mejor) en el curso de esta exposición. Por ahora, mediante las descritas relaciones, se intenta solamente caracterizar la estructura formal de las *habladurías* así como de los restantes fenómenos que se han mencionado. Poner de relieve el significado que ellos tienen en relación al Conocimiento será justamente el designio final de este parágrafo.

446 ,,Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert." (*S. u. Z.*, Nº 36, pág. 172; ed. esp. pág. 199).

experimenta ante lo desconocido. Ello, a su vez, reporta la más absoluta *disipación*[447], valga decir, la ausencia de toda genuina capacidad de admirarse y contemplar algo para "comprenderlo". Antes que "comprender", lo que importa es "haber visto", "dar por sabido", "tener noticias", aunque ello reporte *no comprender* verdaderamente nada de nada. Para "saberlo todo", para "estar enterado de todo", el Dasein se embala en una suerte de inquietud disipada que le permite "estar en todas partes" (aunque en ninguna verdaderamente), lo cual hace que la *avidez de novedades* se caracterice asimismo por una especie de *falta de paradero* (Aufenthaltlosigkeit), que exhibe el Dasein embargado por ella.

Existiendo en tal forma –que es el modo general de la cotidianidad– el Dasein experimenta una especie de desarraigo de su propio mundo, del genuino ser con otros, y de su ser consigo mismo. Al par de las *habladurías* –que dan al Dasein la falsa impresión de haberlo comprendido todo, "cerrando" en verdad la genuina "comprensión"– la *avidez de novedades* lo arrastra aún más a no comprender nada. Resbalando por encima de la superficie de las cosas –preocupado por el simple aspecto o apariencia novedosa de ellas– el Dasein se desarraiga más del auténtico suelo de los entes y se incorpora al "*mundo público*" gobernado por el "*Uno*": desde él comprende e interpreta al "*mundo*", al "*ser con otros*", e incluso a su propio "*poder ser*".

Surge así un estado de esencial *ambigüedad* (Zweideutigkeit), que embarga radicalmente al Dasein en su cotidiano y total "*ser en el mundo*". En efecto, donde lo que hace frente parece accesible a todos, y todos parecen poder decir algo de él y, en efecto, dicen, porque dan por supuesto haberlo comprendido, "ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no"[448]. Al propio tiempo, el "*poder ser*" del Dasein no lo pro-yecta propiamente éste, sino que, conociendo todo el mundo lo que se puede ser, hacer y esperar, se dice también cómo tendría que pro-yectarse la propia existencia para lograr esto o aquello. El Dasein pro-yecta así su "*poder ser*" desde semejante circunstancia, siguiendo el consenso general que todo parece comprenderlo y se adelanta a todo. En semejante situación no es raro entonces que aún el "*ser con otros*" sea interpretado en base de la dominante *ambigüedad*. Pues, en efecto, en esas circunstancias, el "otro" no está "ahí" para el Dasein porque éste lo haya tocado, experimentado, o convivido con él en su personal ser íntimo, sino que entre Dasein y Dasein se intercala una esencial *ambigüedad* como fruto de las *habladurías*. El Dasein ajeno es conocido "en función de lo que se ha oído de él, de lo que se habla, de lo que se sabe sobre él"[449]. Entrometiéndose en semejante forma, las *habladurías* intercalan una radical *ambigüedad* en el "*ser uno con otro*".

---

447 ,,In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*." (*S. u. Z.*, Nº 36, pág. 172; ed. esp. pág. 199).

448 *S. u. Z.*, Nº 37, pág. 173; ed. esp. pág. 200.

449 *S. u. Z.*, Nº 37, pág. 174; ed. esp. pág. 202.

Mas no interesa a nuestra investigación –como dijimos al comienzo– caracterizar con mayores detalles este triple comportamiento que domina al Dasein en su cotidianidad, sino, más bien, destacar un rasgo ontológico común que señale su importancia para el fenómeno del Conocimiento. En efecto: la *ambigüedad*, las *habladurías* y la *avidez de novedades*, constituyen ontológicamente en su totalidad el fenómeno existenciario que Heidegger denomina la *caída* (das Verfallen), el cual es, por así decirlo, el *modo fundamental* que asume el comportamiento cotidiano del Dasein en su "*ser en el mundo*".

En tanto que rasgo ontológico caracterizador del "*ser en el mundo*", su estructura existenciaria se refleja también en el fenómeno del Conocimiento, por cuanto éste constituye un modo fundado de aquel "*ser en el mundo*". Debido a esta circunstancia –podemos decir ahora– el Conocer cotidiano asume la forma general de un conocimiento *caído*, reflejándose en sus rasgos esenciales las mismas características *ontológicas* que distinguen al "*estado de caído*" del Dasein en su "*ser en el mundo*". El fin de nuestra investigación no es otro, entonces, que detectar los rasgos ontológicos que caracterizan al "*estado de caído*" del cotidiano "*ser en el mundo*" con el objeto de ver cómo ellos se reflejan inmediatamente sobre el Conocimiento en tanto que modo fundado del "*ser-en*". Como su relación es tan estrecha –y su manifestación tan inmediata– no creemos que sea necesario referirnos por separado a estos aspectos, sino que nuestra interpretación opta por señalar (en el mismo orden en que se desarrolla la exposición de Heidegger relativa al fenómeno de la *caída*) sus manifestaciones concomitantes en la esfera de los fenómenos cognoscitivos-existenciarios. En cuanto modo fundado del "*ser en el mundo*", el Conocer no puede menos que reflejar las modalidades existenciarias de aquél. Lo que sigue es la prueba documental de esta afirmación, fundamental por su importancia para nuestra investigación.

El término de *caída* (das Verfallen) –dice Heidegger– no designa ninguna valoración negativa. Es más bien, y en estricto sentido, una expresión usada para significar que el Dasein es inmediata y regularmente *cabe* el "*mundo*" de que se cura[450]. Semejante "*estar cabe*" el "*mundo*" se realiza en la forma de un "*absorberse cabe*" (aufgehen bei), y, por lo regular, tiene el carácter del "*ser perdido*" en la "*publicidad del Uno*" (in die Öffentlichkeit des Man). Existiendo en tal forma, el Dasein es inmediatamente *caído* (abgefallen) de sí mismo en cuanto "*poder ser sí mismo*" propiamente y, por tanto, *caído* (verfallen) al "*mundo*": al "*mundo público*". Pues lo que así queda señalado no es la "caída" (digamos en sentido "físico") del Dasein a un "mundo" (también concebido en sentido "físico")[451], sino esa

---

[450] ,,Der Titel, der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten ‚Welt.'." (*S. u. Z.*, Nº 38, pág. 175; ed. esp. pág. 203).

[451] Cosa que, por lo demás, resultaría absurda. El Dasein no puede "caer" al mundo: es siempre ya cabe el mundo como "ser en el mundo" que es.

suerte de absorberse el Dasein en el "*ser uno con otro*" (Miteinandersein), en tanto que éste resulta constituido y gobernado por las *habladurías*, la *avidez de novedades* y la *ambigüedad*. El ser *caído* en el "*mundo*" mienta así, estrictamente, lo que se designa con el término de *impropiedad* (Uneigentlichkeit), la cual, como ya sabemos, es una de las modalidades primordiales que asume la Existencia en cuanto "ser" del Dasein que "existe" como "ser en el mundo". En semejante modo de "ser en el mundo", el Dasein es "*uno de tantos*", un "*Don Nadie*", absorbido por el "*Uno*" e inserto dentro de los modos de comportamiento descritos en los fenómenos nombrados.

En semejante estadio existenciario –podemos decir ahora– el Conocimiento exhibe, en cuanto modo fundado del "*ser-en*", un estado de *impropiedad*. Con ello no se expresa que el Conocimiento sea un "*no-conocer*", sino, al contrario, un Conocer poseído plenamente por el "*mundo*" y embargado por las motivaciones existenciarias que constituyen la estructura del "*Uno*". En cuanto Conocer *impropio* no designa él un modo *negativo*, sino, antes bien, el modo quizás más *positivo* y *real* en que el Dasein desarrolla su actividad cognoscitiva cotidianamente. Lo *impropio* del Conocimiento alude tan sólo a los rasgos existenciarios del "*Uno*" –dominado y dirigido por las *habladurías*, la *avidez de novedades* y la *ambigüedad*– y apunta a señalar el estado del *comprender*, del *encontrarse* y del *habla* (así como de todas las estructuras derivadas de ellos) que funcionan como sus fundamentos existenciarios. Tal como se ha venido mostrando a lo largo de nuestra investigación, existe la señalada posibilidad de que semejantes "raíces" –que constituyen en su totalidad el "*estado de abierto*" del Dasein– sean proyectadas y estructuradas no desde la Existencia *propia*, sino justamente a partir de esa otra modalidad existenciaria (la *impropiedad*) que ahora se delinea como módulo central de la cotidianidad. Justamente así, el Conocimiento, como actividad fundada en aquellos estratos, recibe el sello de semejante *impropiedad*, resultando eo ipso un Conocimiento *impropio*, valga decir: posibilitado por un *encontrarse* proyectado desde el "*Uno*", por una *comprensión* cuyos estratos previos se encuentran embargados por las opiniones del "*Don Nadie*", y por un *habla* convertida en *habladurías*. Siendo así, la totalidad del Conocimiento resulta integrada y dirigida por las motivaciones del "*Uno*" y sumida (*caída*) en el "*mundo público*" donde el Dasein mora como "*uno de tantos*".

Pero hay que señalar, a la vez, que semejante modalidad del Conocimiento *impropio* –que así queda dibujada– no debe concebirse como una esfera "inferior", o de modalidad "más baja", que se produzca por la *caída* desde un estadio de Conocimiento "superior", "más alto", o "más puro". El término *caída* –hay que subrayarlo de nuevo– no significa un "decaimiento", una "degradación", o una "degeneración". Cuando se expresa que el Conocimiento *caído* es *impropio* –o, a la inversa, que el Conocimiento *impropio* es *caído*– sólo se alude con ello a su *caída* "*en*" el "*mundo*": a su esencial modo de ser pro-yectado y

dirigido por el "*Uno*". El término de *impropio* y de *caído* sólo alude a una *modalidad* y no a un *origen*, en relación al cual esta *modalidad* pudiera considerarse como una "*decadencia*". Tan "decadente" como el *impropio* –y, a veces, más que él– puede ser el Conocimiento *propio*, y no es raro que toda verdadera "decadencia" se manifieste primero en este último. Asimismo, relativamente a su "*pureza*", no puede considerarse que el Conocimiento *impropio* sea menos "puro" que el de modalidad contraria. Toda vez que no existe (ni puede existir) criterio alguno que nos permita juzgar esto, sea dicho simplemente que sería una empresa totalmente carente de sentido enjuiciar la "pureza" del Conocimiento según el patrón de los entes conocidos. Ni más ni menos "puros" resultan los entes conocidos ya por uno u otro Conocimiento. Aquello que es conocido por el Conocimiento no puede otorgar la "piedra de toque" para juzgar de su "pureza". Es más: resulta absurdo adscribirle al Conocimiento un atributo que no le corresponde[452].

Lo mismo sucede con el atributo de "*alto*" y con la pretensión de enjuiciar las modalidades del Conocimiento como "más altas" o "más bajas", valga decir, como formas del Conocimiento "superiores" o "decaídas". Pues ¿qué puede entenderse por "*alto*" o "*bajo*" en relación al Conocimiento? Como también aquí resulta equívoca toda valoración y atribución, sea tan sólo dicho que al hablarse de Conocimiento *caído* –y *caído* precisamente en el "*mundo*"– esta *caída* no debe interpretarse como un suceso "ante los ojos" que experimentara el Conocimiento. Esencialmente el Conocimiento no puede "caer" en tal sentido. Y cuando se habla de "*caído en el mundo*" con ello no se expresa que haya "caído" en él (como un líquido "en" un recipiente, o el periódico "en" el cesto de papeles), sino que ha de darse a la relación del "*ser-en*" –la cual resume el modo de ser el Conocimiento *caído* "cabe" el mundo– su estricto sentido existenciario[453]. Por lo demás –como ya se dijo– el Conocimiento no está *caído* en el "mundo" porque le haya sobrevenido este suceso, sino porque esencialmente es ya "*cabe el mundo*" como "*ser en el mundo*" que es. El estar *caído* en el "*mundo*" es una forma del "*ser-en*": del "*ser en el mundo*" que es el Conocer. No *cae* éste al "mundo" porque se establezca un "commercium" entre ellos, sino, al contrario, porque es ya "*cabe el mundo*", y como una modalidad de su propio "ser", puede el

---

[452] Sea añadido, a modo de complemento, lo siguiente: si por "*puro*" se entiende –como lo hace Kant– el Conocimiento "*a priori*", en tanto que libre o exento de elementos "*empíricos*", semejante "pureza" o "puridad" no alude (en sentido kantiano) a una "valoración", ni significa un "grado positivo" del Conocimiento en relación a uno "negativo" que tendría el de modalidad empírica. Si bien Kant habla de "*origen*" (Ursprung) del Conocimiento, este "origen" es *cooriginario* en relación a las fuentes del Conocimiento. Ni el Conocimiento *a priori* deviene del *empírico* –por una abstracción "purificadora"– ni éste de aquél por una "degeneración". Y sea añadido –por último– que aún conservando la tradicional división de Kant en relación al Conocimiento ("*a priori*" y "*empírico*"), estas dos modalidades, en tanto que inherentes a un Dasein concebido como "*ser en el mundo*", no pueden ser "*puras*" sino "*mundanas*". Lo cual tanto más afecta a la modalidad "*a priori*" que a la "*empírica*". Mas no desea entrar nuestra investigación en la discusión de semejantes cuestiones que desviarían sus propósitos. Lo señalado es, apenas, una breve nota de referencia histórica

[453] Cfr. capítulo I, especialmente § 3-A, § 3-B y § 3-C de esta investigación.

Conocimiento ser *caído*. El "commercium" con el "mundo" se establece porque el Conocimiento es *ya caído* en él. No viceversa.

Y no sobra añadir, por lo demás, que en cuanto modalidad existenciaria del Conocimiento, la de ser *impropio* o ser *caído* no es algo así como una característica o propiedad que pueda, por alguna circunstancia, quitarse o abolirse del Dasein cognoscente. Al contrario: Conocer *impropiamente* –valga decir: que el Dasein disponga de su Conocimiento en tanto que *caído* y *absorbido* por el "*mundo*"– es una peculiaridad que pertenece por entero a la constitución existenciaria del propio "ser" del Dasein. En tanto que este "ser" se caracterice como "*ser en el mundo*", la *impropiedad* del Conocimiento será un factum arraigado y producido por esta misma constitución. Sean cuales fueren las circunstancias (históricas, culturales, sociales, económicas, biológicas, etc.), el Dasein, en tanto que "ser en el mundo", embargado por el "mundo público" y regido por el "Uno", no podrá menos que tornar y retornar a *caer* en él, conociendo eo ipso *impropiamente*.

Mas si bien con esto queda delineado en sus rasgos generales lo que constituye ese modo existenciario que es el Conocimiento *impropio*, la investigación tiene necesidad de caracterizar aún más de cerca algunos de sus rasgos –por así decirlo– e*xistenciales*. No intenta por ello, sin embargo, rebajar el nivel de las indagaciones desde lo ontológico hasta lo óntico-psicológico, sino simplemente ilustrar, en cierta forma, el desarrollo de este Conocimiento en la cotidianidad. Los rasgos que se anotarán, sin embargo, no serán meramente psicológicos, sino, por así decirlo, un índice óntico, expositivo y ejemplar, donde se verá reflejada la estructura ontológica de la Existencia *impropia*. En tanto se interprete en tal forma, no hay el peligro de convertir los fines de la investigación en un anecdotario psicológico. Por lo demás –como se advirtió al comienzo– los rasgos que se atribuyan al fenómeno del Conocimiento responden en todos sus detalles a los que adscribe Heidegger a la estructura original del "*estado de caído*" del Dasein. En cuanto tales son ellos mismos *ontológicos*, aunque su exposición e ilustración pueda acusar relieves *ónticos*.

Que el "*estado de caído*" del Conocimiento no sea un suceso que pueda sobrevenirle a éste por circunstancias externas –o que, al contrario, pueda abolirse y desaparecer por obra de otras– quiere decir, expresado en lenguaje técnico, que él no es una peculiaridad contingente de aquel Conocimiento. La modalidad *impropia* del Conocimiento es obra de la constitución del "ser" del Dasein y se produce por la absorción de éste en el "*ser uno con otro*" (Miteinandersein). Existiendo como tal en el mundo, el Dasein se absorbe en el "*mundo público*", regido y gobernado por el "*Uno*": sigue sus "interpretaciones", su "comprensión", sus modos de "encontrarse". Como una consecuencia de ello la modalidad de su Conocer resulta *impropia*. Pero esta modalidad del Conocimiento, si bien no es *buscada* por el Dasein (como no se buscan las *habladurías*, la *avidez de novedades* o la

ambigüedad, sino que se encuentran ya ahí en el "*mundo*"), sin embargo *se es dada por el Dasein a sí mismo*. Valga decir: por su propia constitución de ser, el Dasein se da a sí mismo su Conocer *impropiamente*. Es más: el Dasein se está deparando a sí mismo la constante tentación del *Conocimiento impropio*, y, en tal sentido, podemos decir que semejante modalidad del Conocimiento es "*tentadora*" (versucherische). Ella tienta al Dasein a caer, tornar, y retornar constantemente a su nivel y poco hace aquél para evitarla. Al contrario, como "ser en el mundo" que es, el Dasein tiende constantemente al "ser uno con otro", a sumirse en el "mundo público", a embargarse en el "Uno", donde el Conocimiento *impropio* impera como una constante "*tentación*".

La tentación de caer y recaer en el nivel del Conocimiento *impropio* se ve fortificada al propio tiempo por la presunción que él mismo se da de seguridad, genuinidad y plenitud. El Conocimiento *impropio* imperante en el "*Uno*" jamás duda de sí mismo, se considera infalible, y tiende a descartar toda pregunta indiscreta que ponga en tela de juicio sus derechos, razones y verdades. Poco a poco va apartando la necesidad de un "comprender por cuenta propia" y, en la seguridad de haberlo comprendido todo, da al Dasein la sensación de "*aquietamiento*" (Beruhigung). Sumiéndose en él, el Dasein no ve la necesidad de preguntar, de indagar, de comprender. Todo, de antemano, parece resuelto y de suyo comprensible (Selbstverständlich), comunicándose por ello una extraña presunción de seguridad, certeza y plenitud, mediante la cual el Dasein es embargado por aquel temple de tranquilidad y aquietamiento. El Conocer *impropio* es por esto, al par que "tentador", "*aquietador*".

Pero este "*aquietamiento*" no quiere decir que el Conocer se inmovilice. Al contrario: "aquietado" por la seguridad del "Uno" –que todo lo sabe y lo comprende– el Conocer *impropio* se entrega al "desenfreno" queriendo y pretendiendo conocerlo todo, seguro y confiado de sí mismo. En tal sentido la *impropiedad* incrementa la *impropiedad* hasta producir en el Conocer un verdadero "*extrañamiento*" (Entfremdung). En semejante "extrañamiento", el Conocer se distancia más y más de los entes, de su genuina "*apropiación*" e, incluso, de sí mismo. En cuanto Conocer *impropio* se cierra a sí mismo su propia "comprensión" y, por así decirlo, descarta la posibilidad de volver sobre sí para interrogarse por otras posibilidades (y p r o b l e m a s) que no sean esas que él mismo se incrementa. En el estadio del "*extrañamiento*", el Conocer es incapaz de iluminar su *propio* "poder ser" ni los p r o b l e m a s y p r e g u n t a s que son propios de este ámbito. Cada vez más, con renovado impulso, cae y recae en su *impropiedad*.

Mas no quiere decir esto, sin embargo, que el Dasein –en su Conocer *impropio*– se aparte y desligue de sí mismo. Al contrario: el Dasein está en sí mismo, aunque *abiertas* sólo tiene las *posibilidades* de su *Existencia impropia* y, por ende, de un Conocer de tal

modalidad. Puede darse incluso el caso de que el Dasein se interrogue –con la modalidad característica de una interrogación *impropia*– por su Conocer; mas aquello que "pregunta", antes que *abrir* el acceso hacia las *posibilidades propias*, lo que hace es *cerrarlas* de antemano. Tal es el caso de muchas "Teorías del Conocimiento" que son, por así decirlo, los exponentes ejemplares de semejante modalidad de "preguntar". En ellas, en lugar de *abrir* el Dasein al Conocer mediante una *comprensión propia* (en la cual podría revelarse la faz de la modalidad *propia* de éste)[454], lo que hacen es "cerrar" todo posible acceso en tal sentido. "Abriendo" sólo una posibilidad de *comprender impropiamente* al Conocer –pues sus "preguntas" son ya el exponente de un Conocer *impropio*– "*cierran*" automáticamente la *comprensión* y el acceso hacia las posibilidades *propias* del Conocimiento y de los p r o b l e m a s característicos de esa región. Sumido en semejante estado de "*extrañamiento*", tentado y aquietado por el Conocer *impropio*, éste *se enreda a sí mismo* (Sichversangen).

Los señalados caracteres –que, como hemos dicho, atribuye Heidegger al "*estado de caído*", pero que nosotros, en nuestra interpretación, adscribimos reflejamente al Conocimiento como modo del "*ser en el mundo*"– confluyen todos a constituir lo que podría denominarse el "*derrumbamiento*" (Absturz) del Conocer. El Conocimiento se derrumba en sí mismo por su falta de base. Este "*derrumbarse*", sin embargo, no significa su "destrucción", sino, al contrario, su "exaltación". Careciendo de bases, apoyado sólo en el vacío o en prejuicios que carecen de fundamento, el Conocer *impropio* se exalta a sí mismo y oculta su propio derrumbarse fingiendo poseer aquéllas. Pero cada vez más, en su *impropiedad*, se aparta de la posibilidad de apropiárselas. Este movimiento de huída, fingiendo una seguridad que no posee a través de una constante exaltación de sí, constituye esa especie de "*torbellino*" (Wirbel) en que se mantiene el Conocer *impropio*. Girando incansablemente acerca de lo que dicen sin comprender las *habladurías*, de lo "siempre nuevo" que cree descubrir la *avidez de novedades*, o de lo que las *ambigüedades* aportan turbiamente, el Conocimiento se enreda a sí mismo –y a su propio "ser"– en la maraña de opiniones que

---

[454] Lo que se acaba de expresar tiene una capital importancia para entender los propósitos de nuestra investigación. En ello se trasluce que el Dasein tiene ya, como "*ser en el mundo*", una comprensión de su Conocer, la cual, como toda *comprensión*, puede ser *propia* o *impropia*. Mediante el desarrollo de semejante *comprensión* puede llegarse a vislumbrar la doble modalidad del Conocer. Este fenómeno es incluso sospechado por algunas "Teorías del Conocimiento". Sin embargo, no basta con sospecharlo. También toda "Teoría" puede ser "*propia*" o "*impropia*", como fruto que es de un *conocimiento*. Para que se alcance una plena transparencia en la investigación es necesario que una "Teoría del Conocimiento" se pregunte (mediante una modalidad *propia* de *conocimiento*) acerca de los fenómenos característicos del Conocer *propio*. Sólo así es posible que surja una *p r e g u n t a* como la propuesta por nosotros cual *p r o b l e m a*.

De lo contrario, las "Teorías del Conocimiento" se enredan en sí mismas en la oscuridad de su preguntar. Lo que nuestra investigación verifica en el presente parágrafo es un preguntarse *propio* –que ve a través de sí mismo– acerca de la modalidad *impropia* del Conocimiento. El preguntarse *propio* por el Conocimiento *propio* se desarrollará más adelante. En semejante *p r e g u n t a r* se halla enclavada la posibilidad de plantear y desarrollar una auténtica *Ontología del Conocimiento*.

constituyen y gobiernan al "mundo público", apoyadas en la inefable autoridad del "*Uno*". Cada vez con más decidida autoridad –mientras más y más se absorbe el Dasein en el remolino de las opiniones públicas– el "*Uno*" va asumiendo al propio tiempo las posibilidades de pro-yectar el Conocer.

El "*estado de caído*" del Conocer –derrumbándose y sumido en el torbellino de las opiniones públicas– no revela tan sólo un pasajero estado existenciario de aquél, sino que denota y señala su "*estado de yecto*" (Geworfenheit), en el cual se hace transparente su *facticidad*. El Dasein se encuentra ya arrojado en semejante Conocimiento y se halla, como tal, sumido en su *posibilidad*. Esta *posibilidad* de "*conocer impropiamente*" no se la crea él, sino que su total pro-yección es "*yecta*". El Dasein se encuentra fácticamente aherrojado en ella y, como tal, entregado a su *facticidad*. El Conocer *impropio* revela así no sólo su propia *facticidad*, sino, a la par, la *facticidad* del Dasein: su "*estado de yecto*" (Geworfenheit), inherente al *encontrarse*. El esquivar, huir, o querer alejarse de él, no revela su "inexistencia", sino, al contrario, que el Dasein se encuentra ya sumido en él. La "versión", entrega o aceptamiento, implica –a su vez– el dominio del "*Uno*": la absorción del Dasein en su inexorable imperio. Sea cual fuere la modalidad que exhiba –aceptamiento o rechazo, versión o aversión– en ello se revela el "*estado de yecto*" (Geworfenheit) y en él se deja ver la *facticidad*. El Conocer existe fácticamente[455].

Con los rasgos que hemos señalado queda esbozado en sus contornos generales la estructura del fenómeno cognoscitivo en su modo de *impropiedad*, valga decir, como expresión y comportamiento del Dasein en su modo de existir *impropiamente*. La importancia mayor que puede atribuirse a su descripción y análisis reside en haber puesto de relieve el modo de estar siendo el Dasein su "*estado de abierto*" y haber mostrado precisamente los rasgos que asumen el *encontrarse*, el *comprender* y el *habla* en la cotidianidad. A través de la caracterización del Conocimiento ellos quedan justamente señalados. Y, a la inversa, mediante ellos, se ve cómo es posible que el Conocimiento asuma la modalidad de ser *caído*, valga decir, *impropio*.

Semejante modalidad –sea repetido– no significa un "*no-ser*" del Conocer. Por "apartarse" del Conocimiento *propio*, el Dasein no deja de *conocer*. Al contrario, en su cotidianidad –como fenómeno positivo concretizado en la Existencia regular e inmediata del Dasein– el Conocimiento asume los rasgos de la *impropiedad*. Si el Dasein se concibe como "*ser en el mundo*", el factum de que su Conocer se encuentre, por lo regular e inmediato,

---

455 ¿Puede formularse ante semejante estado de cosas una pregunta como la que pretende nuestra investigación? ¿Tiene algún sentido hacerla? ¿O es ella una pregunta "sin sentido" dada la situación del caso? Ello no puede ser respondido de antemano, aunque es justo recordar –para iluminar el camino– que la *facticidad*, en cuanto fenómeno existenciario, no es sinónima del factum brutum que representa la "*efectividad*" (Tatsächlichkeit) de un ente "*ante los ojos*". Cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 157.

"*caído en el* '*mundo*' " no es una prueba de su inexistencia. Todo lo contrario: asumiendo tales características, el Conocimiento da la prueba más efectiva y contundente de su "*ser en el mundo*".

Mediante el esclarecimiento ontológico de semejante modo de ser del Conocimiento –habiéndose puesto de manifiesto sus *condiciones de posibilidad* y habiéndose esbozado los rasgos fundamentales que asume y exhibe en la cotidianidad– se ha dado un gran paso de avance hacia la determinación de su eseidad. No se ha logrado ello plenamente, aunque ya el progreso efectuado deje vislumbrar algunas estructuras esenciales. Para lograr un completo acceso a éstas debe ahora la investigación seguir ahondando en los terrenos de la analítica existenciaria. Preparada como se encuentra ésta por los análisis realizados será capaz de ofrecer una determinación más unitaria del "ser" del Dasein y, mediante ello, de la propia eseidad del Conocimiento. Con esto se acercará la investigación al punto elegido para intentar dar sentido a la pregunta formulada: "¿*Por qué conocemos*?".

CAPÍTULO VI

LA POSIBILIDAD DE UN CONOCIMIENTO PROPIO

§ 22 Fines de la Investigación

Gracias a los precedentes análisis, el Conocimiento ha quedado determinado en sus condiciones de posibilidad ontológico-existenciarias. En cuanto forma de *estar-siendo-en-el-mundo* el Dasein, han sido señalados sus diversos ingredientes y ha sido destacado como un proceso que, enraizándose en las estructuras existenciarias fundamentales, al igual que éstas, muestra el aspecto de un *Todo* funcional y unitario. Semejante cuestión no podía ser de otra manera ya que repetidamente se ha insistido en señalar este carácter en relación al "ser en el mundo"[456].

De lo que ahora se trata es de examinar aun más a fondo aquellas estructuras con el fin de precisar de dónde brota la *unidad* que le confiere su carácter de *totalidad* a ese *Todo* que es el "*ser en el mundo*", y, por ende, al *Conocer* en cuanto modo fundado de éste. O dicho con otras palabras: se trata de "determinar ontológico-existenciariamente la totalidad

---

[456] Cfr. especialmente el Cap. I, § 3, de esta investigación.

del indicado Todo estructural"[457]. Con ello, además de plantearse "la cuestión a la que tiende todo el análisis fundamental y preparatorio del Dasein"[458] perfilándose con mayor nitidez la definición del "ser" de éste, el fenómeno del Conocimiento adquirirá una determinación más honda y acabada en sus raíces ontológicas-existenciarias, mostrando a su vez la *unidad* que hace de su proceso una *totalidad* existenciaria semejante a la que exhibe el "*ser en el mundo*".

Mas ¿qué quiere decir eso de precisar y determinar la *unidad* que le confiere su carácter de *totalidad* al *Todo*? Tal como hemos visto, el Dasein *existe-fácticamente*[459]. Pues bien: no se trata de otra cosa sino de esclarecer aquello de dónde brota esa indisoluble *unidad* de Existencia y Facticidad. "Se pregunta –dirá Heidegger– por la unidad ontológica de *existenciariedad* y *facticidad* o por la esencial inherencia de ésta a aquélla"[460]. Referido al *Conocer*, se trata de indagar la unidad de las vertientes existenciarias que funcionan como sus condiciones de posibilidad y se integran en la totalidad del "ser" del Dasein. Como tal *unidad* fundamentante de la *totalidad* existenciaria del "ser" del Dasein se revelará la *cura* (Sorge).

Mas por cuanto en la *cura* –como unidad fundamentante de la totalidad existenciaria del "ser" del Dasein– reside la condición ontológica-existenciaria de la posibilidad de ser libre y asumir un modo de existir concreto (*propio* o *impropio*), cabe entonces precisar la manera en que, a partir de ella, se desarrollan estas posibilidades existenciales. En tal sentido, el Conocer (al igual que cualquier otro fenómeno enraizado en la Existencia) debe reflejar en sus rasgos las peculiaridades del existir que asume el Dasein en la elección de su característico "*poder ser*".

Hasta ahora nuestra investigación –obligada por imperativos de la propia exposición– sólo ha podido describir casi exclusivamente una modalidad *impropia* del Conocimiento. De aquí en adelante debe por tanto aplicarse a la descripción y análisis de su modalidad complementaria. Para ello será necesario esclarecer la fundamentación del fenómeno cognoscitivo justo en aquellas realidades existenciarias donde se traduce e incorpora una modalidad de la Existencia *propia*.

Explanada así la finalidad general del presente capítulo, la intención general que guiará los siguientes análisis será la de perfilar con la mayor nitidez posible ese fenómeno que se ha designado con el término de *cura* y, desde su estructura existenciaria, señalar la posibilidad de un Conocimiento *propio*. Para cumplir este fundamental propósito es

---

457 *S. u. Z.*, Nº 39, págs. 180, 181; ed. esp. pág. 209.

458 *S. u. Z.*, Nº 39, pág. 181; ed. esp. pág. 209.

459 Cfr. esta investigación, Cap. V, § 17. En relación al problema de la *facticidad* en el Conocimiento, Cap. V, § 21.

460 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 39, pág. 181; ed. esp. pág. 209. Subrayados nuestros.

necesario, sin embargo, mostrar y esclarecer previamente la vía de acceso que conduce hacia el descubrimiento de la *unidad* que le confiere su carácter de *totalidad* al *Todo* estructural existenciario.

§ 23 La Angustia como Vía Metódica para Iluminar la Totalidad del Dasein

De acuerdo con lo programado se trata, en primer término, de ganar el acceso hacia aquello que funciona como *totalidad* del *Todo* estructural existenciario, garantizando, eo ipso, la fundamental *unidad* de sus ingredientes. Para ello, partiendo del *Todo* existenciario que han revelado los análisis, la investigación debe remontarse y hacer patente lo que funciona como *totalidad* integradora de aquél. O dicho en otra forma: se trata de aprehender el "ser" del Dasein –que sustenta el *Todo* estructural en cuanto tal– lanzando una mirada a través de ese *Todo* con el fin de ganar "cierto fenómeno originalmente dotado de unidad e incluido ya en el Todo, de tal suerte que es el fundamento ontológico de cada elemento de la estructura en su posibilidad estructural"[461], valga decir, el fundamento mismo de la *totalidad* del *Todo*. Pero la primordial cuestión metódica reside en qué vía seguir para aprehender el "ser" del Dasein a partir del *Todo* representado por sus elementos existenciarios constituyentes.

Mas, planteada así esta cuestión, grandemente se nos facilita el camino –y con ello la vía de acceso hacia la *totalidad* buscada– al recordar que a la estructura ontológica del Dasein le es inherente la "*comprensión del Ser*" (Seinsverständnis) y que, por tanto, *siendo*, el Dasein es *abierto* para sí mismo en su "ser". Tal como hubo oportunidad de comprobarlo, el *encontrarse* (Befindlichkeit) y el *comprender* (Verstehen), constituyen las primordiales formas de estar siendo el Dasein *abierto* para sí mismo en su propio "ser"[462].

Pero si el *encontrarse* y el *comprender* le abren al Dasein su propio "ser" –y en cuanto tales nos han permitido estudiar los primordiales ingredientes del "*ser en el mundo*", como son el *mundo*, el "*ser-en*", y el "*sí mismo*"– es cuestión de preguntarse ahora si para aprehender la *totalidad* buscada de ese *Todo* estructural, que constituye su *unidad* integradora, no habrá necesidad de recurrir a un especial *encontrarse-comprensor* que, por sus peculiares características, permita incluso la patencia de aquélla. En efecto: para lograr

---

461 *S. u. Z.*, Nº 39, pág. 181; ed. esp. págs. 209, 210. No nos detendremos a comentar las dificultades metódicas implícitas en este procedimiento. Heidegger lo denomina "*exégesis sintética*" (zusammenfassende Interpretation), diferenciando de paso su proceder con respecto a lo que podría ser el ars operandi de la manera de aprehender el Ser de un ente "ante los ojos". El lector interesado puede encontrar muy valiosos detalles, que lo ayudarán a comprender mejor estas cuestiones, en el texto correspondiente a la cita efectuada.

462 Cfr. esta investigación, Cap. V, § 16, § 17, § 18.

aprehender la *totalidad* de la estructura existenciaria se requiere un señalado, y extraordinario en*contrarse-comprensor* –tal es la *angustia*– pues sólo mediante ella se "singulariza" (vereinzeln) de tal forma el Dasein que le son patentes todas las posibilidades de su "ser"[463] y "con lo abierto en él viene a la luz en su elementalidad la totalidad estructural del 'ser' buscado"[464].

Dentro de nuestra investigación –siguiendo en todo caso a Heidegger– se tomará la *angustia* (Angst) como un señalado *encontrarse-comprensor* que tiene la peculiarísima función de *abrir* al "ser" del Dasein en su *totalidad* estructural revelando aquello que le confiere *unidad*: la *cura*. Nuestro designio es ver cómo, a partir de este último elemento mencionado, el fenómeno del *Conocer* adquiere su total dimensión existenciaria[465].

Para aprehender y describir los rasgos esenciales de la *angustia* deben recordarse algunas de las cuestiones que surgieron al estudiar el fenómeno de la *caída* (das Verfallen)[466]. Allí se vió que, considerada bajo un aspecto existencial y óntico[467], la *caída* implica una suerte de "fuga" (Flucht) del Dasein ante sí mismo. Colocado ante su más propia posibilidad de ser –de "*poder ser sí mismo propio*"– el Dasein huye de sí absorbiéndose en el "mundo público" donde impera la anónima tiranía del "*Uno*": el Dasein, antes de ser "sí mismo", existe como "uno de tantos", como "uno mismo", embargado y enajenado cabe el "*mundo*" públicamente interpretado. Tal es lo que técnicamente se denomina Existencia *impropia*[468].

---

463 *S. u. Z.*, Nº 40, págs. 190, 191; ed. esp. pág. 220.

464 *S. u. Z.*, Nº 39, pág. 182; ed. esp. pág. 210.

465 No entra en nuestros propósitos estudiar la *angustia* en sus pormenores y detalles. Su función metódica, como queda dicho, se reduce a *abrir* el acceso hacia la aprehensión de la *cura*. Debemos por tanto puntualizar sólo aquellos de sus rasgos que permitan vislumbrar y comprender mejor este último fenómeno existenciario.

No queremos dejar de mencionar, sin embargo, el amplísimo campo de problemas que presentan las relaciones de la angustia, propiamente dicha, con los fenómenos cognoscitivos. Emergiendo de la angustia –como una modalidad sui géneris y extraña– se presenta una forma del Conocer que tiene una decisiva importancia para la explicación del pensamiento místico y poético. También enraizados en ella se encuentran muchos fenómenos cognoscitivos de la psicopatología. Acaso habrá ocasión, entre líneas, para sugerir estas cuestiones que aún aguardan el detenido estudio de los especialistas.

466 Cfr. esta investigación en su Cap. V, § 21.

467 El análisis heideggeriano se orienta fundamentalmente a distinguir estos aspectos *ónticos-existenciales* de lo que revela una exégesis *ontológico-existenciaria* de ellos mismos. En el estudio de semejantes fenómenos, expresa taxativamente Heidegger, "la investigación ha de guardarse de confundir la caracterización óntico-existencial con la exégesis ontológico-existenciaria, o de pasar por alto los puntos de apoyo fenoménicos y positivos de la última que haya en la primera". (*S. u. Z.*, Nº 40, pág. 184; ed. esp. pág. 213).

468 Una de las más sintéticas descripciones de los rasgos de esta modalidad existenciaria puede verse en *S. u. Z.*, Nº 39, pág. 181; ed. esp. pág. 209. Por parecernos de importancia transcribimos el texto original: ,,Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je umwillen seiner Selbst. Das selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene*, *geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein*, *dem es in seinem Sein bei der ‚Welt' und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht*." (Hay que observar que el término ,,*Welt*" lo coloca Heidegger entrecomillas. Ello significa que aquí, como fielmente lo refleja nuestra investigación, semejante término se halla tomado en cuanto "mundo público", "mundo cotidiano", valga decir: es la modalización *impropia* del existenciario *mundo* del "*ser en el mundo*").

Mas este aparente aspecto de "fuga" que tiene el movimiento de *caída* –y el cual es, *ontológica-existenciariamente* interpretado, antes que una "huída" o "fuga", más bien un "verterse" (Kehren) del Dasein hacia una de sus abiertas posibilidades[469]– hace que corrientemente la *caída* (y con ella el fenómeno de la *angustia* que le sirve de sostén y fundamento) queden confundidas con el *temor* (Furcht), lo cual implica no sólo una incorrecta interpretación de aquellos fenómenos, sino que a la par impide que se aprehendan y describan objetivamente los rasgos existenciarios propios de la *angustia*. Si ello aconteciera, como es fácil colegir, la investigación no dispondría de la correcta vía de acceso metódico que ha menester para llevar a feliz término los propósitos anunciados con anterioridad.

Pero analizando objetivamente la constitución fenoménica del *temor*, fácil es comprobar su radical diferencia con la *caída*. Pues ciertamente el *temor* surge –y provoca esa especie de "huída" que lo emparenta y confunde con aquel otro movimiento– cuando frente al Dasein aparece algún ente intramundano que, por su aspecto de temible, amenazador o pernicioso, provoca el "retroceso" del Dasein buscando protección. ¿Mas "*ante qué*" huye el Dasein en el descrito fenómeno de la *caída*? Ciertamente que no ante cualquier ente intramundano. Por el contrario: la *caída* atestigua que, antes que huir, el Dasein se "absorbe" en los entes intramundanos para huir... de sí mismo. Por ello el movimiento de "versión" que atestigua la *caída* –y en el cual se transparenta la *angustia* y no el *temor* que la sostiene– es, antes que una común y banal "fuga", un "*desvío*" (Abkehr) del Dasein frente a sí mismo: una aversión con respecto a su más propio y peculiar "*poder ser*"[470].

Pero al no ser aquello "*ante qué*" (Wovor) se angustia la *angustia* ningún ente intramundano, no cabe guardar con semejante término ninguna *conformidad* (Bewandtnis). Por este motivo el "*ante qué*" de la *angustia* resulta ser absolutamente indeterminado y, al surgir ella, se produce una especie de hundimiento o escurrimiento de la *totalidad de conformidad* que sostiene la estructura del *mundo* en cuanto tal. Por esto, dentro de la *angustia*, el *mundo* tiene el carácter de una absoluta *insignificatividad* (Unbedeutsamkeit). Mas, al ocurrir esto, piérdese en la *angustia* la posibilidad de fijar también un "aquí" o un "allí" donde localizar aquello "*ante qué*" la *angustia* se angustia. Dicho con rigor: en el "*ante qué*" de la *angustia* se patentiza el carácter de "no es nada y en ninguna parte". Pero estos caracteres –que denuncian la absoluta y plena *insignificatividad del mundo*– no son sinónimos de una ausencia de éste. Antes bien, perdiendo su total relevancia, a través de la *insignificatividad* de lo intramundano se patentiza para el Dasein angustiado la *mundanidad*

---

469 El "verterse" (Kehren), como forma de *abrir* los existenciarios, había sido ya puesto de relieve en el Cap. V, § 17, de esta investigación.

470 ,,Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, ais sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm. *Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst*, *die ihrerseits Furcht erst möglich macht*." (*S. u. Z.*, Nº 40, pág. 186; ed. esp. pág. 214).

del *mundo* con todo el peso de una carga[471]. Esta *mundanidad* –como hubo ocasión de precisarlo en capítulos anteriores[472]– no la constituye un ente determinado, ni la suma total de los entes intramundanos. Ella es, dicho rigurosamente, la radical *posibilidad* de aquellos entes. Por eso –como lo expresa agudamente Heidegger– aquello que angustia es la *posibilidad* del mundo mismo: la *mundanidad* revelada, repentinamente, como una *Nada* por obra del poder anonadante de la *angustia*. En ella, ciertamente, no "desaparece" ni se "aniquila" el *mundo*. Al contrario, desapareciendo toda conformidad con los entes, aparece el *mundo* en cuanto tal en su *mundanidad*. Mas en esta *mundanidad* no queda asidero alguno para el Dasein. Lo único que resta –y que sobrecoge y estrecha la Existencia– es la absoluta *insignificatividad del mundo*: ese "nada y en ninguna parte" que exhibe la nuda, hosca y fáctica *mundanidad* que nos rechaza inhóspitamente. *Tal es el semblante de la Nada*[473].

Pero si aquello que se destaca en la *angustia* a través de la nadificación e irrelevancia de los entes intramundanos es el "mundo en cuanto tal", siendo éste inherente al Dasein en cuanto "ser en el mundo", puede ahora decirse con total contundencia y rigor: "*aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo* '*ser en el mundo*' "[474].

---

471 Mediante la precedente descripción se nota claramente que la *angustia* no es un fenómeno que aniquila el *conocimiento*. Al contrario, revelando en su apertura existenciaria el peso y la carga de la *mundanidad* del *mundo*, puede irrumpir desde ella una especial modalidad cognoscitiva. El desajuste, y aún el hundimiento y escurrimiento de los nexos de la *conformidad*, son como condiciones expresas para la creación originaria. Cierto es que en el propio momento en que la *angustia* sobreviene no hay posibilidad de creación, pero justamente mediante las revelaciones que en ella se suscitan puede "reconstruirse" el ajustamiento de la concepción total del mundo. O también –como posibilidad paralela– la irremisible destrucción de las vinculaciones significatíferas que unen al Dasein con el mundo familiar y cotidiano. Quien experimenta la *angustia* puede quedar definitivamente impedido de "reconstruir" sus nexos de relación normal con el mundo. Hundidos tales nexos, queda el Dasein como "flotando" en el mundo y enfrentado no ya a "este" o a "aquel" ente sino a la *nada* de los entes intramundanos, valga decir: al mundo, en cuanto tal, *nadificado*. Surge así un raro temple donde, experimentándose el rechazo del mundo como algo no familiar y extraño, el Dasein se siente inhóspito y comprende la inhospitalidad radical de la Existencia.

Sea advertido, sin embargo, lo siguiente: *experimentar* la *mundanidad* del *mundo* en la *angustia*, no quiere decir "*concebirla*" (begriffen). Al contrario, en el momento de soportar la *angustia*, el Dasein queda, por así decirlo, impedido para "pensar", "discurrir", "conectar ideas o pensamientos". No obstante, este cese de la actividad teorética no significa la aniquilación de toda capacidad cognoscitiva. Al contrario: en la *angustia* surge una "mirada" –una forma de videncia– que revela ciertas "evidencias" inalcanzables e impenetrables para cualquier otro momento o temple. Quien experimenta la *angustia* es invadido de tal "claridad", que su propio "deslumbramiento" puede enceguecerlo y sumirlo en las tinieblas. Por lo demás, quien no ha experimentado la *angustia*, no puede comprender ni coexperimentar absolutamente nada de lo que en ella se revela. Quedando, quien la experimenta, total y radicalmente "singularizado", faltan palabras (ya que éstas designan, por lo general, entes y relaciones del "mundo" intersubjetivo y cotidiano) para explicar lo absolutamente singular de la experiencia. Cuando alguien es interrogado acerca de lo que en ella ha visto, oído, o experimentado, tiene frente a sí dos únicas posibilidades: *no decir nada*, o decir: "*era la Nada*". ¿Pero cabe explicar "eso", ante otros, colocados en una dimensión y horizonte radicalmente ajeno a la experiencia singular de cada quien?

472 Cfr. esta investigación, Cap. III, § 9 y § 10.

473 Tal como quedó anunciado al comienzo, no podemos intentar un estudio exhaustivo de la *angustia* y, menos aún, de la *Nada*. Al lector interesado debemos remitir especialmente al fundamental opúsculo de Heidegger *Was ist Metaphysik*?, pág. 22 y sgs; ed. esp. pág. 33 y sgs.

Es de notar que en ese escrito Heidegger enfoca el problema de la *angustia*, y su función patentizadora de la Nada, bajo un punto de vista exclusivamente *ontológico*. Los resultados allí obtenidos serán recogidos posteriormente en nuestra investigación. De lo expresado en ese opúsculo, por su fundamental importancia para los propósitos de nuestro propio intento, habremos de esclarecer lo señalado en el siguiente enunciado: ,,*Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem*: *es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches*." (*Op*. *cit*., pág. 31; ed. esp. pág. 40).

474 ,,Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst." (*S. u. Z.*, Nº 40, pág. 187; ed. esp. pág. 216).

Pero al par de ser un angustiarse frente a un "*ante qué*" (Wovor), en cuanto *encontrarse-comprensor* la *angustia* es un "*angustiarse por*" (Angst um). Aquello por lo que (Worum) la *angustia* se angustia es, paralelamente, el "*ser en el mundo*" mismo. Pero hundida cualquier conformidad con entes intramundanos determinados –sean "ante los ojos", "a la mano", o incluso el Mitdasein de los "otros"– el "ser en el mundo" *por* el que la *angustia* se angustia no puede ser sino su propio "*poder-ser-en-el-mundo*". De allí que Heidegger diga lo siguiente: "La *angustia* singulariza al Dasein en su más propio 'ser en el mundo', que en cuanto comprensor se pro-yecta esencialmente sobre posibilidades. Con el 'por qué' del angustiarse, abre, por ende, la *angustia* al Dasein *como ser-posible*, y justamente como aquello que desde sí mismo puede ser como singularizado en la singularización"[475]. En tal sentido, la *angustia*, como dice Heidegger, hace patente en el Dasein el "*ser relativamente* al más propio 'poder ser'; esto es: el *ser-libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo"[476]. O lo que es lo mismo: la *angustia* coloca al Dasein ante la posibilidad de asumir su "ser" en propiedad, posibilidad a la que, por lo demás, es entregado el Dasein en cuanto "ser en el mundo".

Pero mediante la descripción efectuada se ha llegado a un punto que necesita ser destacado especialmente por su decisiva importancia en relación al fenómeno existenciario de la *cura*. En efecto: el "*por qué*" (Worum) se angustia la *angustia* y el "*ante qué*" (Wovor) de ella, se nos han revelado idénticos. En uno y otro caso se trata del "*ser en el mundo*". Es más: el angustiarse mismo, en cuanto *encontrarse*, y por ende como modo fundado del "ser en el mundo", es, al propio tiempo, idéntico con su "*ante qué*" y su "*por lo qué*"[477]. Pero

---

475 Por cuanto los matices de nuestra traducción se apartan ligeramente de la efectuada por Gaos, transcribimos el original alemán: ,,Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzeltes in der Vereinzelung sein kann." (*S. u. Z.*, Nº 40, págs. 187, 188; ed. esp. págs. 216, 217).

476 ,,Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, d. h. das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens." (*S. u. Z.*, Nº 40, pág. 188; ed. esp. pág. 217).

477 El problema técnico que ello plantea es sumamente grave: el angustiarse se revelaría, según esta descripción, como un acto carente de *intencionalidad* y, por ende, de *trascendencia*. ¿Es cierta semejante conclusión? En rigor hay que decir lo siguiente: el problema de la falta de intencionalidad de la *angustia* es, a nuestro juicio, un problema radicalmente mal planteado. A la *angustia* no puede faltarle "intencionalidad". Afirmar lo contrario es dar por supuesto que la *angustia* surge dentro de una conciencia subjetiva, independiente y radicalmente separada de su "objeto", y a la que éste puede faltarle. Pero en la *angustia*, como fenómeno existenciario del Dasein, y en tanto que éste es "*ser en el mundo*", no puede presentarse aquello. Como modalidad existenciaria del "*ser en el mundo*" (fórmula que acoge y amplía lo que clásicamente se ha entendido por *intencionalidad*), la *angustia* es ya cabe el *mundo* "ante qué" y "por el qué" se angustia. Definitivo para comprender semejante punto de vista resulta el texto de *Vom Wesen des Grundes*, que ya hemos citado en otro sitio. (Cfr. esta investigación, Cap. II, § 5, así como *V. W. d. G.*, págs. 17, 18; ed. esp. págs. 74, 75). Allí se expresa taxativamente: ,,Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als ‚Dasein' verstehen, den Titel ‚Subjekt', dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt', um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, *auch* zu transzendieren, sondern Subjekt*sein* heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie ‚Subjektivität' im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen."

¿qué está insinuando ello? La cuestión que revela para nuestros propósitos reviste capital importancia. La identidad existenciaria del *abrir* con lo *abierto*, y la posibilidad de que los totales ingredientes del *Todo* existenciario –el *mundo*, el "*ser-en*", y el "*poder ser*"– vengan a patentizarse estructurados unitariamente en la concreción de un temple[478], no sólo habla acerca de lo "señalado" y "peculiar" que en sí resulta la *angustia* en cuanto módulo existenciario, sino que deja traslucir que, en su trabado juego, se patentiza ya la *unidad* característica de la *totalidad* propia del "ser" del Dasein.

Mas, al comprobar estos fenómenos, y la absoluta singularización que parece manifestarse en el comportamiento existenciario del Dasein por obra de la *angustia*, no hay manera de evitar la impresión de hallarnos situados ante el más radical *solipsismo*. En efecto: nadie puede negar que la *angustia* coloca al Dasein ante la inevitable posición del *solus ipse*. Mas, en cuanto toca a su interpretación, y en lo relativo a los problemas cognoscitivos-existenciarios que de ello pudieran desprenderse, no hay temor alguno de confundir este solipsismo con aquel hacia el cual conducen forzosamente las posiciones del subjetivismo psicológico o aún del idealismo subjetivo. El solipsismo existenciario que revela la *angustia* está tan lejos de identificarse con un subjetivismo-idealista, como el Dasein con "una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo"[479]. Por el contrario –y tal como lo hemos repetido a lo largo de esta investigación– el Dasein es, fundamentalmente, un "*ser en el mundo*". Como tal "*es*" en el *mundo* en tanto que existe. Por ello el solipsismo existenciario, antes que atestiguar una pérdida o carencia del *mundo* por parte del Dasein, al enfrentar a éste con su más peculiar y propio "*ser en el mundo*", puede ser todo menos una modalidad existenciaria en la cual el Dasein quede aislado del *mundo* y encerrado dentro de su hermética subjetividad. Al producirse el *solus ipse* de la *angustia*, de manera por demás señalada, al Dasein se le abre su "ser" como "*ser en el mundo*" y puede comprenderse *a sí mismo* y al *mundo* como en ningún otro momento. En efecto: la singularización provocada por la *angustia*, al abrir el puro y nudo "ser en el mundo" en su radical condición de inhóspito, quebranta la cotidiana familiaridad del Dasein

---

Por ser el problema de la "intencionalidad" de la *angustia* un territorio totalmente inédito –y al cual sólo hemos querido apuntar por vía de sugerencia– preferimos no desarrollarlo en este sitio. Sin embargo quisiéramos insinuar tan sólo lo siguiente: antes que un acto carente de *intencionalidad*, nos inclinamos a creer que la *angustia* posee una "intencionalidad" sui géneris. Por decirlo así: una "intencionalidad" que propicia cierta *trascendencia* en la inmanencia existenciaria del Dasein.

El lector atento podrá notar que ello se conjuga con el problema del solipsismo existenciario que, a continuación, se planteará.

478 En rigor es esto lo que ha puesto de relieve la descripción de la *angustia*. Tal como dice Heidegger, en la *angustia*, gracias a la identidad del *abrir* con "*lo abierto*", en esto último quedan íntima e indisolublemente conectados el *mundo* como *mundo* y el "*ser-en*" como singularizado, puro y yecto "*poder ser*".

479 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 40, pág. 188; ed. esp. pág. 217.

cabe el "mundo público"[480], y arrancándolo de su "*estado de caído*" en ese "mundo", le hace patentes la *propiedad* o la *impropiedad* como posibilidades de su "ser". Esto es: en su "*estado de yecto*" el Dasein es colocado ante su nudo y fáctico "*poder ser*". En cuanto yecto y fáctico "*poder ser en el mundo*", el Dasein se comprende como un ser entregado a la responsabilidad de sí mismo[481]. Gracias a ello, justamente, se le revela el testimonio de su "ser" en cuanto *cura*.

§ 24 La Cura como "Ser" del Dasein y Fundamento del Conocer

Nuestra última afirmación compromete el designio de la investigación. En ella se anuncia que, al través de la *angustia*, se alcanza a descubrir al "ser" del Dasein como *cura*, valga decir: como aquella *unidad* que le confiere carácter de *totalidad* a los ingredientes del *Todo* estructural existenciario. ¿Es ello cierto? ¿Cómo puede acreditarse la verdad y objetividad de semejante afirmación? No queda otro camino sino el de caracterizar la *unidad* misma y ver cómo, a partir de ella, el "*ser en el mundo*" alcanza a revelar los rasgos de una *totalidad* indiscernible cuyo nexo le es conferido por obra de la *cura*.

---

480 La presente interpretación se encuentra apoyada en la siguiente y fundamental afirmación heideggeriana: ,,Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muβ existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden*." (*S. u. Z.*, Nº 40, pág. 189; ed. esp. pág. 219). (En el texto español correspondiente a este pasaje hay un error: en lugar de decir "*ser ahí*" –que es la traducción usada por Gaos para el término ,,*Dasein*"– se dice simplemente "*ahí*". Por cuanto el "*ahí*" (,,*Da*") del Dasein es un término al que se adscribe en *S. u. Z.* un riguroso significado técnico, este error pudiera causar perturbación en la comprensión de su sentido).

Aprovechando esta nota quisiéramos añadir una breve aclaración con respecto a un punto íntimamente conectado con el texto transcrito: del factum expresado por la afirmación heideggeriana –y que hace de la *inhospitalidad* el fenómeno ontológico más originario del Dasein– se desprende la posibilidad de distinguir dos modalidades de la *angustia*: la propia y la impropia. (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 40, págs. 189, 190; ed. esp. pág. 219). Huyendo de la *inhospitalidad*, el Dasein puede refugiarse en los entes: aún bajo la forma de un "retroceder" y "atemorizarse" de ellos. El *temor*, por tanto, es *angustia* caída en el *mundo*, *impropia*, y oculta como *angustia* para sí misma. Por el contrario, la *angustia propia* (eigentliche Angst) –aunque es una forma del "*ser en el mundo*"– se suscita cuando el Dasein, rota su familiaridad con los entes intramundanos, y sin poder aquietarse cabe ellos (y "aquietarse" aún bajo la forma de un *atemorizarse* por sus comunes amenazas... conformándose con ellos), queda situado ante su nudo y fáctico "*ser en el mundo*" en la pura posibilidad de ser "*sí mismo*".

Estos matices de la *angustia* –pocas veces estudiados y a menudo confundidos en el afán de anteponer como dos cosas diametralmente opuestas la *angustia* y el *temor*– tienen una capital importancia en sus relaciones con los fenómenos cognoscitivos conectados con ellos. De aquí que los hayamos destacado en esta nota, que además aclara cualquier imperfección que hubiera en relación al deslinde que hicimos anteriormente con respecto al *temor* y la *caída*. Notándose claramente ahora que el *temor* es una modalidad de la *angustia*, compréndese que la confrontación de sus rasgos demuestra, antes que una diferencia radical, su íntimo parentesco y cercanía existenciaria. Sólo por vía metódica –tal como lo hace el propio Heidegger– y para lograr la mutua aclaración de sus características, pueden ellos contraponerse. *Angustia* y *temor* son la faz y contrafaz de un mismo fenómeno más original.

481 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 156. Allí expresa Heidegger lo siguiente: ,,Der Ausdruck Geworfenheit *soll die Faktizität der Überantwortung andeuten*." ("La expresión 'estado de yecto' *debe sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad*"). Consúltense, también, los siguientes pasajes de *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169; Nº 38, pág. 179; ed. esp. pág. 207; Nº 41, pág. 191 y sgs.; ed. esp. pág. 220 y sgs.

La *angustia* patentizó al Dasein como un "ser en el mundo" fácticamente existente. "Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente –dice Heidegger– son la *existenciariedad*, la *facticidad* y el *ser caído*"[482]. En ella, además, llegó a manifestarse la identidad del abrirse con lo abierto, gracias a la cual aquellos ingredientes fundamentales del *Todo* existenciario alcanzaban en el angustiarse una sui géneris *unidad*[483]. ¿En razón de qué oculto mecanismo ocurre todo ello? ¿Cuál es el principio que hace proclive semejante unificación de los caracteres fundamentales del Dasein? La tarea propuesta impone que se comience por analizar ontológicamente aquellos caracteres.

La *existenciariedad* resume –así puede decirse formalmente en base de los análisis ontológicos fundamentales llevados a cabo anteriormente– el "ser" del ente que es el Dasein. Tal ente ha quedado caracterizado por la señalada peculiaridad de que es el único, entre todos los posibles entes, a quien en su "ser" le va éste mismo[484]. Este "*irle*" (umgehen) su "ser" en su "ser" mismo fue analizado –cuando se estudió la estructura existenciaria del *comprender*[485]– y allí quedó identificado con la peculiaridad que tiene el Dasein de ser aquello que él puede ser y tal cual es de acuerdo con su *posibilidad de ser*, abierta e iluminada en el *comprender*. En razón de ello, el *comprender* fue caracterizado como una pro-yección del Dasein que reside en su peculiar "*poder ser*". Este "poder ser" es aquello por mor de lo que (Umwillen) el Dasein es en cada caso lo que es mientras *existe*. Pero semejante estructura existenciaria –que así queda descrita en sus rasgos generales– debe ser ahora analizada *ontológicamente*. ¿Qué está expresándose en ella?

Que el Dasein sea, en cada caso, su propio "poder ser", está revelando que "el Dasein es para sí mismo en su 'ser', y en cada caso, ya *previamente*"[486]. Gracias a su propio "poder ser", el Dasein es siempre ya anticipadamente "*más allá de sí*" (über sich hinaus), abriendo y pro-yectando posibilidades. El "irle su ser" en esta esencial *futurición* viene a expresar ahora –en lenguaje ontológico– que el Dasein, mientras existe, está "*pre-siéndose*". En razón de ello, a esa estructura existenciaria del Dasein que es el "*irle su ser*" se llamará el

---

[482] ,,Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 191; ed. esp. pág. 221). Los subrayados al texto español son nuestros.

[483] Cfr. el parágrafo anterior de nuestra investigación. El paralelo que se realiza en este sitio debe entenderse en la siguiente forma: la *existenciariedad* está representada por el "ser en el mundo"; la *facticidad* alude al "ser en el mundo yecto" ("*ante qué*" de la *angustia*); mientras que el "*poder ser*" (interpretado bajo la modalidad característica del "poder ser impropio") vendría a ser el "*ser caído*" ("*por qué*" de la *angustia*).

Sirva esta aclaración para evitar equívocos provenientes del brusco cambio de términos que introduce el propio Heidegger en su exposición.

[484] ,,Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 191; ed. esp. pág. 221). Cfr. asimismo *Op. cit.*, Nº 9, págs. 41, 42; ed. esp. págs. 49, 50; Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166; y nuestra propia investigación Cap. I, § 2.

[485] Cfr. nuestra investigación, Cap. V, § 18 y asimismo *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166.

[486] ,,Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*." (*S. u. Z.*, Nº 41, págs. 191, 192; ed. esp. pág. 221).

"*pre-ser-se*" del Dasein[487]. La *existenciariedad*, por tanto, queda así caracterizada ontológicamente con semejantes determinaciones.

Pero, a la par, debe caracterizarse la *facticidad* en cuanto que el Dasein, mientras existe, es siempre *yecto* en un *mundo*. El "*pre-ser-se*" –como dice Heidegger– "no significa nada parecido a una tendencia aislada de un 'sujeto' sin mundo, sino que caracteriza al 'ser en el mundo' "[488]. Por ello la fórmula que describe la *existenciariedad* debe completarse con la de la *facticidad*: el Dasein existe –expresado con rigurosa terminología ontológica– como un "*pre-ser-se en el ser-ya-en un mundo*"[489]. Ello está diciendo, además, que la *existenciariedad* es determinada esencialmente por la *facticidad* y –lo cual es de suma importancia– que sus estructuras ontológicas acusan una indisoluble conexión.

Mas, al propio tiempo, ello nos permite ahora insistir acerca del tercero de los ingredientes fundamentales del Dasein: su "*ser caído*". En efecto: el fáctico existir de ese ente no es un neutro e indiferente estar siendo en el mundo, sino que, tal como hubo ocasión de puntualizarlo, la Existencia del Dasein yace embargada cabe el mundo de que se cura, absorbida en el imperio del "*Uno*" anónimo y aquietada por la familiaridad del trato cotidiano con los entes. En el "*pre-ser-se ya en el mundo*" queda por esto comprendido e implicado el "*ser cabe*" los entes intramundanos. De aquí que, en términos rigurosamente ontológicos, el "ser" del Dasein pueda y deba ser expresado en la siguiente fórmula: "*pre-ser-se ya en* (*el mundo*) *como ser-cabe* (*los entes intramundanos que hacen frente*)"[490]. Semejante fórmula expresa, como puede notarse, la *totalidad* del *Todo* existenciario constituido por los ingredientes fundamentales del Dasein y resume la realidad existenciaria que se denomina *cura*. Ontológicamente queda visto cómo en ella el "ser" del Dasein se revela como una *totalidad* unitaria indiscernible. La *cura*, como "ser" del Dasein, expresa esa *totalidad* unitaria que reune y unifica los totales ingredientes de la estructura existenciaria del "*ser en el mundo*".

Pero mediante lo anterior, además de quedar revelada esa indiscernible unidad del *Todo*, se ha dado un paso de fundamental importancia para esclarecer el íntimo enlace de todas las estructuras existenciarias que en los análisis precedentes, a pesar de los esfuerzos realizados, lucían aparentemente inconexas por obra de la necesaria parcialidad de las descripciones. Asimismo todos los fenómenos fundados en semejantes estructuras –y especialmente, en nuestro caso, los cognoscitivos– aparecen ahora revestidos de una manifiesta coherencia. En tal sentido la analítica fundamental del Dasein (y la Ontología del Conocimiento que en base de ella hemos venido bosquejando) muestran ahora, gracias a la

---

487 ,,Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‚es geht um'... fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 192; ed. esp. pág. 221).

488 *S. u. Z.*, Nº 41, pág. 192; ed esp. pág. 221.

489 La fórmula, en alemán, reza: ,,Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 192; ed. esp. pág. 221).

490 La fórmula, en alemán, es la siguiente: ,,Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)." *S. u. Z.*, Nº 41, pág. 192; ed. esp. pág. 222.

nueva perspectiva alcanzada por la investigación, su sistemática fundamentación en esa unidad existenciaria que es la *cura* en cuanto "ser" del Dasein. En tanto que este "ser" funciona como totalidad estructural original –y, por ende, como condición de posibilidad primaria en un sentido ontológico-existenciario– "la *cura* es existenciariamente *a priori* de toda 'posición' y 'conducta' fáctica del Dasein, es decir, se halla siempre ya *en* ella"[491]. Semejante prioridad existenciaria de la *cura* expresa que cualquier fenómeno –sea cual fuere su modalidad existencial o el aspecto que pudiera revestir exteriormente– es manifestación mediata o inmediata del más profundo estrato ontológico-existenciario del Dasein, vale decir, de su "ser" en cuanto *cura*. " 'Teoría' y 'Praxis' –dice taxativamente Heidegger– son posibilidades del 'ser' de un ente cuyo 'ser' tiene que definirse como cura"[492].

En base de esto, y por cuanto el modo fundamental de ser el Dasein (el "*ser en el mundo*") es esencialmente *cura* (Sorge), los análisis anteriores pudieron caracterizar al "*ser cabe*" lo "a la mano" en cuanto "*curarse de*" (besorgen) y al "*ser con*" como un "*procurar por*" (fürsorgen). Ambas modalidades del "*ser en el mundo*" implican (como es de recordarse) determinadas peculiaridades del Conocer en cuanto modo fundado del "*ser-en*". Por consiguiente, el *Conocer* queda también fundamentado en la *cura*. La estructura total y unitaria de ella se refleja en sus rasgos, determina sus modalidades, y actúa en cada caso como condición de posibilidad ontológica-existenciaria de sus múltiples y variados fenómenos.

Cabe ahora, como designio de la investigación, precisar en sus detalles estas relaciones entre el *Conocimiento* y la *cura*. Los análisis descriptivos que se propone realizar nuestra investigación no harán otra cosa sino reiterar y reinterpretar, desde una nueva perspectiva, todo cuanto ha sido ya mostrado por obra de las indagaciones realizadas en los capítulos precedentes. Pero ello es absolutamente necesario para plantear la problemática del Conocimiento –en tanto que fenómeno enraizado en la *cura*– con relación a las tradicionales cuestiones que se han debatido en torno suyo.

§ 25 El Conocimiento y la Cura

El Conocer es un modo de estar siendo en el mundo el Dasein y, en cuanto tal, sus rasgos y modalidades deben reflejar las características manifestadas en el propio "ser" de aquel ente. La *existenciariedad*, la *facticidad* y el *ser caído*, son los caracteres fundamentales del Dasein. Interpretados ontológicamente esos caracteres patentizaron la estructura de la *cura* en cuanto "*pre-ser-se ya en el mundo como ser-cabe*". Es ahora el designio mostrar semejante estructura en el fenómeno mismo del Conocer en cuanto tal.

---

[491] ,,Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch ‚vor' jeder, d. h. immer schon *in* jeder faktischen ‚Verhaltung' und ‚Lage' des Daseins." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 193; ed. esp. pág. 223).

[492] ,, ‚Theorie' und ‚Praxis' sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 193; ed. esp. pág. 223).

El Conocer ha sido explanado anteriormente[493] como un modo de "ser en el mundo" en el cual el *mundo* es *abierto* al Dasein gracias a un *comprender* que actúa como *abriente* "*poder ser*" (Verstehen als erschließendes Seinkönnen). Lo abierto por el *comprender* es tanto el "*por mor del que*" (Worumwillen), cuanto la *significatividad* (Bedeutsamkeit) sobre aquél fundada. Por ello, gracias al *comprender*, le es *abierto* al Dasein su total "*ser en el mundo*". Ello quiere decir: el "*ser en el mundo*" le es *abierto* al Dasein por obra de su propio "*poder ser*". "El Dasein es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual es su posibilidad"[494]. Ahora bien: para lograr abrir sus propias posibilidades, el Dasein debe tener la estructura de un ente que constantemente está siendo bajo la forma de un esencial "*pre-ser-se*". Descrito así semejante ensamblaje estructural, cabe ahora decir que en el Conocer, en cuanto "*ser en el mundo*", se manifiesta con toda nitidez el rasgo de la *cura* que corresponde a la *existenciariedad*.

La *existenciariedad* del Conocer se revela en su esencial carácter de *pro-yección*. Conociendo somos pro-yectantes, valga decir, yectamos delante de nosotros el horizonte desde el cual nos hacen frente los entes del caso. El pro-yectar ese horizonte que hace posible la patentización y aparecimiento de los entes es obra de la esencial constitución de la Existencia en cuanto "*poder ser*". Realizando este "*poder ser*", vale decir, existiendo como *posibilidad* en su esencial "*pre-ser-se*", el Dasein *abre* la posibilidad del Conocer.

Pero el abrir esas posibilidades no ha de entenderse como el vacío "abrir posibilidades" de un "sujeto" sin mundo. O como si el "sujeto" abriera las posibilidades para la *existencia* de los "objetos". El Dasein es "ser en el mundo". Abriendo las posibilidades, el Dasein es "*ya en*" el mundo. El Dasein existe fácticamente. El Conocer, en cuanto fáctico modo de ser el Dasein en el mundo, implica la indisoluble referencia a los entes intramundanos abiertos "*a una*" con la pro-yección. *Abrir* significa aquí haberse ajustado ya fácticamente con la totalidad de conformidad del mundo donde se encajan los entes intramundanos y desde la cual se descubren en su posibilidad. "El comprensor pro-yectarse del Dasein –dice Heidegger– es, en cuanto fáctico, en cada caso ya cabe un mundo descubierto"[495].

---

493 Es absolutamente indispensable para la inteligencia de lo que sigue tener presentes los análisis descriptivos realizados en el anterior capítulo de esta investigación. Especial importancia tienen al respecto los análisis efectuados acerca del *comprender* (Verstehen). Lo que aquí se realizará, como queda dicho, es solamente una reinterpretación ontológica de aquellas estructuras existenciarias. Por cuanto no cabría repetir por extenso, y en todos sus detalles, lo ya puntualizado, el lector debe consultar expresamente aquellos textos. (Cfr. Cap. V, § 18, de esta investigación).

494 ,,Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166).

495 ,,Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 194; ed. esp. pág. 224).

Por ello es posible agregar: en todo Conocer está implicado indisolublemente "algo conocido". Lo "conocido en cuanto tal" no es, de nuevo, algo así como un "*objeto*" que esté allí frente a un "*sujeto*". Lo "conocido" resume en este caso la facticidad del Conocer mediante la cual resplandece el *mundo* como aquello "*en qué*" (Worin) el Dasein es "*ya*" a una con los entes que hacen frente. En los rasgos del Conocer se reitera y refleja, por ende, la estructura de la *cura* descrita anteriormente como el "*pre-ser-se en el ser-ya-en el mundo*".

Pero el Conocer en tanto que "*ser-ya-en el mundo*" no acusa las características de un puro acto, abstracto y neutral, sino que, por el contrario, absorbido en el "*mundo*", se proyecta desde su propio embargamiento por aquél. Claramente se destaca entonces la posibilidad de que la pro-yección del comprender-cognoscitivo se enraíce en el público "*estado de interpretado*" bajo el cual el *mundo* aparece para el "*Uno*" anónimo. El Conocer pro-yecta entonces sus posibilidades de acuerdo con los cánones y medidas de aquél. Esa previa interpretación a que se ajusta el Conocer en el *estado de caído* "reduce por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo viable, vale decir, aquello que es pertinente y va bien"[496]. A consecuencia de ello, verificándose el oscurecimiento de un amplio campo de posibilidades –cerradas, de antemano, para el consenso anónimo y común– lo posible, en cuanto tal, queda reducido a lo posiblemente real, a lo actualmente posible. Por ello dice Heidegger: "La cotidianidad del término medio del 'curarse de' se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente 'real' "[497].

Lo "real" –en este caso– son los entes intramundanos cabe los cuales el Conocer mora embargado en perfecta situación de ajuste y conformidad. Sea cual fuere el perfil óntico de tales entes –"ante los ojos", "a la mano", o bien el Dasein ajeno o incluso el propio–, así como la correspondiente modalidad general del "curarse" (,,besorgen" o ,,fürsorgen"), lo característico y peculiar del Conocer es el hallarse absorbido y embargado cabe el "*mundo*" de que se cura. En tal sentido queda también reiterada la estructura unitaria de la *cura* en sus rasgos fundamentales. El Conocer, en cuanto fenómeno existenciario enraizado en aquélla, exhibe por ello su misma contextura ontológica.

Lo así descrito y expresado en pura y rigurosa formulación ontológica cabe ilustrarlo y presentarlo en sus aspectos ónticos y existenciales. Mas, por cuanto esa tarea ha sido ya desarrollada anteriormente en diversos sitios de esta investigación, ello extendería

---

496 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 41, pág. 194; ed. esp. pág. 225.

497 ,,Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 195; ed. esp. pág. 225).

innecesariamente las dimensiones de nuestro trabajo con simples repeticiones[498]. Resta señalar, sin embargo, que así como la *cura* expresa el "ser" del Dasein, y en ella como "*pre-ser-se*" relativamente al más peculiar "*poder ser*" reside la condición *ontológico-existenciaria* de la posibilidad de ser libre para posibilidades *existenciales* propias, también en ella se enraízan todas y cada una de las posibilidades cognoscitivas de la Existencia[499]. En igual medida que cualquiera otro fenómeno existenciario, el Conocer refleja en sus rasgos la peculiaridad del existir que asume el Dasein en la elección de sus posibilidades. Si hasta ahora –y es cuestión que debe ser observada cuidadosamente por revestir una decisiva importancia metódica– la investigación ha insistido en describir casi exclusivamente una modalidad *impropia* del Conocer ¿no es justo entonces que se aplique de aquí en adelante a puntualizar la que pudiera ser una modalidad cognoscitiva *propia*?[500].

§ 26 La Posibilidad de un Conocimiento Propio

De acuerdo con la perspectiva alcanzada por la investigación, se requiere ahora bosquejar a grandes rasgos, aunque señalando siempre lo fundamental, la posibilidad de un modo de Conocer *propio*. Con ello se trata de completar la faz total de ese fenómeno. En tanto que modo fundado en la Existencia *propia*, su estudio debe poner al descubierto tanto las generales "condiciones de posibilidad" en que aquél se funda como también las

---

498 No pasará inadvertido para el lector atento que las fórmulas ontológicas expresadas recogen e interpretan la total estructura de los fenómenos cognoscitivos que han sido descritos parcialmente a lo largo de nuestra investigación. Cabe hacer notar, sin embargo, que sólo a la luz que confiere la estructura unitaria de la *cura*, en cuanto "ser" del Dasein, es posible ahora interpretar el cabal sentido existenciario de aquellos fenómenos. En razón de esto –y aunque sea algo de suyo comprensible en investigaciones de este tipo– hemos de rogar a todo aquel que desee sacar provecho de cuestiones tan difíciles, una confrontación a posteriori de lo ya tenido por "sabido" y "archivado". Sólo en esta forma será posible avizorar y comprobar la exactitud de los análisis y descripciones efectuados. Sólo así, también, será posible comprender el hilo que confiere su continua unidad a la investigación.

499 De grande importancia para ilustrar este aserto resulta el parágrafo Nº 21, Cap. V, de nuestra investigación. En él se describe el fenómeno del Conocer bajo su faz de *impropiedad*.

500 Fácil es sospechar que la característica señalada de haber descrito hasta ahora, y casi exclusivamente, una sola modalidad del Conocer, no es simplemente un defecto ni se debe a un error de nuestra investigación. Sin ánimo de disculpa podemos decir que ella refleja el mismo procedimiento seguido por Heidegger y el cual –si se comprende a fondo– está enraizado en necesidades impuestas por la índole de la analítica existenciaria. Empeñada ésta, primordialmente, en describir la estructura del "*ser en el mundo*", ha requerido hasta aquí, de modo especial, el estudio de los fenómenos peculiares de la *impropiedad* con el fin de apresar en toda su plenitud los ingredientes del "*ser-en*" y especialmente los del *mundo*. Consciente de estos hechos, Heidegger mismo los señala en el parágrafo Nº 45 de *Sein und Zeit*, y destaca que los análisis de la Segunda Sección de la obra están dedicados a iluminar el "ser" del Dasein "*en su posible totalidad y propiedad*". Ello conduce –como es bien sabido– al estudio de la *muerte* y de la *conciencia* como estructuras donde se testifican las posibilidades de la Existencia *propia*, faz complementaria de la totalidad existenciaria del Dasein. En rigurosa consecuencia y paralelismo, nuestra investigación intentará el esclarecimiento de una modalidad *propia* del Conocer en base del estudio de semejantes fenómenos.

Por lo demás, cabe señalar que con el parágrafo Nº 45 de *S. u. Z.* se inicia la Segunda Sección de la Primera Parte del Tratado. Por la última edición de la obra, aparecida en 1953, sabemos ahora que esta Primera Parte no tendrá continuación.

peculiaridades y características que éstas revisten cuando funcionan dentro del ámbito de semejante modalidad de la Existencia. En tal sentido, la investigación insistirá en esclarecer –pero sólo en cuanto interese o tenga relación directa con sus fines– las peculiaridades que revisten los existenciarios básicos al conjugarse en los fenómenos de la *muerte* y la *voz de la conciencia*, realidades existenciarias en las cuales encuentra verificación y fundamento la modalidad de una Existencia *propia*. Necesariamente, además, y en forma correlativa, se pondrán de manifiesto los rasgos que acusa el Conocer como modo fundado en esa posibilidad de existir *propiamente*. En tanto que la *muerte* y la *voz de la conciencia* constituyen posibilidades existenciarias del "*ser en el mundo*", el Conocer como modo fundado de semejante "*ser en el mundo*" debe reflejar características ontológicas y existenciarias semejantes a las de aquellas realidades en donde se enraíza y desde las cuales cobra fundamento.

Paralelamente a lo que hemos efectuado con anterioridad –al describir los rasgos que acusa el Conocer al fundarse en existenciarios modalizados en el ámbito de la Existencia *impropia*– cabe ahora señalar de una manera general las características que asume aquel Conocer cuando se enraíza en los existenciarios conjugados en el modo de existir *propio* del Dasein, vale decir: cuando éste "*es*" existiendo como un "*ser para la muerte*" (Sein zum Tode) y en tanto que "*deudor*" (Schuldig) en el "*querer tener conciencia*" (Gewissen-haben-wollen). Emergiendo de semejantes realidades, y justamente posibilitados por lo que abren y patentizan los existenciarios, habrá ocasión de descubrir y describir una serie de rasgos cognoscitivos que, sistematizados en una estructura unitaria, pueden ser tomados como índices característicos de su modo de ser *propio*. Es claro, sin embargo, que nuestro intento descriptivo no puede demorarse en verificar un análisis exhaustivo de aquellos rasgos. En lo que sigue –dada la dimensión de la tarea– sólo quedarán consignadas las características esenciales del fenómeno total. Mas el sólo señalar una nota común en todas ellas –la esencial *finitud* que revela el Conocer *propio*– basta para que nuestra investigación cumpla su primordial cometido. Pues justo la *finitud* del Conocer (y la autocomprensión de ella por el Dasein) es lo que nos interesa destacar para nuestros fundamentales propósitos.

§ 26-A El Conocimiento Fundado en el "Ser Relativamente a la Muerte"

Tal como fue señalado oportunamente en el curso de nuestra investigación (capítulo V, § 18), el Conocer se funda en el *comprender* y éste, en cuanto "*poder ser*", *abre-proyectando* el "ser" del Dasein en el mundo. Ahora bien, el *comprender* mismo, en cuanto "*poder ser*", tiene diversas posibilidades "diseñadas por el círculo de lo esencialmente

susceptible de abrirse en él"[501]. Bien puede suceder que el *comprender* se emplace primariamente en el *mundo* (desde la *significatividad* dominada por la interpretación pública del "*Uno*" anónimo) y el Dasein comprenda entonces su "ser" inmediata y regularmente desde y por las posibilidades trazadas de antemano por el común consenso público. El *comprender* –y el Conocer sobre él fundado– resultan entonces de una modalidad *impropia*[502]. Pero puede acontecer también que el *comprender*, al emplazarse, se pro-yecte desde el "*por mor del que*" (Umwillen), abriendo entonces el "ser" del Dasein en su "poder ser" *propio*[503]. En tal caso el Conocer fundado sobre semejante *comprender* resulta, al igual que éste, de una modalidad *propia*.

Como todo Conocer –tanto *propio* como *impropio*– semejante fenómeno está acompañado de un "*ver*" (Sehen). El "*ver*" que acompaña al Conocer *propio* se ha llamado "*ver a través*" (Durchsichtigkeit) y mediante su función descubridora lo que se patentiza es la totalidad de la Existencia. Este patentizarse la Existencia en su totalidad no es simplemente un "autoconocimiento" de sí mismo en tanto que contemplación en una percepción inmanente del "Yo" puro, sino que, aún tratándose de un *conocimiento* de "sí mismo" (Selbsterkenntnis), lo que en él se empuña es la totalidad de la Existencia como "*ser en el mundo*". Mediante el Conocimiento de modalidad *propia*, el Dasein "*ve a través*" de todos los ingredientes constitutivos de su "ser en el mundo", notando su *existir* como posibilidad total de su más propio "*poder ser en el mundo*". En semejante pro-yección sobre su "*por mor del que*" –a una con su pro-yección sobre el *mundo* abierto en ella– reside el "*estado de abierto*" del Ser en general, en lo cual es obviamente anticipada una "*comprensión del Ser*"[504]. En la pro-yección existenciaria de su *comprender* –y, por ende, reflejamente, en el Conocer– el Dasein revela como ingrediente constitutivo de su "ser" la

---

501 ,,Das Verstehen hat als Seinkönnen selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschließbaren vorgezeichnet sind." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169).

502 Cfr. el parágrafo Nº 21 de nuestra investigación. Los rasgos del Conocer puestos allí de relieve deben ser observados y registrados cuidadosamente con el fin de establecer la necesaria comparación con aquellos que se destaquen a partir de la descripción de la opuesta modalidad del fenómeno que a continuación estudiaremos.

503 ,,Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, d. h. das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, d. h. das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchen entspringendes, oder uneigentliches." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169). Cfr. asimismo nuestra investigación § 18.

504 ,,In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 147; ed. esp. pág. 171).

El factum anotado debe ser, sin embargo, bien entendido. Pues, como lo expresa a continuación el propio Heidegger, "en la pro-yección es el Ser comprendido, no concebido ontológicamente." (ontologisch begriffen). De modo, pues, que como lo dice claramente en otra de sus obras –*Kant und das Problem der Metaphysik*– "comprendemos el Ser y carecemos sin embargo del concepto." (,,Wir verstehen also Sein und entbehren doch des Begriffes"). (*Op. cit.*, Nº 41, pág. 205; ed. esp. pág. 189). Cfr. asimismo *Einführung in die Metaphysik*, capítulo III, especialmente págs. 62, 63, 64; ed. esp. págs. 115-118.

"comprensión del Ser". Esta "comprensión del Ser" –pro-yectada desde al más propio "poder ser"– patentiza ante el Dasein mismo el fondo ontológico de su "ser en el mundo". En cuanto comprensión *propia* (no desfigurada ni encubierta por la opinión anónima del "*Uno*", ni aquietada por la familiar hospitalidad del trato normal con los entes, sino revertida en sí misma como puro y nudo factum) la "comprensión del Ser" patentiza ante el Dasein su situación en el mundo y la propia posibilidad de ser "sí mismo". Ahora bien: ¿qué testimonio arroja el factum revelado en semejante "comprensión del Ser"?

Descrito brevemente –y aunque con ello adelantemos los resultados a lograr finalmente– el testimonio ontológico existenciario de aquel factum puede resumirse en la siguiente forma: en tanto que patente para sí mismo como "ser en el mundo"... el Dasein se nota como "un ente que se encuentra en medio de los entes, de tal manera que siempre ya le ha sido patente el ente que él no es y el ente que él mismo es"[505]. Ahora bien, al conducirse relativamente a esos entes que no son él mismo –desde su "estar siendo en el mundo"– el Dasein los encuentra frente a sí como aquello que, cual *factum brutum*, lo sostienen, como una nuda emergencia a que él está destinado y debe atenerse, y cuyo dueño no podrá ser nunca. Atenido y destinado a estos entes –que no son él mismo y cuyo dueño no es ni puede ser– al fondo se le revela que tampoco es dueño del ente que él mismo es: que es impotente para superar o siquiera modificar esa relación de entrega que lo hace destinado a entes que no son él mismo. Asoma así para su comprensión una esencial *finitud* por el lado del mundo. Al *comprender* –y al Conocer sobre él fundado– se le hace patente su propia *finitud*.

Mas, ateniéndose incluso a las propias posibilidades abiertas por su *comprender* emplazado desde el "*por mor del que*", no otra cosa que una paralela y aún más radical *finitud* se revela y patentiza ante el Dasein. Efectivamente: en tanto que "*poder ser*", el Dasein abre constantemente posibilidades de ser: de ser "sí mismo" como "ser posible". En cuanto "*ser posible*" podría pensarse que el Dasein es un ser capaz de abrir las máximas posibilidades. En efecto: así sucede. Pero la máxima *posibilidad* que es capaz de *abrir* el Dasein –en cuanto "*ser relativamente a una posibilidad*"– es su "*ser relativamente a la muerte*" (Sein zum Tode). Pues bien: cabe mostrar ahora –y será el designio de las próximas reflexiones– que en semejante "ser relativo a la muerte" se revela y patentiza ante el Dasein la más absoluta y radical *finitud* de su Existencia. Enraizado en ella, el *comprender* funda un Conocimiento que, autocomprendiendo su propia *finitud*, reposa tensamente en

---

505 ,,Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, daβ ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir Existenz." (*K. u. d. P. d. M.*, Nº 41, pág. 205; ed. esp. pág. 189).

ella sin exaltar su propio derrumbarse ni engañarse a sí mismo ocultando sus "limitaciones" en la desenfrenada huída del Conocer *impropio* que pretende abarcarlo todo y "saber de todo". La *verdad* y la *certeza* de aquella modalidad del Conocer, reposando tensamente en la evidencia de la *finitud patentizada*, exhibirán por ende peculiares características.

El "ser relativamente a la muerte" es, tal como se ha dicho, un "ser relativamente a una posibilidad". Pero la muerte, en cuanto acaecimiento existenciario, no es "*algo posible*" "ante los ojos" o "a la mano", ni su estructura ontológica es por ende similar a la que ofrece una "*posibilidad*" en cuanto modalidad de un ser categorial. La muerte es una *posibilidad* enraizada en el "ser" del Dasein y su textura ontológica-existenciaria tiene, por consiguiente, características muy peculiares.

En efecto: "ser relativamente a una posibilidad" –cuando ello es sinónimo de un conducirse el Dasein en relación a "algo posible" ("a la mano" o "ante los ojos")– significa generalmente un modo de ser el Dasein, saliendo de sí (Aussein), bajo la forma de un "curarse de", hacia aquello que lo aguarda como "posible" para su realización. Realizando "lo posible", el Dasein lo convierte en "disponible", aunque esto "disponible" ("a la mano" o "ante los ojos") persista siempre como "relativamente posible" puesto que el "curarse de" no anula del todo la serie de la conformidad donde aquello siempre subsiste "abierto" en su "para"... como ser "posible" "*para*".

Mas justamente en la muerte, en cuanto *posibilidad*, falta no sólo el "algo" hacia lo que el Dasein "sale" de sí, sino que, en general, en el "ser relativamente a la muerte" falta en absoluto todo "salir" del Dasein hacia algo. En efecto: frente a cualquier otro tipo de "posibilidad", la que ofrece la muerte es una de tal naturaleza que se enraíza exclusiva y absolutamente en el Dasein mismo como *posibilidad* de su propio "ser". Tal como dice Heidegger "en el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el 'ser en cada caso mío' y la Existencia"[506], siendo por tanto su *posibilidad* una *posibilidad absoluta* del "ser" mismo del Dasein.

Pero, además, si la realización de la "posibilidad" en el caso de los entes "a la mano" o "ante los ojos" significa un relativo anular "lo posible" (convirtiéndolo en "disponible"), el curarse de la "realización" de lo "posible" que ofrece la muerte significa aniquilar radical y totalmente toda posible posibilidad, valga decir, dejar de existir el Dasein al dejar de vivir.

Mas, si así fuera... justamente con ello se privaría el Dasein de su posibilidad de ser "relativamente a la muerte" como posibilidad. En vista de ello, si algo significa el "ser relativamente a la muerte" como *p o s i b i l i d a d,* no quiere decir ello su "*realización*"

---

[506] ,,Am Sterben zeigt sich, daβ der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird." (*S. u. Z.*, Nº 47, pág. 240; ed. esp. pág. 275).

(Verwirklichung) por el Dasein –en modo similar a como pudiera "realizarse" una "posibilidad ante los ojos"– sino, justamente, "*no realizarla*", *aguantándola*, *sin embargo*, *como posibilidad*. Este "aguantarla" y "soportarla" (aushalten) no significa, a su vez, "*calcular*" cuándo y cómo podría ella realizarse (pues ya semejante "cálculo" significa una debilitación de la nuda *posibilidad*), sino dejarla existiendo desembozada para el Dasein como *posibilidad pura* y nada más. Este ser relativamente a la posibilidad en cuanto pura posibilidad lo designa Heidegger con la expresión de "*correr al encuentro en la posibilidad*"[507]. Mas ¿no implica este "correr al encuentro" una manera de conducirse donde el acercamiento creciente a lo posible implica su progresiva "realización"? Lo que el acercarse a la muerte significa no es convertirla (como si se tratara de algo "ante los ojos") en "disponible" (real) para el Dasein, sino que en el acercarse a ella, corriendo a su encuentro como *posibilidad*, "el acercarse comprensor se limita a hacerse 'mayor' la posibilidad de lo posible"[508]. Por ello –tal cual dice Heidegger– "la *cercanía más cercana del* '*ser relativamente a la muerte*', *en cuanto posibilidad*, *es a algo real lo más lejano como posible*"[509]. Al contrario de tornarse algo "real" y "disponible", cuanto más y más se desemboza la comprensión de la posibilidad que ofrece la muerte como posible, tanto más marcha el *comprender* al encuentro de esa posibilidad como aquélla que representa "la imposibilidad de la Existencia en general". "La muerte no ofrece al Dasein nada que realizar, ni nada que como real pudiera *ser* él mismo. Ella es –dice Heidegger– la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a... todo existir"[510]. Ahora bien: en cuanto posibilidad *abierta*, semejante posibilidad deja atrás cualquiera otra posibilidad: es la posibilidad por antonomasia, ya que no admite ninguna posible *realidad* o *realización* en la que olvidar y desfigurar la *pura posibilidad en cuanto tal*. Aquello que abre semejante ser relativo a esta nuda y pura posibilidad es únicamente el "correr al encuentro en ella", aguantándola como posibilidad absoluta y radical de la Existencia en el "ser relativamente a la muerte". "El 'ser relativamente a la muerte' como 'correr al encuentro en la posibilidad' es lo que *hace posible* esta posibilidad y la deja en franquía como tal"[511].

---

507 ,,Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 262; ed. esp. pág. 301). Gaos traduce por "*correr al encuentro de la posibilidad*". Aunque su traducción es correcta, hemos preferido esta otra por parecernos que refleja con más cercanía el matiz del pensamiento heideggeriano

508 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 53, pág. 262; ed. esp. pág. 301.

509 ,,*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich*." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 262). La traducción de Gaos es como sigue: "La cercanía más cercana del 'ser relativamente a la muerte' en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real" (ed. esp. pág. 301).

510 ,,Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ‚Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu... jedes Existierens." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 262; ed. esp. pág. 301).

511 ,,Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 262; ed. esp. pág. 301).

¿Pero cómo desemboza el "*correr al encuentro*" semejante *posibilidad*? La patentiza ante el Dasein como su más *peculiar* (eigenste), *irreferente* (unbezügliche), e *irrebasable* (unüberholbare) *posibilidad*, y es por esto que en ella se abre plenamente el ámbito de un "*poder ser*" *propio*. Es la más *peculiar* posibilidad –y abre por ello el más propio "poder ser"– puesto que en ella le va absolutamente el "ser" al Dasein. Es *irreferente* porque el "correr a su encuentro" hace comprender al Dasein que únicamente desde sí mismo, singularizado absolutamente, ha de tomar sobre sí el "*poder ser*" en que le va su peculiar "ser"; y es, además, *irrebasable*, porque al revelarse como posibilidad *extrema* del Dasein, abre ante la Existencia la posibilidad de renunciar a sí misma sin aferrarse a cualquiera otra posibilidad fáctica alcanzada o por alcanzar.

Pero esta *posibilidad* caracterizada como la más peculiar, irreferente e irrebasable, se desemboza al par como *cierta* (gewisse). "La forma de *ser* cierta de ella se determina a partir de su correspondiente *verdad* ('estado de abierto')"[512]. Pero la *certeza* de esta posibilidad (la posibilidad cierta de la muerte), determinada por su *verdad*, sólo es posible abrirla al Dasein porque corriendo al encuentro en ella hace posible para sí esta *posibilidad* como su más propio "*poder ser*". Por ello el "*estado de abierto*" de esta *posibilidad* –valga decir: la *verdad* y, por ende, la *certeza*– se funda en su posibilitación "corriendo al encuentro" en ella misma. De aquí que, por principio, esté negado alcanzar la *certeza* de la muerte –y, por ende, su *verdad*– mediante el cálculo de datos o hechos acerca de los casos de defunción que hacen frente como algo "ante los ojos". En forma alguna su *verdad* o *certeza* es equiparable con la "verdad" o "certeza" de cualquier ente "ante los ojos" o "a la mano"; ni el mantenerse en su *certeza* o *verdad* se puede lograr como si ello implicara el apoyarse en una "verdad ante los ojos". Ahora bien, si el *ser cierto* del "ser relativamente a la muerte" no tiene el carácter del "*ser cierto*" relativamente a algo "ante los ojos", no quiere ello decir que sea de un grado inferior a este último. Quiere decir, antes bien, "que en general no pertenece al orden gradual de las evidencias acerca de lo 'ante los ojos' "[513]. Su *apodicticidad* –en cuanto puede hablarse de ella– es de un orden radicalmente diverso.

En efecto: el "tener por verdadera" (Für-wahr-halten) la muerte –la certidumbre de que ella *es* sólo en cada caso la peculiar, irreferente e irrebasable *posibilidad* en cuanto *propio* "*poder ser*"– es de otra índole, y sobre todo más *original* y *originaria*, que toda "certeza" referente a cualquier ente que haga frente o a la de cualquier objeto formal. Pues ella es *cierta*

---

512 ,,Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiβ*. Die Weise, ihrer gewiβ *zu sein*, bestimmt sich aus der ihr entsprechenden Wahrheit (Erschlossenheit)." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 264; ed. esp. pág. 303).

513 ,,Es gehört überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 265; ed. esp. pág. 304).

del "ser en el mundo"[514], vale decir: es absolutamente *cierta* de su total y peculiar "ser" en su irrebasable totalidad. De este hecho se desprende no sólo el carácter absolutamente *original* de semejante certidumbre, sino también que "la evidencia de un directo darse las vivencias, el Yo y la conciencia, deben quedar necesariamente por debajo de la certidumbre encerrada en el 'correr al encuentro' "[515]. Ello no porque la correspondiente forma de aprehender aquéllas no sea rigurosa, sino porque, fundamentalmente, en ellas no se posibilita lo que en ésta: que se me patentice el Dasein, que *soy* yo mismo, en mi total "poder ser en el mundo". Ahora bien: esto sólo es posible en tanto que soy aquel "*poder ser*" corriendo resueltamente al encuentro en la más peculiar, irreferente e irrebasable *posibilidad* de mi Existencia en cuanto "*ser relativamente a mi muerte*".

Pero la *posibilidad* abierta por el "correr al encuentro", a pesar de toda su absoluta *certidumbre*, es radicalmente *indeterminada* (unbestimmte). Imposible es determinar en ella, en cuanto *posibilidad pura*, absolutamente nada. Si ha de permanecer como auténtica y radical *posibilidad* –sin admitir incluso un cálculo acerca de cuándo y cómo puede acontecer– rehusa por este mismo hecho la más leve aproximación a ser "*determinada*". Por ello, "corriendo al encuentro" de la indeterminada, indeterminable, pero cierta muerte, que se abre como *posibilidad extrema* frente al Dasein, antes que a los comunes peligros y condiciones adversas que circundan la vida (enfermedades, accidentes, etc.), la Existencia se halla expuesta a una constante pero indefinida "amenaza" (Bedrohung) que brota del "ser" mismo del Dasein. El "ser relativo a la muerte", *abierto a su propio fin como posibilidad*, se mantiene constantemente pendiente de esta amenaza de autoaniquilación. En lugar de apartarse de ella (lo que ocurre en la Existencia *impropia* bajo el recurso del olvido, el alejamiento o la desfiguración de la *posibilidad*, "determinándola" incluso en base de un benévolo "calcular" probabilidades), el "correr al encuentro" fomenta la *indeterminación* de la absoluta certidumbre de este posible y constante "*no ser*". El temple que abre semejante situación –"capaz de mantener patente la amenaza que para el 'ser' más peculiar y singularizado del Dasein asciende de éste mismo"– es la *angustia*[516]. Sin que haya posibilidad de determinar –"aquí" y "ahora"– aquello que amenaza, emergiendo desde una total y absoluta ubicuidad, aquello "*ante que*" se angustia la Existencia se patentiza con el carácter del "no es nada y en ninguna parte". En la *angustia*, singularizado el Dasein, y ante la Nada que representa la posible imposibilidad de su Existencia, se abre la comprensión

---

514 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 53, pág. 265; ed. esp. pág. 304.

515 ,,Daher muβ die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewuβtseins notwendig hinter der Gewiβheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt." (*S. u. Z.*, Nº 53; pág. 265; ed. esp. pág. 304).

516 ,,Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst." (*S. u. Z.*, Nº 53, págs. 265, 266; ed. esp. pág. 305. Cfr. también *Op. cit.*, Nº 40, pág. 184 y sgs.; ed. esp. pág. 212 y sgs.).

para su *total* y *propio* "*poder ser*". En él resplandece ahora –al patentizarse la Nada– la comprensión de su radical *finitud*. Pues en su *ser libre* para abrazar y asumir su propia muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable y cierta de su existir, el "*poder ser*" *propio* se le revela al Dasein como una fáctica y libre posibilidad de *no-ser*. *La finitud es la contrafaz patentizada de la Nada que circunda al* "*poder ser*".

Ahora bien: al elegir libremente su *propio* "poder ser", corriendo al encuentro de la muerte como su más peculiar, irreferente e irrebasable *posibilidad*, el Dasein queda radicalmente "singularizado" en su existir. Mas, por obra de esta "singularización", al par se le revela que, en tanto a su "ser" le va su más *propio* "poder ser", fracasa todo "ser cabe" aquello de que se cura y todo "ser con" otros. "El Dasein sólo puede ser *propiamente él mismo* cuando se pone en posibilidad de serlo desde sí mismo"[517]. En tanto que su "poder ser" se proyecta desde su Existencia singularizada –por obra de un *comprender* emplazado en el intransferible "*por mor*" de su irreferente posibilidad– el Dasein debe renunciar a pro-yectar su Existencia desde el "*mundo*": la posibilidad que brindaba el trato con los entes mundanos para emplazar el *comprender* queda condenada al fracaso y debe ser abandonada. Pero este "fracaso" (Versagen) del "ser cabe" y del "ser con", así como el correspondiente "curarse de" y "procurar por", no significa que ellos queden desvinculados del "ser en el mundo" que sigue siendo el Dasein a pesar de existir ahora *propiamente*[518]. En cuanto aquellos modos son estructuras esenciales de la constitución del Dasein, son también inherentes a la condición de la posibilidad de la Existencia en general. Sólo que, en cuanto *modos* del "ser en el mundo", ellos quedan radicalmente "modificados" en el ámbito general de la Existencia *propia*. En lugar de pro-yectarse desde las posibilidades que ofrece el "*Uno*", su lugar de origen (la Existencia *propia*) impone en ellos peculiares características existenciarias que se reflejan, por modo eminente, en las modificaciones que experimenta el correspondiente "*ver*" que en cada caso los acompaña[519]. En cuanto forma de ellos

---

[517] ,,Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 263; ed. esp. pág. 302).

[518] Para la cabal inteligencia de esta cuestión –por hallarse íntimamente conectada con el problema del solipsismo existenciario– remitimos al lector al § 23 de nuestra investigación.

[519] Cfr. el capítulo IV, § 13-A, de esta investigación. Allí se han descrito algunos de los llamados modos "positivos" –por oposición a los "deficientes"– del "*procurar por*" (fürsorgen). Se ve ahora justamente que en ellos se trata de modos fundados en una Existencia de modalidad *propia*. En la misma forma cabría realizar una tarea semejante en relación con el "curarse de" (besorgen). Un intento descriptivo de tal naturaleza –apuntando primordialmente a los aspectos cognoscitivos fundados en el "curarse de"– ha sido verificado en el capítulo V, § 21, de esta investigación.

Para evitar equívocos, advirtamos sin embargo lo siguiente: los caracteres existenciarios de las modalidades del "procurar por" y del "curarse de" que allí fueron descritos, si bien corresponden a una modalidad existenciaria *propia*, no brotan ni se enraízan en el "correr al encuentro" de la muerte como posibilidad. La descripción de este último caso es justamente la que se intentará a continuación. Los rasgos existenciarios de aquéllos hallarán una clara referencia al describirse el "*querer tener conciencia*" como modalidad característica de la *Existencia propia*.

–fundándose en el *comprender* de modalidad *propia*– el Conocer queda también modificado en sus características existenciarias. En lugar de proyectarse y desplegarse desde las posibilidades dispuestas y ofrecidas por el mandato anónimo del "*Uno*" –acusando las características de la *impropiedad*[520]– asume ciertas peculiaridades que reflejan los rasgos de la Existencia *propia* en la dimensión sui géneris de lo cognoscitivo.

En efecto: el Conocer fundado sobre bases semejantes, al "ver a través" de los totales ingredientes constitutivos de la Existencia, no sólo es *finito* en sus alcances, sino que, al par, alcanza a evidenciarse su propia *finitud*. Contrariamente a lo que acontece en el caso del Conocer *impropio*, el Conocer característico de esta modalidad existenciaria, acogiendo en sí mismo la extraña y peculiar evidencia que patentiza el "correr al encuentro", se recoge sobre su propia trascendencia finita y se ensimisma en ella. Si el Conocer *impropio* pudo ser descrito como un proceso en el cual, careciendo de "base", aquél sin embargo se *exalta* constantemente a sí mismo en su propio derrumbarse (fingiendo siempre encontrar "la verdad" en el torbellino de las opiniones y de la avidez de novedades), el Conocer *propio*, por el contrario, muestra una tensa serenidad en su impotente mantenerse impedido y rechazado por lo incomprendido e incomprensible de una *evidencia* radicalmente inexpresable en razón de su absoluta singularidad[521]. Consciente de su *finitud*, una sobria prudencia pro-yecta y dirige su "vista". Sin poder avistar "nada" más allá de su propia *evidencia*, absolutamente cierto de ella, y transido de angustia, parece no "avanzar" y estar "inmóvil". Sin embargo, sumido en la tensa "quietud" de la *angustia*, no se da tregua o descanso en su constante pugnar con lo incomprensible que lo rechaza y anonada. Cuando pretende desplegarse y "avanzar" –teorizar, determinar "lo visto"– en íntimo contacto con la Nada, y a ella referido en su absoluta singularización, resulta por ello tenebroso. La tenebrosidad del Conocer *propio* no debe, sin embargo, ser confundida con una "oscuridad en las ideas"[522]. Si esto es un defecto, aquella "tenebrosidad" no es más que el testimonio de su asumida finitud.

---

520 Rogamos al lector confrontar detalladamente la descripción efectuada del Conocer *impropio* en el capítulo V, § 21, de esta investigación. En tal forma dispondrá de una serie de rasgos que le permitirán comparar provechosamente las peculiaridades de aquel Conocimiento con las que, en forma por demás resumida, se expondrán ahora en relación con esta otra modalidad cognoscitiva.

521 Cabría hacer un fecundo estudio del problema que esto plantea tratando de comparar la "evidencia" del *cogito* cartesiano y la que aquí se preconiza. ¿Por qué razón aquélla, siendo también absolutamente "singular", resulta sin embargo "ex-presable" y brinda por ende la posibilidad de ser tomada como base "intersubjetiva" de fundamentación? ¿Por qué razón es imposible, por principio, realizar un intento semejante en relación con la evidencia abierta en el "correr al encuentro". He aquí un tema que merece una honda reflexión. Su esclarecimiento –como es posible sospecharlo– debe surgir desde las bases mismas de la analítica existenciaria. A tal respecto cabe preguntarse qué significado guardan en relación con este problema los caracteres de la Existencia en tanto que determinada por las notas de "*ser en cada caso mía*" (Jemeinigkeit) y de "*irle el* '*ser*' en su '*ser*' ".

522 Ni, al contrario, la falsa "luminosidad" de lo conocido como "comprensible de suyo", con la "claridad".

§ 26-B El Conocimiento Fundado en la Voz de la Conciencia

Pero la descrita modalidad de un Conocimiento *propio* –enraizada como se halla en la posibilidad de un "poder ser total" abierto por el "correr al encuentro" de la muerte– está sujeta a las mismas condiciones que exhibe este último. Y lo cierto es que, si bien el "ser relativamente a la muerte" resulta perfectamente comprensible como *posibilidad ontológica* de un "poder ser total" *propio*, *ónticamente* considerado no es fácil aportar un testimonio que acredite la posibilidad de su realización existencial. El "ser relativamente a la muerte" –existenciariamente posible– podría ser considerado existencialmente "una exigencia fantástica"[523], y, por ende, el Conocimiento sobre él basado pudiera ser visto también en forma semejante. Por ello, si queremos que la posibilidad de un "poder ser total" exhiba su correspondiente "poder ser" *óntico*, y, en consecuencia, que la modalidad de un Conocimiento *propio* no quede flotando en el vacío como una mera invención construida para satisfacer un prurito sistemático, es necesario que busquemos un testimonio *óntico* de su realización. Semejante "testimonio" ilustrativo lo hallaremos en la *voz* de la conciencia. Si bien ella es (analizada existenciariamente) no sólo un "conocer", sino al par una compleja estructura existenciaria, justo es sin embargo que nuestra investigación aspire a poner de manifiesto cómo el fenómeno cognoscitivo, enraizándose en aquélla estructura (sostenida a su vez sobre la *cura*), refleja los rasgos de la Existencia *propia* que atestigua el "*tener conciencia*"[524].

Para verificar el análisis existenciario de la conciencia puede partirse de un hecho tan común como indudable. Debido a semejante característica la existencia misma de aquel hecho resulta indiferente y "neutral" para una descripción desprejuiciada del fenómeno. En

---

[523] ,,Eine phantastische Zumutung." (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 53, pág. 266; ed. esp. pág. 306). Semejante cuestión no puede ser tomada como prueba para argumentar en contra de la existencia del "ser relativamente a la muerte". Tampoco es, ni mucho menos, un "defecto" de los análisis efectuados. Al contrario, si se entiende a fondo, ella es una consecuencia absolutamente necesaria de la estructura misma del fenómeno. El testimonio *óntico* –la "experiencia" de la muerte– es imposible de alcanzar. Por ello dice Heidegger: "La razón de la imposibilidad de experimentar ónticamente al Dasein como Todo entitativo, y por consiguiente de caracterizarlo ontológicamente en su ser total, no reside en ninguna imperfección de la *facultad de conocer*. El obstáculo se alza por parte del 'ser' mismo de este ente." (*S. u. Z.*, Nº 46, pág. 236; ed. esp. pág. 271). (Nuestra traducción es ligeramente distinta de la que aporta Gaos acerca del texto citado).

[524] Quede claro lo siguiente: nuestra intención no es resolver ni subsumir el fenómeno de la conciencia en un acto cognoscitivo. Semejante cuestión acercaría peligrosamente nuestro intento a un "intelectualismo" moral. Para desvirtuar cualquier rastro que de esto pueda aún quedar, baste añadir que el *Conocer* –tal como se concibe en nuestra investigación– es todo menos un acto "intelectual". Dicho estrictamente: *el Conocimiento es un modo* de "*ser en el mundo*". Como modalidad fundada del "ser en el mundo" –que también el fenómeno del "*tener conciencia*" lo es–, y en tanto que enraizado en la *cura* –en la cual también se sostiene el "tener conciencia"–, el Conocimiento acompaña ineluctablemente a semejante fenómeno. Nuestro intento pretende justamente destacar semejante conexión, evidenciando además cómo las estructuras del "tener conciencia" –especialmente el "estado de resuelto" (Entschlossenheit)– al ser modos fundados del "estado de abierto" del Dasein, implican una paralela modalidad cognoscitiva, vale decir, la del Conocimiento *propio*. En él –tal como se mostrará en lo que sigue– el Dasein asume una determinada actitud con respecto a los entes intramundanos y a sí mismo.

En referencia a la conexión entre la conciencia y el "estado de abierto" (Erschlossenheit), cfr. *S. u. Z.*, Nº 54, pág. 269; ed. esp. pág. 309; y Nº 55, pág. 270 y sgs.; ed. esp. pág. 310 y sgs.

efecto: es cuestión fácil de comprobar y reiterar que la conciencia, en tanto que aparece como propiedad de este ente que somos nosotros mismos, da a comprender algo a alguien, vale decir: *abre*. "La conciencia abre y por tanto pertenece al círculo de fenómenos existenciarios que constituyen al '*ser* del '*Da*' ('*ahí*') como 'estado de abierto' "[525]. Mediante el "estado de abierto" el Dasein *abre* sus posibilidades de ser: *es* sus posibilidades como "*poder ser*".

Ahora bien: la forma cotidiana de estar siendo el Dasein su "poder ser" es –en cuanto yecto y caído en el mundo público y anónimo donde impera el "Uno"– el poder ser "uno mismo", "uno de tantos", entregado a las posibilidades abiertas por el público estado de interpretado que diseña la existencia anónima absorbida en el "*mundo*". Oyendo los ofrecimientos del "Uno", atenido a sus posibilidades y perdiéndose en las habladurías, el Dasein deja de oír (por oír al "*uno mismo*") el peculiar "*sí mismo*"[526]. La conciencia aparece como aquella interrupción –o, más bien, "irrupción"– mediante la cual el Dasein es llamado a ser "*sí mismo*". Por hallarse "perdido" en el "Uno", el "poder ser" debe ensayar un retroceso desde aquel estado de perdido en el "Uno" hacia el "sí mismo". Mas, para verificar ese "retroceso", como el Dasein se encuentra "perdido", tiene antes que "*hallarse*". Para que el Dasein pueda "hallarse" tiene que mostrársele o atestiguársele la posibilidad de ser "sí mismo": ha menester de la atestiguación de un "poder ser sí mismo" que, en cuanto posibilidad, él *es* en cada caso ya. Tal atestiguación es la que verifica la *voz* de la conciencia. Ella es la que, interrumpiendo la constante llamada que parte del "Uno", y que incita al Dasein a ser "uno de tantos" (trazándole normas, programas, máximas y mandamientos a su existencia), lo llama, vocándolo a ser "sí mismo" mediante la patentización de la posibilidad de serlo en cuanto "poder ser". La forma de realizarse semejante modificación existencial –el paso del "uno mismo" al "sí mismo"– se lleva a cabo en la forma de oír la invocación de la conciencia y significa (existenciariamente hablando) la *elección* de una posibilidad: *el Dasein elige su* "*poder ser*". "En el hacer la elección –dice Heidegger– se *hace posible* al Dasein por vez primera su 'poder ser' propio"[527]. Debido a esta circunstancia, la conciencia debe tenerse como testimonio indubitable de un "poder ser" *propio*. Abierto a una con esta posibilidad, el Conocimiento fundado en el testimonio de la conciencia asume también una textura sui géneris: se revela como un Conocer *propio*. Las características de semejante modalidad cognoscitiva habrán de precisarse a su debido tiempo.

---

525 ,,Das Gewissen erschließt und gehört deshalb in den Umkreis der existenzialen Phänomene, die das *Sein des Da* als Erschlossenheit konstituieren." (*S. u. Z.*, Nº 55, pág. 270; ed. esp. pág. 310).

526 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 55, pág. 271; ed. esp. pág. 311.

527 ,,Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen." (*S. u. Z.*, Nº 54, pág. 268; ed. esp. pág. 308).

Ahora bien: ¿qué es lo abierto por la *voz* de la conciencia en esa posibilidad diseñada de ser "sí mismo"? Tal como se ha dicho, la *voz* de la conciencia voca al Dasein, perdido en el "Uno", a ser "sí mismo". Sumido en la *impropiedad*, embargadas y enajenadas sus posibilidades por los cánones del "Uno", el Dasein huye de "sí mismo" ateniéndose a las posibilidades ofrecidas por la existencia anónima. Existiendo como "uno de tantos", se refugia en la presunta y cómoda "libertad" de existir que proporciona el conducirse como "todo el mundo". Aquello de que "huye" es de "la inhospitalidad que define en el fondo al singularizado 'ser en el mundo' "[528]. Ahora bien: la *voz* de la conciencia es justamente aquel llamado que interrumpe la existencia del Dasein vocándolo a su "poder ser" "sí mismo", valga decir, colocándolo ante la posibilidad de un existir singularizado en el cual se le revela la radical inhospitalidad a la que se halla expuesta la Existencia al hacérsele patente *la nada del mundo*. Transido de angustia ante ella, el Dasein se angustia en la *angustia* por su más propio "poder ser"[529]. "La vocación que emerge angustiada a través de la *angustia* (patentizando la inhospitalidad del singularizado 'ser en el mundo') hace posible por primera vez al Dasein el pro-yectarse a sí mismo sobre su más propio 'poder ser' "[530]. Ahora bien: el "poder ser" que así *abre* la vocación no es, ni mucho menos, un "poder ser" *ideal* o *universal*. Antes bien: aquello que *abre* es el "poder ser" en cuanto "poder ser" singularizado del Dasein del caso[531].

¿Pero qué da a comprender la vocación de la conciencia invocando al Dasein a su más propio y singularizado "poder ser"? Aquello que la vocación da a comprender –y de lo cual se tiene claro y unánime testimonio en toda experiencia donde se patentice la conciencia– es la revelación del Dasein como *deudor* (Schuldig). La conciencia, mediante su llamado, patentiza al "ser" del Dasein como *deudor*. ¿Pero qué clase de *deuda* es esa que pone de manifiesto la conciencia? ¿*Deudor* de qué y por qué es el "ser" del Dasein?

Fácil es sospechar (si de lo que se trata es de precisar *ontológicamente* este "ser" del Dasein patentizado ahora con la nota de *deudor*) que en la exégesis existenciaria de semejante fenómeno debe descartarse el significado de la idea de "deuda" que entra en el "*tener una deuda con*" o en el "*ser deudor de alguien*" por "*tener la culpa de*". Pues si bien es cierto que semejantes significaciones apuntan a posibles determinaciones existenciales del Dasein –y son extraídas en relación con "aquello de que cabe curarse"– la dirección de la

---

528 ,,Diese Flucht wurde gekennzeichnet als Flucht vor der Unheimlichkeit, die das vereinzelte In-der-Welt-sein im Grunde bestimmt." (*S. u. Z.*, Nº 57, pág. 276; ed. esp. pág. 317).

529 ,,Die Unheimlichkeit enthüllt sich eigentlich in der Grundbefindlichkeit der Angst und stellt als die elementarste Erschlossenheit des geworfenen Daseins dessen In-der-Welt-sein vor das Nichts der Welt, vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen." (*S. u. Z.*, Nº 57, pág. 276; ed. esp. pág. 317).

530 Hemos aprovechado la libertad de esta versión para introducir un paréntesis explicativo que, a nuestro juicio, esclarece el sentido del texto. En el original reza: ,,Der durch die Angst gestimmte Ruf ermöglicht dem Dasein allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen." (*S. u. Z.*, Nº 57, pág. 277; ed. esp. pág. 318).

531 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 58, pág. 280; ed. esp. pág. 322. Allí dice Heidegger: ,,Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen: er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins".

exégesis *ontológica* de la *deuda* (como determinación del "ser" del Dasein) debe tratar de precisar a ésta en tanto que funciona como *condición de posibilidad* de todo contraer "deudas" en sentido *existencial*. Es decir: como aquello que posibilita al Dasein "curarse de algo" con respecto a lo cual pueda ser fácticamente "deudor". En efecto, sólo por ser ontológicamente caracterizado como *deudor* el "ser" del Dasein, es posible que surja la posibilidad de determinar un conducirse existencial suyo como "deudoso", "culpable", etc.

Ahora bien, si el fin es justamente acotar el sentido ontológico del "ser" del Dasein como *deudor*, para lograrlo es preciso buscar la orientación del análisis no a partir de "aquello de que se cura" –y de cuya deficiencia, falta o incumplimiento pueda surgir una "deuda" fáctica– sino tratando de acotar el "ser" del Dasein mismo en cuanto *deudor*. Si así se procede (formalizando ontológico-existenciariamente la idea de la *deuda*), cuestión es de comprobar que el "*ser deudor*" patentiza la nota de una *negatividad* y, a la vez, de un "*ser culpable de*".

Pero como aquella *negatividad* no puede ni debe ser confundida con una "*deficiencia*" de algo "ante los ojos"[532], ni asimismo el "*ser culpable de*" con un simple "*tener la culpa*" por causa de cualquier incumplimiento fáctico, surge entonces la cuestión de caracterizar existenciariamente el carácter de esa *negatividad* que parece aquejar al "ser" del Dasein en cuanto "*ser deudor*". En tal sentido, como a la idea de *deudor* es inherente (en la expresión ya caracterizada de "ser culpable de") la significación de "*ser el fundamento de*"[533], justo es que, conjugando ambos matices significativos, la idea existenciaria formal de "*ser deudor*" pueda definirse así: ser el fundamento de un "ser" determinado por un "*no*", es decir: "*ser el fundamento*" *de un* "*no ser*"[534].

Pues bien: ¿en qué sentido puede determinarse la *negatividad* de la Existencia, que atestigua el "*no*" inherente al "*ser deudor*"? ¿Cabe encontrar en la Existencia –en el "ser" mismo del Dasein– una realidad existenciaria en la cual se revele que su "ser" es el fundamento de un "ser" determinado por un "*no*", es decir, *fundamento* de un "*no ser*" (Nichtigkeit)? Efectivamente: tal lo atestigua y manifiesta la estructura misma de la *cura* en cuanto "ser" del Dasein.

La *cura* –como se puso de manifiesto– es una estructura unitaria constituida por tres ingredientes fundamentales: la facticidad (estado de yecto), la pro-yección y la caída. Ahora

---

532 "En este sentido –dice Heidegger– no puede esencialmente faltar nada en la Existencia, no porque ésta sea perfecta, sino porque el carácter de su 'ser' resulta distinto a todo Ser 'ante los ojos'." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 283; ed. esp. pág. 325).

533 Para comprender este importante matiz del pensamiento heideggeriano debe tenerse en cuenta que el término ,,*Schuld*", en alemán, significa, a la vez, "*deuda*", "*culpa*" y "*causa*" (Ursache). En esta forma se aclara la razón por la cual el "*ser deudor*" –valga decir, el "*ser culpable*"– es tomado como "*ser fundamento de*" (*causa*). Cfr. *S. u. Z.*, Nº 58, pág. 283; ed. esp. pág. 325).

534 ,,Die formal existenziale Idee des ‚Schuldig' bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein –*d. h. Grundsein einer Nichtigkeit*." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 283; ed. esp. pág. 325).

bien, siendo "yecto", *no es* el Dasein quien se ha puesto por obra de sí mismo en su *Da* ("ahí"), sino que es ya arrojado y yecto en él. Mientras el Dasein "es" tiene que ser constantemente (y no por obra suya) su *Da* ("ahí"), en cuanto yecto, sin poder retroceder más allá de ese estado y sin poder evitar el facto de que es y ha de ser. "Aunque él mismo *no* ha puesto el fundamento, descansa sobre su peso, que el estado de ánimo (die Stimmung) le hace patente como una carga"[535]. Pero siendo "yecto", además, el Dasein existe de tal manera que se comprende desde *posibilidades*, y, comprendiéndose en esta forma, es el ente "yecto" que es. El Dasein es –como ya sabemos– un yecto "poder ser". Ahora bien, en cuanto "*poder ser yecto*", el Dasein acredita *triplemente* el carácter de "*no ser*" con que se halla afectado en su propio "ser".

En efecto: al igual que con respecto a su "estado de yecto", tampoco el Dasein ha elegido por sí mismo la estructura de la *pro-yección* que es inherente a su constitución de ser. Si el "poder ser" significa "elección", no es el Dasein quien ha elegido esa peculiar estructura pro-yectiva existenciaria para su propio "ser". El factum mismo de existir *no* lo puede elegir el Dasein. Pero, en segundo lugar, sólo porque "es y ha de ser", el Dasein pro-yecta sus posibilidades de ser. El "estado de yecto" es, por así decirlo, el fundamento del "poder ser"[536]. Mas el Dasein *no* se ha dado tampoco a sí mismo semejante *fundamento*. Por ello, "*ser fundamento*" quiere decir, según esto, *no* ser dueño *nunca* y *desde* el *fundamento*, del más peculiar "ser"[537]. Y, por último, la *pro-yección* no es sólo determinada, en cuanto yecta, por el "*no ser*" de su fundamento, sino que en cuanto *pro-yección* es ella misma "*no ser*"[538]. En efecto: al Dasein es inherente el "ser libre" con respecto a sus posibilidades. Elegir una de ellas, sin embargo, significa radicalmente *no haber* elegido y *no poder* elegir ya otra.

Por lo apuntado se nota claramente que tanto la estructura del "*estado de yecto*" (Geworfenheit), como la de la *pro-yección* (Entwurf), descansan esencialmente sobre la base de un "*no ser*". Tal fundamento es el que hace también posible el correlativo "*no ser*" que revela la "*im*-propiedad" (no-ser-propio), bajo la cual existe el Dasein en forma regular y cotidiana. "*La cura misma* –dice categóricamente Heidegger– *está transida de* '*no ser*' *de un cabo a otro en su misma esencia*"[539]. Se revela así que la *cura*, en cuanto "ser" del Dasein,

---

535 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 58, pág. 284; ed. esp. pág. 326. Ello corresponde exactamente a lo que se puso de relieve en relación al *encontrarse*. (Cfr. capítulo V, § 17, de nuestra investigación). "El ente del carácter del Dasein –dice Heidegger– es su *Da* ('ahí') en el modo consistente en que, expresamente o no, 'se encuentra' en su 'estado de yecto'." (*S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 157).

536 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 58, págs. 284 y 285; ed. esp. págs. 326 y 327.

537 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 58, pág. 284; ed. esp. pág. 327.

538 ,,Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf* selbst wesenhaft *nichtig*." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 285; ed. esp. pág. 327).

539 ,,*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 285; ed. esp. pág. 328).

es el "*ser fundamento*" de un "*no ser*", afectado él mismo por éste[540]. Semejante determinación –que es idéntica a la que define la idea del "*ser deudor*" en su significación existenciaria formal– señala justamente aquello que da a comprender la vocación de la conciencia cuando invoca al Dasein a su más propio y singularizado "poder ser".

¿Pero qué es, en el fondo, lo que da a comprender la conciencia? Se ha dicho que el "*ser deudor*". Pero "*ser deudor*" significa "*ser el fundamento de un no-ser*". La conciencia, en su llamado, pone al Dasein ante el desenmascarado "*no ser*" inherente a la posibilidad de su más *propio* "*poder ser*". En la inhospitalidad se desemboza ante el Dasein esta radical posibilidad de "*no ser*" –la absoluta *finitud*– inherente a su Existencia. Oír la invocación de la conciencia significa entonces lo mismo que un *comprenderse* en esta posibilidad ofrecida por el más propio "poder ser", valga decir, como "ser deudor", o, lo que es lo mismo, en la posibilidad de un existir afectado por la radical finitud de un "*no ser*". "Comprendiendo la vocación, el Dasein *oye a su más peculiar posibilidad de Existencia*. Se ha elegido a sí mismo"[541]. Por ello, el comprender la vocación significa un elegir –no elegir la conciencia puesto que, en cuanto tal, la conciencia no puede ser elegida– sino un elegir el "*tener conciencia*" (das Gewissen-haben), bajo la forma del "*ser libre para*" (escoger y aceptar) la posibilidad ofrecida por el más *propio* "*poder ser*". "Querer tener conciencia" (Gewissen-haben-wollen) significa, por tanto, oír y comprender la invocación que, desde el fondo de su "ser", coloca ante el Dasein la posibilidad de asumir su Existencia en cuanto *deudor*, valga decir, como una Existencia afectada por una radical e insuperable *finitud*. Elegir, aceptar y asumir libremente semejante posibilidad –cerrada para la Existencia perdida en el imperio del "*Uno*" y pro-yectada siempre bajo la tranquilizadora perspectiva del conducirse anónimo del "uno mismo" como "uno de tantos"– significa existir singularizadamente en el más peculiar y propio "poder ser" como "sí mismo". "Comprendiendo la vocación deja el Dasein que el más peculiar 'sí mismo', partiendo de su elegido 'poder ser', *obre sobre sí*. Sólo así puede el Dasein *ser* responsable"[542]. La conciencia se revela entonces como una *atestiguación* (Bezeugung), inherente al "ser" del Dasein, en la cual éste se voca a sí mismo a su más propia posibilidad de ser "sí mismo".

Ahora bien: ¿qué estructura existenciaria corresponde a este "dejar obrar sobre sí" al más peculiar "sí mismo" mediante el cual se ha descrito fenoménicamente al "*poder ser*

---

[540] ,,Die Sorge –das Sein des Daseins– besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 285; ed. esp. pág. 328).

[541] ,,Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 287; ed. esp. pág. 330).

[542] ,,Rufverstehend läβt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*. Nur so kann es verantwortlich *sein*." (*S. u. Z.*, Nº 58, pág. 288; ed. esp. pág. 331).

propio" del Dasein? ¿Qué formas asumen las estructuras existenciarias básicas en la modalidad de la Existencia *propia*?

El "querer tener conciencia", en cuanto *comprenderse* en la posibilidad ofrecida por el más propio "poder ser", es un modo del "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) del Dasein. Semejante "*estado de abierto*" se halla constituido, esencialmente, por el *comprender*, el *encontrarse* y el *habla*.

Comprender significa –existenciariamente entendido– pro-yectarse sobre la *posibilidad* fáctica del caso. La *posibilidad* ofrecida en este caso por el más propio "poder ser" es la del *ser deudor*. ¿Cuál es el *encontrarse* que corresponde a semejante *comprender*? El comprender la vocación –como sabemos– *abre* al Dasein en la inhospitalidad de su plena y absoluta singularización. La inhospitalidad codescubierta en el *comprender* es coabierta por el correspondiente *encontrarse* de la *angustia*. A la vez, colocado ante el constante "*ser deudor*" y alejado en cuanto "*sí mismo*" de las habladurías del "*Uno*", el *habla* de la conciencia es todo menos un parlotear o expresarse a través de fonemas. El *vocar* de la conciencia voca silenciosamente. Según esto, el modo del *habla* articuladora, inherente al "*querer tener conciencia*", es la *silenciosidad* (Verschwiegenheit). Silenciosamente el Dasein se da a comprender su más peculiar "poder ser".

Así, pues, el "*estado de abierto*" del Dasein, implícito en el "*querer tener conciencia*", resulta constituido por el *encontrarse* de la angustia, el *comprender* en cuanto pro-yectarse sobre el más peculiar "ser deudor", y el *habla* como silenciosidad. Ahora bien: ese descrito "*estado de abierto*" *propio* –el silencioso pro-yectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar "ser deudor"– lo llama Heidegger "*estado de resuelto*"[543]. El "*estado de resuelto*" (Entschlossenheit) constituye la estructura existenciaria fundamental que define al "*tener conciencia*" en cuanto "*estado de abierto*" del Dasein.

Mas, puesta de relieve semejante estructura, debemos puntualizar algo que resulta de todo punto fundamental para los fines de nuestra investigación[544]. En efecto: el "*estado*

---

[543] ,,Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit –*das verschwiegene*, *angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein*– nennen wir die *Entschlossenheit*." (*S. u. Z.*, Nº 60, págs. 296, 297; ed. esp. pág. 341).

[544] Aún a costa de pecar en demasía por la insistencia, quisiéramos subrayar que las siguientes reflexiones revisten una importancia decisiva para la cabal inteligencia de nuestras intenciones. De su comprensión depende que se entiendan o no las razones por las cuales la investigación se ha visto en la necesidad de bordear tan demoradamente la exégesis de la *conciencia* efectuada por Heidegger. Si no se entendiera la conexión que existe entre el "*estado de resuelto*" y el *Conocer* –la cual no es puesta de relieve expresamente por Heidegger– sólo cabría entender todo nuestro intento como una larga, formal y fastidiosa repetición del pensamiento heideggeriano. Sin pretender reivindicar para nosotros el menor asomo de "originalidad" –lo cual, a todas luces, resultaría necio en una obra estrictamente exegética– quisiéramos, no obstante, evitar aquella falsa impresión. Por ello insistimos en este aspecto, remitiendo al lector al capítulo V de esta investigación, donde quedaron expresamente esclarecidas las bases que ahora nos sirven como fundamento de la interpretación que ensayaremos. Por lo demás, la conexión entre la *conciencia* y el *Conocimiento* –que ahora será temáticamente abordada– había sido ya señalada en la observación Nº 524 de este mismo parágrafo.

de resuelto", en cuanto es un modo *propio* del "*estado de abierto*" (y por ser éste un ingrediente fundamental de todo proceso cognoscitivo) se encuentra también en íntima e indisoluble conexión con el Conocer en cuanto tal. A pesar de que el "*estado de resuelto*" pueda referirse directa y temáticamente al "tener conciencia", por cuanto este "tener conciencia" se enraíza en el "*estado de abierto*", la conexión entre aquél y los procesos cognoscitivos resulta evidente e indiscutible. Mas ¿en qué forma caracterizar esta conexión entre el "*estado de resuelto*" y el *Conocer* propiamente tal?

El Conocer, según hemos visto, tiene sus raíces existenciarias en el "*estado de abierto*". El "*estado de descubierto*" (Entdecktheit) del "mundo" (incluyendo sus entes intramundanos: "a la mano", "ante los ojos", así como el Mitdasein de los "otros"), mediante el cual ese "mundo" resulta *conocido* para el Dasein, se funda en el previo "*estado de abierto*" de éste. Pero el "*estado de resuelto*", según acabamos de ver, no es otra cosa que un "*estado de abierto*" *propio*, valga decir, un modo de "ser en el mundo" el Dasein, yecto y pro-yectado ahora justo a partir de la posibilidad de ser "sí mismo". Pues bien: precisamente por obra de esta posibilidad, y a una con ella, ese "*estado de abierto*" *propio* –que define el "*estado de resuelto*"– "modifica con igual originalidad el 'estado de descubierto' del 'mundo' fundado en él y el 'estado de abierto' del Mitdasein de los otros"[545]. Mas entiéndase bien: "no es que se vuelva otro el '*contenido*' del 'mundo a la mano', ni que se trueque o cambie el círculo de los otros, y, sin embargo, el comprensor 'ser relativamente a lo a la mano curándose de ello' y el 'ser con los otros procurando por ellos', son ahora determinados a partir del 'poder ser sí mismo' más peculiar de ambos"[546]. Si bien no hay –tal como queda claramente señalado– un cambio o mutación en el "contenido material" del mundo y de sus entes, sin embargo el "curarse de" y el "procurar por" (en cuanto modalidades de un conducirse cognoscitivo-existenciario) experimentan radicales *modificaciones* por obra del

---

[545] ,,Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ‚Welt' und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 297; ed. esp. pág. 342).

La aplicación de los términos ,,*Erschlossenheit*" y ,,*Entdecktheit*" es rigurosamente discernida por Heidegger. El primero de ellos se refiere a entes con estilo de "Dasein". El segundo se aplica a entes "ante los ojos" y "a la mano". Para comprobar esto cfr. *S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100. Asimismo Nº 43, a; pág. 203; ed. esp. pág. 233. En razón de esta circunstancia debemos llamar la atención acerca de lo siguiente: cuando más adelante nos encontremos con la expresión ,,*Erschlossenheit der Welt*" –lo cual, sin duda, puede causar sorpresa– es cuestión de ver que el término *mundo* es usado entonces en un riguroso sentido existenciario. En cambio –como es el caso del texto que hemos citado– cuando "mundo" está usado en acepción categorial (como "Todo" de entes "a la mano" o "ante los ojos"), a él se aplica el término de "*estado de descubierto*". Distinguiendo uno y otro matiz es fácil fijar el significado que le otorga Heidegger al término de *mundo* cada vez que lo emplea. Por lo demás, justo es observar que (como sucede en el presente caso), Heidegger señala estos matices de su pensamiento escribiendo el término entre comillas para llamar la atención.

[546] ,,Die zuhandene ‚Welt' wird nicht ‚inhaltlich' eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt." (*S. u. Z.*, Nº 60, págs. 297, 298; ed. esp. pág. 342).

"*estado de abierto*" *propio* ("*estado de resuelto*") desde el cual ambos se pro-yectan como modos del "ser en el mundo".

Mas ¿cuáles son estas modificaciones? Comencemos por aclarar –anticipándonos a posibles malentendimientos– que el "*estado de resuelto*", a pesar de dejar en franquía la posibilidad de ser "sí mismo", no por ello desliga al Dasein de su mundo, convirtiéndolo en un "Yo" aislado y, por así decirlo, "flotante" en el vacío de una ipseidad sin mundo. Al contrario, siendo el "*estado de resuelto*" una modificación existenciaria del total "ser en el mundo", justo por obra suya –como "*estado de abierto*" *propio*– se le abre el mundo al Dasein en forma eminente como parte integrante de su "ser en el mundo". El "*estado de resuelto*" no significa "perder" el mundo, sino "ganarlo", en el sentido de que, precisamente por obra suya, el Dasein se coloca en situación de ser libre para aceptar y asumir la radical *finitud* que patentiza el "ser en el mundo" en todos sus ingredientes y en su total contorno existenciario. En su "*estado de abierto*" *propio*, abiertos por obra suya los totales ingredientes de su "ser en el mundo" (el *mundo*, el "*ser-en*", y el "*sí mismo*"), el Dasein es capaz de "*ver a través*" de su Existencia y tiene patente ante sí la *finitud* de toda ella. Su *mundo*, como ingrediente constitutivo esencial de su "ser en el mundo", exhibe entonces la misma finitud radical que afecta su "ser" total. Dentro de este *mundo* así *abierto* hacen frente los entes intramundanos del caso ("a la mano", "ante los ojos", o el Mitdasein de los "otros"), ajustados y conformados en la "totalidad de conformidad" previamente abierta desde el "por mor del que" pro-yectado desde el "poder ser" *propio*. No a partir de un "Yo" aislado, sino a partir del *mundo* así *abierto* como ingrediente de su "*ser en el mundo*" –valga decir: desde la *significatividad* así comprendida por obra del "*estado de resuelto*"– se desarrollan las modificaciones existenciarias-cognoscitivas que nos interesan señalar fundamentalmente. Justamente lo que sigue intenta describir en sus detalles y conexiones lo que hemos bosquejado ahora sólo de manera esquemática y formal.

En efecto: el "estado de descubierto" de los entes intramundanos (sea cual fuere la índole específica de ellos) se funda en un previo "*estado de abierto*" del mundo (significatividad). Pero el comprender la significatividad o "estado de abierto" del mundo se funda, a su vez, en el comprender el "*por mor del que*" (Umwillen), pro-yectado en cuanto posibilidad por el "poder ser" del caso. Partiendo del "*por mor del que*" del elegido "*poder ser*" –y al cual, en última instancia, se remonta y refiere la "totalidad de conformidad" en que se insertan los entes intramundanos[547]– se pone el Dasein ("*resuelto*", en este caso) en

[547] Para la cabal inteligencia de estas conexiones es de todo punto necesario tener en mientes los extensos análisis que sobre ellas se desarrollaron en el capítulo III, § 9, § 10 y § 11 de nuestra investigación. Cfr. asimismo *S. u. Z.*, Nº 18; y Nº 60, pág. 297; ed. esp. pág. 342.

situación de ser libre para su *mundo* justamente como *su* mundo. Comprendiendo la significatividad o "estado de abierto" del mundo, el Dasein "deja ser" (poniéndolos en libertad) a los entes que hacen frente y de los cuales se cura. El general "curarse" de ellos –sea un "curarse de" o un "procurar por"– se modaliza a partir de esta previa comprensión del "estado de abierto" del mundo o significanvidad. Los entes que hacen frente, "descubiertos" o "coabiertos" en esas modalidades del general "curarse", exhiben también peculiares características de acuerdo con sus respectivos actos apertores. Veamos ahora –aunque sea sucintamente– estas fundamentales cuestiones de tan grande importancia para una investigación como la nuestra.

La previa comprensión de la significatividad o "estado de abierto" del mundo, que ocurre a partir del peculiar "*por mor del que*" que distingue al "*estado de resuelto*", hace aparecer al *mundo* revestido de una radical *finitud*. Pero esta *finitud* –enraizada en la absoluta singularidad de la Existencia– no significa que el Dasein deje de ser el "ser en el mundo" que es. Al contrario: la Existencia *resuelta* es la que obliga al Dasein a ser lo que es: "*ser en el mundo finito*". Mas justo por obra de esta radical finitud es también la Existencia *resuelta* la que mejor comprende su ser como "*ser con*" –,,*Mitsein*"– dejando en franquía (coabriendo) el *Mitdasein* de los "otros"[548]. Es más: sólo en semejante estadio de la Existencia *resuelta* –por oposición a lo que ocurre en la Existencia *impropia*– el "procurar por" toma al Dasein ajeno como lo que es (como un genuino *Mitdasein*) y no como una simple "cosa" o bien como un indiferente "uno cualquiera", de quien "se cura" sin ningún miramiento ni consideración[549]. Por lo que toca a nuestros primordiales propósitos, ello está señalando que, justo en la manera indicada, el "procurar por" (así como su correlato abierto, o sea el Dasein ajeno) experimentan una muy característica modificación. En lo que sigue trataremos precisamente de esclarecer esta modificación con el fin de hacer notar la distancia que existe entre los rasgos de este conducirse existenciario-cognoscitivo y el característico de la modalidad *impropia*.

En tal sentido debe señalarse que dentro de la Existencia *impropia* –embargada la comprensión del *Mitdasein* ajeno por la común interpretación del "*Uno*" y amalgamada la coexistencia en las relaciones de intereses mundanos actuantes– el procurar por los "otros", que define el "ser uno con otro", trata con el Dasein ajeno cual si fuera "uno cualquiera",

---

548 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 60, pág. 298; ed. esp. pág. 343.

549 De nuevo remitimos al lector a lo ya dicho en el capítulo IV, § 13-A, de esta investigación. Allí encontrará riquísimos matices analíticos y descriptivos con los cuales completar lo que aquí sólo puede ser insinuado so pena de incurrir en una demorada repetición.

"uno más", o simplemente "otro". Si acaso la órbita de intereses mundanos en que está colocado el "otro" (y desde donde es "avistado") no coincide con la "particular", ocurre que ni siquiera "interesa". El "procurar por" pasa de largo frente al "otro" sin el menor asomo de solicitud o cuidado por la ajena Existencia. Sólo en la Existencia *resuelta* –cuando el Dasein ajeno se patentiza como genuino e intransferible *Mitdasein* por obra del clarividente "*ver a través*" de la propia Existencia, que a su vez ilumina comprensivamente al "*ser con*" como esencial constitución del "*ser en el mundo*" del propio Dasein[550]– el "procurar por" alcanza a comprender sus más auténticas y peculiares funciones. Surge así lo que Heidegger designa como "*procurar anticipativo-liberador*"[551]. Semejante modalidad del "procurar por", brotando desde la comprensión de la propia Existencia, es capaz también de coabrir genuinamente la del "otro". El Dasein ajeno se co-abre como auténtico *Mitdasein* y su comprensión –así como la "propia" está liberada de la interpretación alienada del "*Uno*"– es vista y comprendida bajo esta "perspectiva", valga decir: como auténtico "*ser en el mundo finito*", entregado a su responsabilidad. De semejante *co-responsabilidad* se origina el mutuo respeto, la amistad, y, en general, todas la formas de sociabilidad donde el Dasein ajeno no es simplemente "algo ante los ojos" sino justa y precisamente un *Mitdasein*.

En la Existencia *resuelta* el Dasein comprende la finitud radical de su "ser" como *cura*. El "procurar anticipativo-liberador", al hacer correlato suyo la Existencia del Mitdasein ajeno, no es que trate de quitarle la *cura* a los "otros", sino que, anticipándose comprensivamente al "poder ser" ajeno, le hace transparente su propia *cura* transida también de finitud. "Liberar" quiere decir, en tal sentido, volver clarividente al Mitdasein ajeno de su propia *cura*, poniéndolo en situación de ser libre para ella. "El Dasein resuelto –dice Heidegger– puede convertirse en la 'conciencia' de los otros"[552] . Tal aseveración hay que entenderla en el sentido de que el Dasein, mediante su propio "mirar a través" de sí mismo, consciente de su patentizada finitud, otorga al "otro" la patencia de su propio ser: se la devuelve. El Dasein arranca al Mitdasein ajeno de su *caída* en el "*Uno*" y lo coloca ante su *conciencia*: es su "conciencia", pues lo ha llamado a ser "sí mismo" sacándolo de su "estado de perdido". En tal sentido, el "procurar anticipativo-liberador" no le quita al "otro" su *cura* sino, antes bien, se la devuelve patentizada.

---

550 Cfr. el capítulo IV, § 13-B, de esta investigación.

551 ,,Vorspringend-befreiendes Fürsorgen." (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 26, pág. 126; ed. esp. pág. 142).

552 ,,Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen' der Anderen werden." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 298; ed. esp. pág. 343).

Pero otorgar a otros la patencia de su "ser" implica "*ver*" a los "*otros*" no como lo impone el "Uno", sino al igual que "sí mismo". A medida que el Dasein se conoce a sí mismo, y conoce a los "otros", si bien se le hace patente la general finitud del Dasein –que es él y son los "otros"– más y más transparente se le hace el convencimiento de su absoluta y singularizada singularidad. Su finitud es radicalmente singularizada. Pero la singularidad de la finitud no lo condena a la soledad y al solipsismo. Al contrario, partiendo de ella, se abre a los "otros" y es capaz de comprender su *común* destino de seres *singulares*. En semejante situación, en lugar de exhibir el "procurar por" la petulancia de un vacuo querer decir a otros lo que "*deben*" ("deber ser", "deber hacer", etc.), se recoge en sí mismo y se hace sabio en la silenciosa tolerancia que caracteriza al "ser uno con otro" *propio*[553]. Dentro de su ámbito, sin emplear melosas palabras, sin hipócritas fraternizaciones –sumido en el silencioso recogimiento de su tolerancia– el Dasein "*es*" y "*deja ser*" libremente a los "otros"[554].

Cuestión es de observar en todo ello –y a nuestros propósitos basta con indicarlo– que el "*estado de resuelto*", en lugar de "cerrar" el "conocimiento" de los "otros", resulta por el contrario una condición indispensable para que aquél pueda surgir. Pues sólo en tanto el Dasein se hace transparente su propia finitud (y es libre para ella) es capaz de comprender el "poder ser" de otros, comprender y aceptar la finitud de éste, y, en síntesis, comprender el "ser" del ajeno Dasein como un genuino Mitdasein. En cuanto tal lo "deja ser" lo que es, valga decir, lo "conoce"[555].

Pero ya que hemos descrito restringidamente esta modificación del conducirse existenciario-cognoscitivo representado por el "procurar por" en relación al Mitdasein, quisiéramos ahora ampliar y profundizar su base existenciaria para ganar los fundamentos ontológicos generales que sostienen tanto a esa como a cualquiera otra modificación de semejante estilo. Para ello hemos de bosquejar ontológica-existenciariamente las modificaciones experimentadas por el general "curarse de"[556] a partir del peculiar "*por mor del que*" abierto en el "*estado de resuelto*". Mediante semejante análisis nos acercaremos a la descripción de una modalidad cognoscitiva-existenciaria que refleja los rasgos de la

---

553 ,,Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 298; ed. esp. pág. 343).

554 Junto a la descrita forma del "procurar por" se extiende una amplia gama de matices modales pertenecientes todos al mismo género. Nuestra investigación, al tomar como exponente ejemplar una modalidad concreta de aquel "procurar por", sólo ha pretendido que, mediante su descripción, quede puesto de relieve aquello que fundamentalmente interesa destacar a nuestros propósitos, a saber: la modificación existenciaria experimentada tanto por el acto apertor –el general "procurar por", modalizado concretamente bajo su aspecto "anticipativo-liberador"– como por su respectivo correlato. En ambas modificaciones se anuncia una modalidad *propia* del conducirse existenciario-cognoscitivo del Dasein.

555 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 26, págs. 123, 124; ed. esp. pág. 143.

556 Bajo semejante término englobamos lo que Heidegger designa como ,,besorgende Fürsorge" ("procurar por-curándose de"), que es la expresión de un modo general e indiferenciado del "poder ser". (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 60, pág. 298; ed. esp. pág. 343).

Existencia *propia* en que se enraíza aquella modificación. Tal modalidad es la que coloca al Dasein en conocimiento de la *situación* y se opone, en cuanto tal, al *conocimiento* atenido a las meras "ocasiones", "circunstancias" y "accidentes", el cual es característico de la Existencia *impropia*.

El "*estado de resuelto*", en cuanto existenciario, implica una *resolución* (Entschluβ). "El 'estado de resuelto' –dice Heidegger– sólo 'existe' como resolución que se proyecta-comprendiendo"[557]. ¿Pero "*a qué*" (Wozu) debe *resolverse* el Dasein? Sería una empresa completamente vana querer prefijar *existencialmente* las posibilidades concretas que resuelve la *resolución*. Al "*estado de resuelto*" –existencialmente considerado– le es inherente esencialmente la indeterminación más absoluta; por el contrario, *existenciariamente* es posible *determinar* la *resolución*. En efecto: el "*a qué*" (Wozu) del "*estado de resuelto*" es diseñado ontológicamente, en la existenciariedad del Dasein, como "poder ser", y, en cuanto tal, se modaliza en el conducirse existenciario-cognoscitivo que se ha designado como un "procurar por-curándose de". Su esencia, como sabemos, es la *cura*. Pero en cuanto *cura* el Dasein es determinado por la *facticidad* y la *caída*. ¿Qué esta expresando ello?

Ello revela que hasta la *resolución* –aun siendo expresión de un "*estado de resuelto*"– permanece referida al "*Uno*" y a su "*mundo*", sin poderse sustraer completamente de su imperio. Verlo así y comprenderlo es inherente a lo que la *resolución* misma abre, en tanto que el "*estado de resuelto*" es aquello que otorga al Dasein la capacidad de "ver a través" de sí mismo y hacerse patente el exacto perfil de su Existencia. Por modo contrario, en el "*estado de no-resuelto*", sin poder "ver a través" de sí, el Dasein no tiene capacidad de comprender semejante configuración existenciaria. En razón de esto puede afirmarse ahora, rigurosamente, que la *resolución* no se aísla o sustrae de la "realidad", sino que, al contrario, es precisamente la que descubre justo lo "*fácticamente posible*" y es desde ello que pro-yecta el "poder ser" en cuanto "*poder ser propio*" en el "*Uno*". Viendo "a través de sí mismo", patente su "*poder ser propio*" en cuanto *yecto* y *caído*, el Dasein abraza realistamente su Existencia *propia*. La *resolución* –el "*estado de resuelto*"– coloca al Dasein en la Existencia de su *situación*[558].

Por *situación* no ha de entenderse una especie de "marco" "ante los ojos" en el cual aparezca el Dasein, o en el cual se coloque él mismo por obra de su personal voluntad. El "*estado de resuelto*" no actúa "representándose" una "situación" y colocándose después en ella, sino que es ya *situado* en ella sin poder evitarlo. En cuanto *resuelto*, el Dasein actúa ya

---

[557] ,,Entschlossenheit ‚existiert' nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluβ." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 298; ed. esp. pág. 343).

[558] ,,Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 300; ed. esp. pág. 345).

situado en una *situación*. *Resuelto*, ha de ser existiendo en ella y justo desde su ineludible presencia se abre para él inevitablemente la *conformidad* de las circunstancias. En razón de ello –y si se comprende a fondo– sólo para el Dasein *resuelto* pueden acaecer verdaderamente lo que se llaman *accidentes*. Por el contrario, cerrada para su comprensión lo que es auténticamente una *situación* (una "existencia en situación"), la Existencia *impropia* cree ver en el tejido de los sucesos una interminable cadena de "ocasiones" y aún los "accidentes" son, en igual sentido, meramente "ocasionales". Así como sucedieron hubieran podido evitarse si el Dasein hubiese tenido a mano la "ocasión". En lugar de comprender la Existencia en su *situación* –como la comprende el Dasein *resuelto*, pro-yectando desde ella su más propio "poder ser" y existiendo *resueltamente* en ella– la Existencia impropia concibe todo como mera *circunstancia*, pro-yectando el "poder ser" sobre las más inmediatas "ocasiones" y resbalando infatigablemente por el sin fin de incidentes y falsos accidentes que depara el ciego existir entregado a la conducción del "Uno". Atenido a ella, el Dasein vive como "uno de tantos", y, antes que vivir como "sí mismo", resulta "vivido" por la comprensiva ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades, en las que nadie se resuelve a ser "sí mismo" pero en las que todo ya ha sido decidido por el "*Uno*". La decisión del "*Uno*" enajena así la *resolución* del existente.

La precedente descripción no ha de entenderse restringida solamente al aspecto que concierne al "obrar" (handeln) del Dasein. La *cura*, en cuanto "ser" del Dasein, y en tanto que sustentáculo de todo "procurar por-curándose de", es por igual inherente tanto a la actividad práctica como a la teorética. El "*estado de resuelto*", en cuanto modo fundado de esa *cura*, afecta a la conducta total del Dasein. De ello se desprende ahora la tarea de caracterizar ese modo de conducirse existenciario-cognoscitivo que, enraizándose en lo que se ha llamado *situación*, define una modalidad *propia* del Conocimiento.

Atenido y referido a la *situación*, el Conocimiento *propio* es aquel que, por oposición al *impropio*, comprende realistamente lo real de la *realidad* en todos sus sentidos. Con respecto a una de sus principales formas –el Conocer que brota y se arraiga en la *voz* de la conciencia– hemos visto que en él se trata de un llamado o vocación que, abriendo e iluminando al Dasein las posibilidades de su más propio "poder ser", lo deja en libertad de ser "sí mismo". Mas este "poder ser" que abre e ilumina la conciencia no es un vacuo y universal ideal de existencia sino, al contrario, un "poder ser" absolutamente singularizado y (tal como ahora lo sabemos) aherrojado en una *situación*. Justamente en esta singularizada *situación* –en la que el Dasein yace fácticamente arrojado– se le patentiza con la más absoluta certidumbre su carácter de *deudor* y se le manifiesta la radical *finitud* que afecta a su Existencia. Viendo "a través" de sí (de su Existencia transida de finitud) al Dasein se le revela el fundamento de "*no ser*" sobre el cual, de un cabo a otro, se sostiene su "ser" (cura). Existiendo *resueltamente*, valga decir, siendo libre para aceptar y asumir aquella

radical *finitud*, el Dasein apresa la "verdad de la Existencia" –la verdad *propia*[559]– y en ella, en cuanto "estado de abierto" *propio*, se abren también los totales ingredientes del "ser en el mundo": el *mundo*, el "*ser-en*", y el "*sí mismo*". Justo a partir de semejante estadio –como lo ha puesto de relieve nuestra investigación– el Dasein, comprendiendo la radical *finitud* del "sí mismo" abierto, es capaz de co-abrir el ajeno Dasein en cuanto *Mitdasein*, dejándolo en libertad de ser.

Pero si ello ocurre con respecto a uno de los elementos del "ser en el mundo", valga decir, con el "sí mismo"... ¿no habrá, acaso, una paralela modificación referida a los otros ingredientes de semejante estructura?

Justo la hay y es aquella en que el Dasein, abierto a la comprensión de la finitud de su "*ser-en*" y del *mundo* al cual éste se halla referido, comprende también la *finitud* a que está sometido su *conocimiento* del mundo. El Conocer patentiza entonces su *impotencia*, no sólo por estar inmerso y sumido en una *situación*, sino por ser *esencialmente finito*. "La finitud –tal como dice Heidegger– no se adhiere sencillamente a la razón pura humana, sino que su finitud es un hacerse finita, es decir, una 'cura' por el poder-ser-finito"[560].

Comprender esta radical e irreparable *finitud*, y asumirla *resueltamente*, es la señal que distingue a lo que llamamos *Conocimiento propio*. El *Conocimiento impropio* es aquel que no logra comprenderla y vive por tanto en la engañosa aspiración de querer superarla inútilmente.

¿Mas no se trasluce en esta última afirmación un acusado pesimismo? Al contrario: sólo en cuanto el Conocimiento es abierto a la comprensión de su esencial estructura ontológica es capaz de avanzar y "progresar". Aquello a lo que se opone nuestra afirmación es al mito de un progreso "*in-finito*" del Conocimiento en lo "*in-finito*". Resueltamente se opone por esto mismo a toda suerte de "misticismo" en el cual, mediante la ayuda o intercesión de la gracia divina, se crea traspasar o superar la esencial e inmodificable *finitud* a la que está sujeto el Conocimiento en tanto que enraizado en la *cura*. El "progreso" del Conocimiento es y puede ser ilimitado... pero dentro de los límites impuestos por su propia estructura ontológica-existenciaria. Las ciencias, la filosofía, el arte, y hasta las genuinas experiencias religiosas, son el mejor testimonio de ello.

---

[559] El problema de la *verdad* –y sus modalidades de *propia* e *impropia*, así como lo que se ha llamado "*verdad de la Existencia*"– serán estudiados posteriormente. Perdonará el lector que, aludiendo a cuestiones aún no explícitamente tratadas, tengamos necesidad de emplearlas en el presente contexto. Mas así lo exige el desarrollo de este punto y preferimos los reparos que puedan hacerse con respecto al orden de la exposición antes que sacrificar o desvirtuar el contenido de las ideas que pretendemos explicar. En referencia a los textos donde Heidegger aborda esas cuestiones, cfr. *S. u. Z.*, Nº 44, b, pág. 221; ed. esp. pág. 254; Nº 60, pág. 297; ed. esp. pág. 341; y Nº 62, pág. 305 y sgs.; ed. esp. pág. 351 y sgs.

[560] ,,Die Endlichkeit hängt demnach der reinen menschlichen Vernunft nicht einfach nur an, sondern ihre Endlichkeit ist Verendlichung, d. h. ‚Sorge' um das Endlich-sein-können." (*K. u. d. P. d. M.*, Nº 38, pág. 196; ed. esp. pág. 181).

CAPÍTULO VII

REALIDAD Y VERDAD:
SU ENRAIZAMIENTO EN EL "SER EN EL MUNDO"

§ 27 Sentido de la Investigación

Hasta ahora nuestra investigación ha logrado perfilar al Conocimiento como un modo fundado del "ser en el mundo" y, mediante el análisis ontológico-existenciario de sus ingredientes, ha conseguido señalar la *cura* como fundamento de la totalidad de aquella estructura. Al lado del examen de los ingredientes constitutivos del Conocimiento, del señalamiento de sus condiciones de posibilidad existenciarias, y del estudio de sus primordiales modos, resulta indispensable referirse ahora a ciertos fenómenos que por su esencial contextura existenciaria son inherentes al propio Conocimiento en razón de la peculiar e íntima afinidad que revelan sus fundamentos con respecto a los de éste. Nos referimos a la *realidad* y a la *verdad*.

Mas la finalidad que guía los siguientes análisis no será simplemente la de hacer de aquellas dos cuestiones problemas formalmente conexos o ligados gnoseológicamente con la esfera del Conocimiento, sino que se intentará principalmente hacer resaltar la íntima relación de los fundamentos de aquellos dos fenómenos con el propio fundamento existenciario de donde se origina el Conocer. En tal sentido se buscará poner de relieve el enraizamiento de la *realidad* y la *verdad* en el "*ser en el mundo*", al propio tiempo que, por ser la *cura* el fundamento de éste mismo, aquellos fenómenos han de verse referidos a la última y por tanto al propio Conocimiento fundado en ella. Nuevamente quedará mostrado en esta forma que toda "Teoría del Conocimiento" –sea cual fuere la cuestión específica que plantee– tiene forzosamente que recurrir a las previas nociones que aporta una Ontología Fundamental para esclarecer sus más auténticos problemas.

Mas en el transcurso de estas indagaciones –y especialmente en relación con el problema de la *verdad*, aunque también en algunos puntos referentes al problema de la *realidad*– intentará la investigación acometer un giro que, en cierta forma, sobrepasa y desborda la estricta perspectiva *existenciaria* de los planteamientos. Se trata de verificar con ello una fundamentación y reinterpretación rigurosamente *ontológica* de los fenómenos *existenciarios*. También éstos –como insistentemente se ha repetido a lo largo de nuestra

investigación– son *ontológicos*. No se trata, pues, de una contradicción entre ambas cuestiones –ni siquiera de un cambio de "punto de vista"– sino, en verdad, de un *tránsito* que, a la vez de ser rigurosamente posible y necesario, favorecerá extremadamente la intelección de las perspectivas finales a las que apunta y se dirige nuestra investigación.

Todo ello –como se comprenderá– reporta cierta novedad que se refleja no solamente en el orden de la fundamentación de los fenómenos, sino que repercute incluso en su ordenamiento y configuración. De todas formas, una vez avizorada y comprendida la nueva perspectiva en toda su profundidad, al par de reiterar ella misma la absoluta necesidad del planteamiento existenciario, enriquece a éste en una forma hasta ahora insospechada.

Mas al través del designio ontológico-existenciario de los análisis se irá revelando, cada vez con mayor claridad y coherencia, que la *realidad*, la *verdad* y el *Conocimiento* son problemas indisolublemente unidos entre sí. Semejante unidad –cuyo esclarecimiento y manifestación es uno de los objetivos básicos del presente capítulo– delata a su vez que todos ellos encuentran su enraizamiento en el "*ser en el mundo*" que define la Ek-sistencia.

§ 28 Planteamiento Existenciario del Problema de la Realidad

Nuestra investigación ha insistido repetidamente en caracterizar al Conocimiento como una forma de estar siendo el Dasein en el mundo y mediante la cual los entes intramundanos vienen a ser *conocidos* por aquel Dasein. Pero al quedar el Conocimiento descrito como un modo de "ser en el mundo", y al ser éste determinado ontológicamente en cuanto *cura* ("pre-ser-se-ya –en-un-mundo– como ser-cabe los entes intramundanos"), es necesario que se precisen los nexos que existen entre esa *cura* y los entes intramundanos que mediante ella quedan *conocidos*. En tal sentido debe expresarse que el *conocimiento* de los entes –al igual que cualquiera otra actividad existencial del Dasein– queda sometido a las mismas tendencias, modalizaciones y variantes existenciarias que reiteradamente hemos visto insinuarse a lo largo de este examen. Una de ellas –cuyo origen responde a la propia constitución fundamental del Dasein– consiste en que, por obra de la *caída* (Verfallen), emplazándose el *comprender* inmediata y regularmente en el "mundo", la "comprensión del Ser" de que dispone el Dasein se extrae a partir de una orientación cuyo horizonte corresponde exclusivamente al dominio de los entes intramundanos. En tal forma no sólo se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas "ante los ojos" (res), sino que, al par de obnubilarse el auténtico fenómeno de la *mundanidad* (pasándose entonces por alto la determinación ontológica fundamental del "ser a la mano"), incluso se llega a identificar el

"ser" del propio Dasein –y por ende al del Conocer– con el de una modalidad ontológica cuyo estilo sería semejante a la de los entes "ante los ojos". Ahora bien: por cuanto en la tradición ontológica de la filosofía occidental –sobre todo a partir de Descartes– el Ser de los entes "ante los ojos" ha sido concebido en cuanto *extensio* (como sustancialidad de la *res corporea*), y semejante *extensio* define la "realidad" de ellos, el Ser en general (comprendido e interpretado bajo esta única y restringida perspectiva) recibe entonces el sentido de ser idéntico con aquella "*realidad*"[561].

Mas cabría preguntarse ahora –señalada como ha sido en su génesis histórica semejante perspectiva y en tanto que el Conocer es un acto mediante el cual se posibilita que el Dasein "descubra" los entes intramundanos en su "*realidad*"– en qué consiste y cuál es la verdadera estructura ontológica de esa "*realidad*" que exhiben los entes cuando son *conocidos*. ¿Es ella la nuda y escueta "*realidad*" de aquellos entes meramente "ante los ojos" (Vorhandene), o se traduce en ella, de alguna manera, la peculiar e inconfundible *realidad existenciaria* del Dasein, distinta radicalmente (como insistentemente hemos repetido) a toda "*realidad*" con estilo de ser "ante los ojos"? O preguntado sistemáticamente: ¿es ella una mera "propiedad" de los entes "ante los ojos", o, al contrario, responde a una "construcción", "aprehensión", "producción" o "constitución", verificada en la síntesis misma del acto existenciario mediante el cual el Dasein *conoce* aquellos entes? ¿Puede acaso mostrarse o demostrarse la existencia de una "*realidad en sí*", distinta e independiente de todo posible Conocimiento? ¿O es sólo en tanto que "*conocida*" que la *realidad* puede y debe señalarse como determinación ontológica-existenciaria de los entes?

Antes de responder cualquiera de estas preguntas –ligadas a tradicionales problemas ontológicos y gnoseológicos– cabe hacer notar que se impone previamente una dilucidación de lo que significa y hemos de entender por *realidad*. La intención de los siguientes análisis no será otra que la de mostrar cómo, antes de poder verificar cualquier determinación ontológica de la *realidad*, han de clarificarse sus nexos con el Dasein. El problema de la *realidad* tiene su origen –y no puede ser de otra manera– en una relación del Dasein con el *mundo*, valga decir: en el "*ser en el mundo*". Por ello tiene que plantearse la conexión de la *realidad* y la *cura*. En cuanto el Conocimiento es un modo fundado del "ser en el mundo" y sus raíces se hallan en íntima conexión con el "ser" del Dasein (*cura*), todo cuanto se diga o exprese acerca de la *realidad* de los entes "conocidos" debe recibir una previa aclaración derivada de este fundamental planteamiento existenciario.

---

561 ,,So erhält denn das *Sein überhaupt* den Sinn von *Realität*." (*S. u. Z.*, Nº 43, pág. 201; ed. esp. pág. 231. Cfr. asimismo *Op. cit.*, núms. 19 y 21, págs. 89 y 100 respectivamente; ed. esp. págs. 105 y 116).

Pero lo que dentro de nuestra investigación resulta tan claro y evidente no lo es, sin embargo, en las formulaciones tradicionales del problema. Al contrario. La pregunta por la *realidad* –y todas las cuestiones ligadas con ella– comienzan sus planteamientos concibiendo que por una parte existe un "sujeto" aislado –como portador de la conciencia cognoscente– y, por otra, un mundo "en sí", independiente de aquel "sujeto", y al cual éste debe hacer "objeto" de su conocimiento. Planteado así el problema general, lógicamente surgen como cuestiones fundamentales, entre otras, las siguientes:

1º) Si ese mundo "es" y cómo puede demostrarse la existencia de su *realidad* "en sí". Tal problema –cuyo desarrollo conduce hacia dos aporías absolutamente contradictorias entre sí– impone, sin embargo, una segunda cuestión que por igual se esmeran en solucionar aquellas posiciones antagónicas;

2º) En efecto: afirmada o negada la existencia de una *realidad* "en sí" del mundo, surge como cuestión la de precisar en qué forma puede el sujeto "salir" de sí –aislado como se halla en su absoluta independencia– y "conocer" el mundo. Semejante cuestión conduce directamente a plantearse el problema relativo a la naturaleza o índole de la conciencia como instancia cognoscente;

3º) Determinado semejante "enigma" –y es cuestión de hacer notar que, hasta nuestros días, no se ha avanzado un paso verdaderamente positivo en relación con ello– la subsiguiente cuestión que se plantea es la de precisar en qué consiste la "*conexión*" entre el "sujeto" y el "mundo". Vale decir: se trata de la determinación ontológica de la relación gnoseológica.

Insistiremos nuevamente en señalar el hecho de que todos los anteriores planteamientos adolecen fundamentalmente de una falla: la carencia de una previa aclaración de la base existenciaria que los sustenta. A consecuencia de ello –y dirigidos desde su inicio mismo por una falsa perspectiva ontológica– no pueden menos que conducir hacia aporías irresolubles y estériles. Nuestro intento no pretende "solucionar" ni "resolver" aquellas aporías (lo cual, por otra parte, sería tan infecundo como pretender hallar el verdadero camino adoptando una posición ecléctica) sino retroceder hasta la previa aclaración del origen mismo del problema de la *realidad* con el fin de vislumbrar sus auténticas raíces. Con ello no se pretende aniquilarlo mediante una labor simplemente destructiva (lo que resultaría doblemente absurdo puesto que semejante problema es uno de los más auténticos dentro de la filosofía y toda meditación seriamente dirigida tropezará siempre con él) sino realizar un análisis de las bases ontológicas que lo sostienen contando ahora con la perspectiva que dona a la investigación la evidencia de su enraizamiento en el "ser" mismo del Dasein como "ser en el mundo".

§ 29 El Conocimiento de la Realidad: Examen de sus Bases Ontológicas-Existenciarias

Si se parte de la constitución del Dasein como "ser en el mundo", es de todo punto evidente que la primera de las cuestiones planteadas en el anterior parágrafo –vale decir, la relativa a si el mundo "es" y la posibilidad de su demostración– resulta absolutamente carente de sentido[562]. Efectivamente: plantearse en aquellos términos el problema, significa admitir que por su propia constitución –y por el mero hecho de existir como "ser en el mundo"– el Dasein es ya en un mundo existente. Querer probar una evidencia que, a más de aceptarse como cierta, se presupone como propio fundamento ontológico de quien puede y debe realizar la prueba, es algo –más que tautológico– perfectamente sin sentido. "El Dasein, bien comprendido, se resiste a tales pruebas, porque en su 'ser' *es* en cada caso lo que tienen por necesario imponerle demostrativamente unas pruebas que llegan tarde"[563].

Lo que desconocen o acallan los intentos que se proponen "demostrar" la existencia del *mundo* es que semejante *mundo* es un ingrediente existenciario inherente a la propia constitución fundamental del Dasein. El *mundo* es ya, y en cada caso, *abierto* con el "ser" mismo del Dasein. No se trata de una instancia extraña, independiente y fronteriza que esté "fuera" o "más allá" de un sujeto "aislado", sino que es parte constituyente de un "sujeto" (valga reservadamente la expresión) cuya "subjetividad" consiste precisamente en "*ser en el mundo*". Gracias a ese "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) en que el *mundo* está para el Dasein, son "descubiertos" los entes intramundanos y sólo también por semejante circunstancia pueden ellos "ocultarse".

Pero semejantes cuestiones son de todo punto ajenas a la comprensión de aquellos intentos en cuyas bases y perspectivas ontológicas no ha sido visto –o ha sido insuficientemente aclarado– el fenómeno del *mundo* en cuanto tal. Encima de esto –y justamente como una consecuencia de lo anterior– el sentido de lo que se llama *mundo* se confunde toscamente con el significado que tiene semejante término en su acepción *categorial*. Mas semejante confusión –así como la insuficiente y desviada comprensión del fenómeno del *mundo*– no son casuales. Ellas mismas responden a una tendencia existenciaria del Dasein... como "ser en el mundo". Fácil es colegir entonces que, hasta que no se esclarezca la constitución del propio fenómeno del *mundo*, aquella tendencia permanecerá actuando subterráneamente (imponiendo incluso la dirección de los análisis) sin hacerse visible temática y objetivamente. Por ello, descubrir su mecanismo y razón de

---

562 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 43, a; pág. 202; ed. esp. pág. 233.

563 ,,Das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein je schon *ist*, was nachkommende Beweise ihm erst anzudemonstrieren für notwendig halten." (*S. u. Z.*, Nº 43, a; pág. 205; ed. esp. pág. 236).

ser significa –en rigurosa acepción "trascendental"– aclarar el origen y las bases ontológicas del problema mismo.

En efecto, ha sido puesto de relieve que, por obra del "*estado de caído*" en que constante y regularmente se encuentra el Dasein, la primaria "comprensión del Ser" de que dispone éste se orienta y dirige por los entes intramundanos. Visto desde semejante perspectiva u horizonte de comprensión, el "mundo" aparece constituido por una textura ontológica semejante a la que tienen y exhiben aquellos entes. Por "mundo" se concibe entonces, o bien la totalidad de los entes que pueden ser "ante los ojos", o aquella instancia (región categorial) que funciona como Ser mismo de ellos[564]. En todo caso el término de "mundo" tiene aquí –en oposición al *mundo* en cuanto *existenciario*– un significado estrictamente *categorial*. Pero debido a semejante comprensión del "mundo", ocurre a la vez un equívoco en su uso. En efecto, indiscriminada y confusamente se emplean como sinónimos el *mundo* en cuanto es el "*en qué*" (Worin) del "*ser-en*" (sentido existenciario) y el "*mundo*" en cuanto es el "*cabe qué*" (Wobei) intramundano y "ante los ojos" en que se realiza el absorberse óntico del "curarse de". Como resultado de semejante hecho –y por cuanto lo que está en cuestión no es la existencia misma del *mundo* en tanto que inherente al "ser" del Dasein, sino la existencia de un ente intramundano[565]– se comprende fácilmente entonces que las pruebas se orienten a demostrar la existencia de aquel "mundo" como la de un ente independiente y extraño al propio Dasein.

Mas la consecuencia que se deriva de semejante circunstancia no sólo aclara el origen y las bases sobre las cuales reposa la primera de las cuestiones planteadas en el anterior parágrafo, sino que, al propio tiempo, ilumina y esclarece la perspectiva desde la cual se desarrolla la cuestión subsiguiente, vale decir, la de la "realidad" del sujeto que "conoce" este "mundo".

En cuanto el "mundo" se concibe como un algo "ante los ojos" –ajeno y exterior al sujeto– y se plantea la cuestión de su posible "conocimiento" por aquél, cabe hacer notar que, en primer lugar, orientada como se halla la "comprensión del Ser" en la dirección anotada con anterioridad, el Ser mismo de ese "sujeto" se concibe (al igual que el del "mundo") como algo "ante los ojos". Cierto es que las modernas Gnoscologías insisten en declarar (e insisten en presentar semejante intelección como un progreso decisivo para la Disciplina) que el Conocimiento no es un proceso de naturaleza física ni psíquica, pero cierto es también que la región donde se realiza el proceso del Conocimiento –la conciencia– se

---

564 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 14, págs. 64, 65; ed. esp. pág. 76. Véase también nuestra investigación, Cap. III, § 7.

565 Dejamos por lo pronto sin tocar este matiz de la cuestión. Es de observar cómo la prueba se ha desplazado ahora hacia la existencia de los entes. Cabe preguntarse si con ello no se está usando un simple subterfugio dialéctico para ocultar la razón que asiste a la exigencia de una prueba. Veremos posteriormente que no se trata de un simple desplazamiento sino de un procedimiento necesario que viene impuesto por el hecho mismo de la dependencia en que se halla la *realidad* –no lo "real"– con respecto a la *cura*. Las consecuencias de ello se extraerán a su debido tiempo. Cfr. el parágrafo Nº 30 de este mismo capítulo.

presenta como el "interior" de un "sujeto". Y lo que semejante concepción señala –al objetivarse la conciencia como un "interior"– es que, atemática e inexplícitamente, la conciencia (y el "sujeto" en total) se conciben como entes cuyo estilo de ser es "ante los ojos". No basta, por lo demás, con declarar que la conciencia no es una "cosa" (undinglich), sino que se impondría necesariamente la caracterización positiva de su presunta "*realidad*"[566].

Pero, a su vez, la concepción de la conciencia como un "interior" impone inmediatamente que se plantee la cuestión de cómo el "sujeto" puede "*salir*" de ella y apresar la "realidad" del "mundo" exterior. Sin entrar a señalar las diversas explicaciones, variantes y direcciones que se dan a este problema, cabe hacer notar de un modo general que, ya en el hecho mismo de plantearlo en esta forma, se niega o desconoce la vigencia del Dasein como "*ser en el mundo*". Pues insistir en que el Dasein debe "*salir*" de sí para conocer el "mundo" –aparte de la errónea concepción espacialoide que se adhiere a este "salir" como actividad del "sujeto"– implica de nuevo el suponer que el Dasein se encuentra "aislado" de un "mundo" hacia el cual debe "salir" para hacerlo presa suya. Destrozado en semejante forma el "ser en el mundo" –y, por ende, el fenómeno del Conocimiento sobre aquél fundado– justo es sin embargo que se busque explicar la indisoluble unidad que exhibe todo acto cognoscitivo mediante el vínculo de una presunta "*conexión*" entre las partes. Pero en semejante explicación –actuando subyacentemente los prejuicios ontológicos señalados– se trasluce una vez más la carencia de una fundamentación existenciaria suficientemente esclarecida.

¿Pues en qué puede consistir la presunta "*conexión*" que se trata de intercalar entre un "sujeto" "ante los ojos" y un "mundo" también "ante los ojos"? No puede ser sino también una "*conexión*" con estilo de ser "ante los ojos", valga decir, una conexión "*real*" y, en cuanto tal, sometida o sometible a los mismos vínculos y nexos legales (vgr. los de "causalidad", "acción recíproca", etc.) a que están sujetos los entes de ese estilo. No obstante, para evitar semejantes consecuencias, los planteamientos gnoseológicos insisten en señalar que la "*conexión*" es una actividad de la conciencia, y haciendo hincapié en la diversa índole de ésta con respecto a la de aquellos otros entes, concluyen por afirmar que la naturaleza de la "conexión" es la de las *cogitationes*. Mas nada, en verdad, se gana con semejante formulación –a no ser una evidencia formal– si el "ser" mismo de esas *cogitationes* queda sin determinar. En cuanto *cogitationes* de un Dasein, debería precisarse su naturaleza ontológica-existenciaria y, desde semejante fundamento, replantear entonces el problema. La tarea de nuestra investigación queda así señalada.

---

566 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 13, pág. 60; ed. esp. pág. 71; así como nuestra investigación, Cap. II, § 5.

§ 30 La "Realidad" de la Conciencia y la Conciencia de la Realidad

Partiendo de los prejuicios que nuestra investigación acaba de señalar, y sin un suficiente esclarecimiento ontológico de ellos (para lo cual se hubiera necesitado el previo descubrimiento trascendental del fenómeno del *mundo* en cuanto existenciario), la tradición filosófica ha aportado dos puntos de vista, íntimamente enlazados con las más espinosas cuestiones metafísicas, mediante los cuales trata de explicar la "*conexión*" que se patentiza en todo acto o fenómeno cognoscitivo entre la conciencia y el "mundo". Tales son los intentos que, de manera general, se conocen bajo el título de Realismo e Idealismo. En ambos, sin embargo, y como falla ontológica fundamental, se trasluce una insuficiente determinación positiva del "ser" mismo de la conciencia. Aparte de los restantes prejuicios –presentes en ambos intentos– es la carencia de esa previa dilucidación ontológica de la conciencia lo que a nuestra investigación interesa destacar con el fin de enrumbarse hacia los objetivos que explícitamente hemos anunciado.

Dicho lo anterior, cabe añadir, sin embargo, que mediante esto no se declaran falsos –ni mucho menos inservibles– los intentos del Idealismo o del Realismo. Como en todas las auténticas intelecciones que se ocupan con verdaderos problemas filosóficos, hay en ellos aspectos y matices que presentan una situación real entrevista fielmente en su problematicidad. En donde fallan –por obra de los prejuicios anotados– es en su afán de teorizar y explicar *constructivamente* la realidad columbrada. Por esto, la finalidad que nos guía al examinarlos no es la de rechazarlos, sino la de ver cuáles son, entre aquellos aspectos, los que encaran y reflejan una auténtica intelección del problema del *conocimiento de la realidad*; asimismo habrá de precisarse en qué sentido, por obra del insuficiente esclarecimiento de sus bases ontológicas-existenciarias, los puntos de vista "constructivos" de ambos intentos se apartan de las cosas mismas, conduciendo finalmente hacia aporías insuperables.

Una de las tesis que tradicionalmente ha sostenido el Realismo es la de que el "mundo exterior" existe *realmente* "ante los ojos". Esta posición parecería coincidir –"doxográficamente", dice Heidegger– con aquella que (como la suya propia) no niega, en forma alguna, el "ser ante los ojos" (Vorhandensein) de los entes intramundanos. A una con el "ser en el mundo" –según Heidegger– son abiertos los entes intramundanos. La existencia real del mundo parecería ser un supuesto común en ambas posiciones. Pero mientras el punto de vista existenciario considera un "sin sentido" querer "probar" la existencia de ese mundo, el Realismo (mostrando en ello una radical divergencia) sostiene la necesidad de aquella "demostración". ¿Pero qué revela esta divergencia? ¿No es acaso un defecto, e incluso una debilidad, el hecho de sostener la falta de necesidad de "pruebas" y

"demostraciones" en problemas de tanta envergadura como el enunciado? En absoluto. Lo que revela la divergencia entre el punto de vista existenciario y los intentos realistas es que en estos últimos se parte de la suposición de que el "sujeto" y el "mundo" son dos términos independientes entre sí, por lo cual se concluye que la "realidad" del "mundo" necesita ser probada o demostrada para aquel sujeto. Justamente esta "realidad" del "mundo" –su existencia absolutamente independiente de un "sujeto"– es la que niega la proposición existenciaria. Si *doxográficamente* ambas posiciones parecen coincidir, *ontológicamente* hay entre ellas un abismo insuperable.

Pero en lo que radical y fundamentalmente se separa el Realismo de la posición existenciaria es en lo relativo a la explicación del *conocimiento* de esa "realidad". Partiendo de la existencia real del "ser ante los ojos", el Realismo presume que aquello donde se verifica el conocimiento –la conciencia– es nada más que otro ser "ante los ojos" situado en el "interior" del "sujeto" cognoscente. El proceso del conocimiento se concibe entonces como un *commercium* que surge por la acción del "mundo" sobre el "sujeto". Consecuentemente el Realismo trata de explicar aquella acción –el *commercium*– mediante vínculos causales de índole "*real*" entre estos entes "ante los ojos". En ello, además de falsificarse totalmente el fenómeno del Conocimiento –al tratar de explicarlo como un "commercium" *originado* por la interacción de dos entes "ante los ojos"[567]– y, en consecuencia, adulterarse la índole ontológica de la "*conexión*" establecida por aquel "commercium", la "realidad" en él conocida se concibe sólo como el "producto" de relaciones causales "reales" entre "lo real" "ante los ojos". Pero ni la *realidad* es sólo lo "real ante los ojos", ni el *conocimiento* de ella puede ser visto como un "commercium" establecido entre un ente "sin mundo" y un "mundo" independiente. Pero además de estos reparos: ¿no es un círculo vicioso pretender "demostrar" la "realidad del mundo" dando por supuesta la existencia de una "*realidad*" en la propia instancia que debe aportar la prueba? Pues los intentos del Realismo jamás se hacen cuestión del "ser" mismo de la conciencia.

En oposición directa a los anteriores puntos de vista, el Idealismo sostiene de una manera general que la "realidad" del mundo y de sus entes dependen de la actividad constituyente y fundamentadora de una conciencia. Por cuanto el Ser no es explicable por ningún Ente, y este Ser –incluyendo la "realidad"– radica "en la conciencia", sólo mediante la "comprensión del Ser" que es inherente a esa conciencia es posible concebir la "realidad". "Sólo por ser el Ser 'en la conciencia' –dice Heidegger refiriéndose a este punto– es decir,

---

[567] ,,Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein 'commercium' des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt." (*S. u. Z.*, Nº 13, pág. 62; ed. esp. págs. 73, 74). La traducción de Gaos se aparta ligeramente del original, aunque su sentido es el mismo del texto alemán. En español reza: "Pero ni el conocimiento crea *ab initio* un *commercium* del sujeto con el mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre un sujeto".

comprensible en el Dasein, puede éste comprender y traducir en conceptos caracteres del Ser como la independencia, el 'en sí', la 'realidad' en general"[568]. La tesis idealista requiere por esto necesariamente que se esclarezca la posesión de aquella "*comprensión del Ser*" por el Dasein, esto es, que se determine el "ser" mismo de la conciencia que –tal como puede notarse– exhibe como *dato* peculiar y propio una "*comprensión del Ser*"[569].

¿Pero se cumple en los intentos idealistas con semejante exigencia metódica? ¿Existe en ellos –como fundamento ontológico previo– una dilucidación exhaustiva del "ser" mismo de la conciencia? Con respecto a este punto, lo mismo que en el Realismo, hay que acusar en los intentos idealistas una gran obscuridad. Pues nada se gana, en verdad, con reducir el Ser a la conciencia y dejar al "ser" de ésta misma en una completa indeterminación. Ningún avance, ningún aporte positivo significa caracterizar *negativamente* la conciencia cual una "*no cosa*" (undinglich). Como anteriormente lo hemos subrayado, lo necesario en este punto sería caracterizar *positivamente* aquel "ser" de la *res cogitans*. Mientras ello no se lleve a cabo es poco menos que imposible explicar cómo la "comprensión del Ser" es inherente a esa conciencia, y, en tanto que esto permanezca en las tinieblas, el Idealismo –lo mismo que el Realismo– "erige la exégesis de la '*realidad*' en el vacio"[570]. Tal como dice Heidegger, en semejante aspecto "este Idealismo no es menos ingenuo metódicamente que el más grosero Realismo"[571].

Justamente en estos puntos se aparta y diferencia del Idealismo el intento existenciario. Coincide con aquél en afirmar la imposibilidad de la explicación del Ser por

---

[568] ,,Nur weil Sein ‚im Bewuβtsein' ist, d. h. verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, ‚An-sich', überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen." (*S. u. Z.*, Nº 43, a; págs. 207, 208; ed. esp. pág. 239).

[569] Que la "comprensión del Ser" no es un simple *hecho* (Tatsache), sino algo cuya existencia, en lugar de ser meramente "*real*", es "*necesaria*", lo dice Heidegger en su libro *Einführung in die Metaphysik*: ,,Daβ wir das Sein verstehen, ist nicht nur wirklich, sondern es ist notwendig." (*Op. cit.*, pág. 64; ed. esp. pág. 118). En *Sein und Zeit*, refiriéndose a este fenómeno, Heidegger emplea el término de *Faktum*. Allí dice textualmente: ,,*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*." (*Op. cit.*, Nº 2, pág. 5; ed. esp. pág. 7). Ahora bien, este *Faktum* es posible –valga decir, recibe su "condición de posibilidad"– por obra de la esencial constitución del "ser" del Dasein. Es justamente el "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) del Dasein lo que hace posible la comprensión del Ser. ,,Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, d. h. Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich." (*S. u. Z.*, Nº 44, c; pág. 230; ed. esp. pág. 263). Mas, por cuanto el "*estado de abierto*", como esencial constituyente del Dasein, no puede probarse "porque el Dasein no puede ser para sí mismo 'objeto' de prueba" (,,weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann" (*S. u. Z.*, Nº 44, c; pág. 229; ed. esp. pág. 263) es por lo que se dice que la "comprensión del Ser" es un *Faktum*, valga decir, algo "dado" sobre lo cual el Dasein, en cuanto tal, no ha decidido ni podrá decidir nunca si lo acepta o no como esencial constituyente de su "ser". Pues tal como lo insinúa Heidegger en muy sutil pregunta: ,,*Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins ‚Dasein' kommen will oder nicht*?" (*S. u. Z.*, Nº 44, c; pág. 228; ed. esp. pág. 262).

Por cuanto en español el término de "*factum*" puede fácilmente confundirse con el de "*hecho*" –lo que no ocurre en alemán (cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 157)– hemos preferido emplear la denominación de "*dato*" para referirnos a aquel fenómeno. Por lo demás, su condición de "dado" –es decir, de algo no buscado ni elegido, sino impuesto al Dasein por obra de su propia constitución– se refuerza con el sentido que tiene la palabra "*dato*" en nuestro idioma. Dada la importancia de estos matices –y las razones que aporta Heidegger para diferenciar este *dato* de un simple *hecho*– recomendamos al lector consultar *Einf. i. d. Met.*, en el Cap. III, pág. 61 y sgs.; ed. esp. pág. 115 y sgs.

[570] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 43, a; pág. 207; ed. esp. pág. 239.

[571] Cfr. *S. u. Z.*, Nº 43, a; pág. 208; ed. esp. pág. 239.

ningún Ente –el Ser es, en todo caso, *lo Trascendental*– y hace "radicar" este Ser en la "conciencia"[572]. Pero en lo que insiste primordialmente la posición existenciaria es en la necesaria determinación ontológica de esa "conciencia" con vista al esclarecimiento del *dato* representado por la "*comprensión del Ser*" que aquélla exhibe y mediante el cual se hace comprensible la propia *realidad*. Sólo en tanto sea esclarecida ontológicamente la "realidad" de la "conciencia" es posible a su vez clarificar la conciencia de la *realidad*.

En tal forma, el examen de ambos intentos nos lleva directamente a plantearnos la cuestión del "ser" de la *conciencia*. ¿Pues no resulta absurdo que –para explicarnos y demostrar la "realidad" del mundo– partamos de suponer esa misma "realidad" en la conciencia como instancia "probadora"? Si el problema quiere ser inteligible en su propio planteamiento, la meditación filosófica ha de iniciar su recorrido preguntándose por la estructura ontológica de aquello mismo sobre lo cual reposa el fundamento de la prueba. En tal sentido, nada se gana –dándole incluso preferencia al planteamiento idealista– con

---

572 No es difícil prever que la interpretación que hacemos de este punto suscitará algunos reparos. Es arriesgado en grado sumo identificar la posición heideggeriana con los postulados idealistas. Sin embargo, así como el propio Heidegger admite cierta coincidencia con los enunciados realistas, también en este caso (advirtiendo incluso que él mismo señala una "fundamental ventaja" del Idealismo sobre el Realismo) es posible afirmar su adhesión a ciertos puntos sostenidos por aquella posición. Esta "adhesión" no significa, sin embargo, una ciega y cabal aceptación de todos los puntos de vista y consecuencias del Idealismo. Adhiriéndose formalmente a la dirección fundamental de esta corriente –por lo cual declara, incluso, que "en el Idealismo radica la única y justa posibilidad de desarrollar los problemas filosóficos" (*S. u. Z.*, Nº 43, a; pág. 209; ed. esp. pág. 239)– la posición heideggeriana traspasa todo "subjetivismo" y, por así decirlo, desemboca en una formulación sui géneris donde se hallan combinadas y superadas –justo mediante la estricta concepción del Dasein como "*Da*" del *Ser* (Da-sein)– las posiciones históricas antagónicas. Creemos importante bosquejar este punto, aunque sea brevemente, justo en relación al problema que nos ocupa. En tal sentido, la cuestión de que el Ser "radique" en la "conciencia" hay que entenderla haciendo las siguientes aclaraciones, que nos iluminan el verdadero ámbito problemático que buscamos precisar:

a) Hay una declaración textual de Heidegger que nos permitiría –doxográficamente– sostener que su pensamiento coincide con el Idealismo al hacer "radicar" el Ser en la "conciencia". En efecto, textualmente se lee en *Sein und Zeit* lo siguiente: ,,Nur weil Sein ‚im Bewußtsein' ist, d. h. verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, ‚An-sich', überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen. Nur deshalb ist ‚unabhängiges' Seiendes als innerweltlich Begegnendes umsichtig zugänglich." (*S. u. Z.*, Nº 43, a; págs. 207, 208; ed. esp. pág. 239).

b) Pero que el Ser "radique" en semejante "conciencia" –valga decir, que se comprenda en el Dasein– no significa (y en ello se aparta Heidegger de toda supuesta limitación idealista) que el Ser quede reducido en su existencia al ámbito del Dasein (o de la "conciencia"). Antes bien, el Ser "radica" en el Dasein porque éste es el "sitio" (die Stätte) donde hace irrupción y se patentiza el Ser. Así como en *Sein und Zeit* había Heidegger indicado que ello se debía a un rasgo óntico preeminente del Dasein frente a los demás entes (Cfr. *Op. cit.*, Nº 4; pág. 11 y sgs.; ed. esp. pág. 14 y sgs.), en extremo clarificadoras son sus palabras, a tal respecto, en su obra *Einführung in die Metaphysik*. Aquí expresa textualmente: ,,Das Wesen des Menschen ist innerhalb der Seinsfrage gemäß der verborgenen Anweisung des Anfangs als *die Stätte* zu begreifen und zu begründen, die sich das Sein zur Eröffnung ernötigt. Der Mensch ist das in sich offene Da. In dieses steht das Seiende herein und kommt zum Werk. Wir sagen daher: das Sein des Menschen ist, im strengen Sinn des Wortes, das ‚*Da-sein*'." (*Op. cit.*, Cap. IV, 4, pág. 156; ed. esp. pág. 234). Cfr. también esta misma obra en las pág. 106 y sgs.; ed. esp. pág. 172 y sgs. También en otros libros suyos insiste Heidegger en semejante pensamiento. Cfr., en tal sentido, *Brief über den ‚Humanismus'*, pág. 69; ed. esp. págs. 177 y 178; y *Holzwege*, pág. 104, nota 15.

c) Cabe hacer notar, por lo demás, que la "*conciencia*" de que aquí nos habla Heidegger, al ser identificada con el Dasein, no puede ser ya vista bajo el "modelo" de conciencia que utilizan los planteamientos idealistas. Al contrario, por cuanto esa "*conciencia*" es conciencia inherente al Dasein, y la fundamental condición de éste es la de "*ser en el mundo*", aquella "*conciencia*" exhibe también como rasgo primordial la de ser una "*conciencia en el mundo*", valga decir, *abierta al mundo*, y, en forma alguna, una región hermética y aislada en un "sujeto" sin mundo.

Creemos que, mediante las anteriores aclaraciones, quede precisado el sentido que puede asignársele al "Idealismo" heideggeriano. Dentro del ámbito de su problematicidad queda por precisar, justamente, el *dato* que lo sostiene. Ello es precisamente lo que se intentará al caracterizar el "ser" de la conciencia.

reducir la "realidad" a una *cogitatio* "de" la conciencia. ¿Pues en qué consiste la *realidad* de esa misma *cogitatio?* Mientras el intento cartesiano partía de suponer que el "ser" de las *cogitationes* tenía la textura de lo "ante los ojos" –en cuanto aquellas *cogitationes* eran modificaciones de un *Ego* también "ante los ojos"[573]– el intento existenciario da por sentado que la "conciencia" (como instancia poseedora de la "comprensión del Ser") es inherente a un ente cuya estructura ontológica –*como lo demuestra fehacientemente esa misma* "*comprensión del Ser*" *en cuanto rasgo óntico*– es radicalmente diversa al de todo y cualquier ente "ante los ojos". "La imposibilidad de concebir al ente de la forma de ser del Dasein por la 'realidad' ni la sustancialidad –dice Heidegger– lo hemos enunciado en la tesis: *la sustancia del hombre es la Existencia*"[574].

Ahora bien, si el modo fundamental de *existir* el Dasein es el de "ser en el mundo", el modo de ser de la "conciencia" –de las *cogitationes*– no puede ser otro que el del propio Dasein. En cuanto el Dasein (existiendo) "*es*" "*ser en el mundo*", su "*conciencia*" no es más que eso: un modo de "ser en el mundo". En cuanto tal ente: " 'soy' en la posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (cogitationes) como modos de ser cabe los entes intramundanos"[575]. En tal sentido, "*la 'conciencia de la realidad' es ella misma un modo de 'ser en el mundo'* "[576].

Pero al determinar la "conciencia de la realidad" en cuanto modo de "ser en el mundo" nos acercamos a un punto en extremo favorable para esclarecer el "ser" mismo de esa conciencia. En efecto, el "ser en el mundo" se halla, a su vez, ontológicamente inserto en la totalidad estructural del "ser" del Dasein que se caracterizó como *cura* (Sorge). En tal sentido, el "ser" de la conciencia queda retrotraído, en su *realidad* ontológica, a ese mismo fenómeno y a su raigambre existenciaria.

¿Mas qué significado arroja semejante paso para el problema que hemos planteado y, en general, para una Teoría Ontológica del Conocimiento? ¿No desaparecen los "auténticos" problemas cuando todo se retrotrae y disuelve en lo ya conocido y repetido hasta la saciedad? Aparte de su estricto valor metodológico –que no es poco– basta sopesar la trascendencia de este nuevo planteamiento para que se revele su efectiva importancia.

---

573 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 43, b; pág. 211; ed. esp. pág. 243.

574 ,,Daβ Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substanzialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: *die Substanz des Menschen ist die Existenz*." (*S. u. Z.*, Nº 43, c; pág. 212; ed. esp. pág. 244).

575 ,,Als so Seiendes ‚bin ich' in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden." (*S. u. Z.*, Nº 43, b; pág. 211; ed. esp. pág. 243). La traducción de Gaos vierte el término ,,*Verhaltungen*" por "*actividades*". Aunque la traducción no es incorrecta, cabe hacer notar el matiz que esas "actividades" reciben al ser modos de comportarse o conducirse el Dasein como "ser en el mundo". Las *cogitationes*, en sentido cartesiano, son "actividades" puras de una conciencia "pura".

576 ,, ‚*Realitätsbewußtsein*' *ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins*." (*S. u. Z.*, Nº 43, b; pág. 211; ed. esp. pág. 242).

Con estricta precisión y clara conciencia, Heidegger señala los nuevos términos del problema en la siguiente forma: "que la 'realidad' (Realität) se funde ontológicamente en el 'ser' del Dasein no puede significar que lo 'real' (Real) sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras exista el Dasein"[577]. Y añade a continuación: "ciertamente, sólo mientras el Dasein *es*, vale decir, mientras hay la posibilidad óntica de una comprensión del Ser, 'se da' el Ser"[578]. Ello, a su vez, quiere decir que hay una señalada dependencia del Ser –no de los entes– respecto de la "comprensión del Ser", y que es la *realidad* –no "*lo real*"– aquello que depende de la *cura*.

Pero de nuevo: ¿qué importancia tiene esto para el planteamiento del problema de la *realidad*? Su importancia es fundamental: ya que sólo en cuanto el problema de la *realidad* –de su determinación ontológica– se preserva de la confusión en que la sumen los intentos del Realismo o del Idealismo (al identificarla con una estructura ontológica semejante o idéntica a la de *lo* "*real*"), es posible formular de una manera adecuada la cuestión de la estructura ontológica de esa *realidad* y, por ende, de la *realidad* de la conciencia. Ello libra por anticipado a los intentos gnoseológicos de plantearse el problema de la *realidad* de la conciencia y de la "*conciencia de la realidad*" siguiendo el patrón de un concepto de *realidad* acrítico y ontológicamente falso.

Que la determinación de "*lo real*" –no de la *realidad*– quede sin precisar... tal no es un defecto, sino una estricta consecuencia crítica de este planteamiento. En efecto –tal como Heidegger lo subraya– "los entes *son* independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren o definen. Pero el Ser sólo 'es' en la comprensión del ente a cuyo 'ser' es inherente lo que se llama comprensión del Ser"[579]. Mas, si no existe ésta, "tampoco cabe que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Ni tampoco *entonces* cabe decir ni que los entes son, ni que no son"[580].

Sólo si se distinguen y establecen claramente los fundamentos de estas afirmaciones –y además se reconocen los límites y proyecciones que ofrecen para el análisis ontológico-existenciario del problema de la *realidad*– es posible plantear correctamente la cuestión de los modos de la *realidad en general*. Tal es lo que brevemente –y con la sola intención de esbozar las vías de un posible análisis– trataremos enseguida de llevar a cabo.

---

577 ,,Daβ Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daβ Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert." (*S. u. Z.*, Nº 43, c; pág. 212; ed. esp. pág. 243).

578 ,,Allerdings nur solange Dasein *ist*, d. h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es' Sein." (*S. u. Z.*, Nº 43, c; pág. 212; ed. esp. pág. 243).

579 ,,Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber ‚ist' nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört." (*S. u. Z.*, Nº 39, pág. 183; ed. esp. pág. 212).

580 ,,Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. *Dann* kann weder gesagt werden, daβ Seiendes sei, noch daβ es nicht sei." (*S. u. Z.*, Nº 43, c; pág. 212; ed. esp. pág. 244).

§ 31 Los Modos de la Realidad

Dentro de una investigación como la nuestra no cabe desarrollar por extenso un estudio de los modos de ser de la *realidad* para comprobar la tesis que anteriormente ha quedado formulada. Por ello, sólo trataremos de indicar aquellos puntos que bien pudieran hacer las veces de fundamentos o axiomas allí donde se propusiera el análisis del problema general.

En cuanto término ontológico –y en su acepción más lata– la *realidad en general* (Wirklichkeit überhaupt) puede referirse a todos los entes, incluyendo hasta aquellas regiones que, funcionando como condiciones de posibilidad de otros entes, tienen sin embargo cierta *realidad*. En tal sentido a la *realidad en general* pertenecen no sólo los entes intramundanos y el Dasein, sino que también tiene y exhibe alguna *realidad* la *mundanidad* (Weltlichkeit) del *mundo*. Si, en cambio, la *realidad* se toma en una acepción más restringida –como "*realidad en sentido estricto*" (Realität)– entonces se refiere cual término ontológico a los entes intramundanos y, en esta forma, el "*ser ante los ojos*" (Vorhandenheit) y el "*ser a la mano*" (Zuhandenheit) funcionan como "*modos*" de esta "*realidad en sentido estricto*"[581]. Ahora bien, como Ser de aquellos entes intramundanos "ante los ojos" y "a la mano", la "*realidad en sentido estricto*" reposa en la *mundanidad del mundo* (Weltlichkeit von Welt) –como "ser" de la óntica condición de posibilidad del descubrimiento de los entes intramundanos en general[582]– y con ello, a su vez, en el fenómeno general del "*ser en el mundo*". De aquí se desprende la evidencia –dice Heidegger– "de que ni la 'realidad' tiene una preeminencia dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni de que menos puede esta forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada semejante al mundo y al Dasein"[583]. La *mundanidad* del *mundo* es una determinación *existenciaria* del "*ser en el mundo*", valga decir: del Dasein, cuyo "ser" (la Existencia) es todo menos una característica "*ante los ojos*".

Pero si el Ser de lo "a la mano" y lo "ante los ojos" –es decir, la "*realidad en sentido estricto*"– reposa en la *mundanidad* del *mundo* y esta, a su vez, en el "*ser en el mundo*", cabe preguntarse por la estructura modal que asumen estas últimas –funcionando como "condiciones de posibilidad"– cuando mediante ellas se patentiza la textura de "lo real" *stricto sensu*. O dicho en otra forma: cabe cuestionarse acerca de los modos en que el "ser en el mundo" se mundifica para posibilitar el descubrimiento de lo "a la mano" y lo "ante los

---

581 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 43, c; pág. 211; ed. esp. pág. 243.

582 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 18; pág. 88; ed. esp. pág. 103.

583 ,,Realität hat weder innerhalb der Seinsmodi des innerweltlichen Seienden einen Vorrang, noch kann gar diese Seinsart so etwas wie Welt und Dasein ontologisch angemessen charakterisieren." (*S. u. Z.*, Nº 43, c; pág. 211; ed. esp. pág. 243).

ojos". Gracias a semejante indagación –y si se comprende bien la intención que nos guía– no sólo pudieran quedar puntualizados los modos de ser de la "*realidad*" (en sentido estricto) sino que se lograrían esbozar al propio tiempo los rasgos "*fenoménicos*" de los modos de la *realidad en general* (Wirklichkeit überhaupt) en tanto que funcionan como "condiciones de posibilidad" *existenciarias* de aquella "realidad" *stricto sensu*[584].

Los entes intramundanos que hacen frente de un modo inmediato y directo al Dasein no son las nudas *cosas* (res, Ding) –valga decir, los entes "ante los ojos" (Vorhandene)– sino justamente los *útiles* (Zeug), cuya forma de ser (Seinsart) es la de ser "a la mano" (Zuhandene). Se trata, pues, de precisar ontológicamente en qué consiste este "*ser a la mano*" (Zuhandenheit) de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente. Ello se logra –como ya sabemos[585]– acotando aquello que hace de un *útil* algo "útil", valga decir, determinando en lo que consiste su *utilidad* (Zeughaftigkeit). En tal sentido –dice Heidegger– aquello que constituye el Ser del útil (su *utilidad*) radica en su *servicialidad*[586]. ¿Pero *servicialidad* para qué? Aquello de lo que se cura el Dasein en su andar por el mundo no es propiamente del *útil* mismo –del martillo *en cuanto* martillo, del zapato *como* instrumento– sino de la *obra* que debe realizar mediante aquéllos y en referencia a la cual aquel *útil* (al Dasein "conformarse" con ella) recibe su *utilidad*. Es justamente esta *conformidad* (Bewandtnis) –de la cual, como estamos viendo, recibe el útil su *utilidad*– la que constituye y determina propiamente el "*ser útil*" de ese útil. "El carácter de ser de lo 'a la mano' –dice Heidegger– es la conformidad"[587]. Ella no es simplemente una nota o circunstancia *óntica* del útil, sino que constituye la determinación *ontológica* fundamental de tales entes. A semejante *conformidad* llama Heidegger, en *Holzwege*, la *confiabilidad* (Verläβlichkeit) y –al igual de lo que ocurre en *Sein und Zeit* con la *conformidad*– de ella hace depender (al modo de un fundamento ontológico) la *utilidad* del útil, valga decir, su

---

584 Se reparará en cierta contradicción aparente que se manifiesta en el empleo de los términos. En efecto: ¿puede acusar "rasgos fenoménicos" lo que funciona como "condición de posibilidad"? ¿Una textura ontológica semejante –la de ser "condición de posibilidad" de los fenómenos mismos– no imposibilita a aquello que la tiene para "aparecer" fenoménicamente? Pero frente a esta argumentación se impone otra pregunta aclaratoria y decisiva. En efecto: ¿qué significa la *exhibición trascendental* de una "condición de posibilidad" en cuanto tal? La exhibición fenoménica de los constituyentes de la fenomenicidad de los fenómenos es un hacer comparecer, como fenómeno, lo que en sí no es tal. Por ello el lector atento habrá observado que usamos la palabra "fenoménico" entre comillas.

585 Cfr. esta investigación en su capítulo III, § 8-A.

586 ,,Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit." (*Holzwege*, pág. 23).

587 ,,Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 84; ed. esp. pág. 98). Sin duda que el lector notará cierta libertad en el uso de los términos y, por ende, una aparente equivocidad al identificar el *útil* con lo "*a la mano*". Pero esto mismo es de notar en los textos heideggerianos. No se trata, sin embargo, de un equívoco, sino, antes bien, de una identificación que responde a razones ontológicas. "A la forma de ser del útil –dice Heidegger– en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano'." (*S. u. Z.*, Nº 15, pág. 69; ed. esp. pág. 89).

Por ello cuando se dice que el carácter de ser de lo "a la mano" es la *conformidad* esto se debe a que, por obra del análisis (acotando el Ser del útil), se ha llegado a semejante determinación de su forma de ser.

"*ser útil*" o *servicialidad* (Dienlichkeit)[588]. "El ser útil del útil –se dice en *Holzwege*– consiste ciertamente en su utilidad. Pero esta misma descansa en la plenitud de un ser esencial del útil. Nosotros la llamamos confiabilidad"[589]. Y se añade: "la utilidad del útil –la confiabilidad– según sus formas y amplitud mantiene en sí reunidas todas las otras cosas. La servicialidad del útil es, sin embargo, sólo la consecuencia esencial de la confiabilidad. Aquélla se despliega en ésta y no sería nada sin ella"[590].

Ahora bien, la *conformidad* que se guarda con algo "*a la mano*" –y que se ha visto referida a la *obra* como aquello de lo que se cura el Dasein– es ella misma parte de un *Todo* y, en cuanto tal, está diseñada por una *totalidad de conformidad* (Bewandtnisganzheit) en la que la *obra* misma se inserta. El martillo que usamos, vgr., y con el cual ajustamos una tabla del granero, está referido a lo que hacemos (la *obra*), pero ésta, a su vez, se inserta en una más amplia *totalidad de conformidad* que diseña aquello en referencia a lo cual la *obra* misma recibe su *utilidad* (vgr. el arreglo del granero como algo que hay necesidad de efectuar para preservar mejor los cereales almacenados del aire o de la lluvia). Pero, avanzando así cada vez hacia círculos más amplios y totales, es cuestión de ver que una *totalidad de conformidad* topa en cualquier momento con un "*para qué*" (Wozu) en referencia al cual ya no es posible guardar ninguna *conformidad* puesto que a lo que se refiere la fallida referencia de "conformidad" no es a un ente cuyo ser sea "*a la mano*" sino al propio *Dasein*, cuya esencial determinación ontológica es –como sabemos– la del "*ser en el mundo*". En tal caso, el "*para qué*" (Wozu) no es ya un "*en qué*" (Wobei), con referencia al cual pueda algo "conformarse", sino un "*por mor del que*" (Worum-willen), mediante el cual el Dasein comprende el *mundo* relativamente al que se conduce ya siempre como "*ser en el mundo*" que es[591]. "Conformarse", valga decir, dejar que los entes hagan frente como "a la mano", significa así "dar libertad a los entes en punto a su 'ser a la mano' dentro del mundo circundante"[592]. Para ello, sin embargo, el "conformarse" necesita "haber abierto ya de alguna manera aquello mismo sobre el fondo de lo cual da la libertad"[593], valga decir, el

---

588 La identificación que hacemos entre la *conformidad* (Bewandtnis) y la *confiabilidad* (Verläβlichkeit) tiene su punto de apoyo –como es fácil notarlo– en la idéntica función ontológica que le asigna Heidegger a uno y a otro término (a pesar del cambio de denominación) en las obras mencionadas.

589 ,,Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verläβlichkeit." (*Holzwege*, pág. 23).

590 ,,Das Zeugsein des Zeuges, die Verläβlichkeit, hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt. Die Dienlichkeit des Zeuges ist jedoch nur die Wesensfolge der Verläβlichkeit. Jene schwingt in dieser und wäre ohne sie nichts." (*Holzwege*, pág. 23).

591 ,,Das vorgängige Erschlieβen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 86; ed. esp. pág. 100).

592 ,,Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 99).

593 ,,Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muβ das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100).

mundo. Sólo por cuanto el *mundo* es ya *abierto* al Dasein –en su "*por mor del que*"– pueden los entes "*a la mano*" hacer frente como tales y comprenderse en su *utilidad*.

No es la intención de estos análisis recoger en todos sus detalles las complejas estructuras ontológicas y existenciarias que son inherentes al descubrimiento de los entes "a la mano". Además del prolijo examen que sobre este problema realizamos en el Capítulo III de esta misma investigación, basta con las esenciales estructuras señaladas ahora para alcanzar lo que nos proponemos. En efecto: la descrita conexión y dependencia del "ser a la mano" (Zuhandenheit) con respecto al fenómeno del *mundo* –valga decir, la mostrada "*mundiformidad de lo a la mano*" (Weltmäβigkeit des Zuhandenen)– expresa de una manera clara y taxativa que la determinación ontológica de la *realidad* de esos entes no puede intentarse sino a partir de la base del "*ser en el mundo*". En cuanto "modo" de la *realidad*, el "ser a la mano" es, por ello, una señalada y concreta forma de mundanizarse el mundo. Esta mundanización del mundo –como se ha visto– tiene su origen ontológico-existenciario en el nexo que prefija el "*por mor del que*" (Worum-willen) mediante el cual el Dasein *abre* y *comprende* su *mundo*[594].

Tal como tuvimos ocasión de verlo[595], los entes "ante los ojos" (Vorhandene) se descubren cuando acontece una interrupción del plexo de referencias en que se hallan insertos los entes "a la mano" y queda rota entonces la conformidad con el mundo. Despojado de su ser "a la mano", el *útil* quedaría convertido en una simple *cosa* "ante los ojos". ¿Quiere esto decir que el Ser de esos entes –el "ser ante los ojos" (Vorhandenheit)– no se funda ni reposa en el "ser en el mundo"? ¿En qué consiste entonces el Ser de esos entes (Dingvorhandenheit), que aparecen bajo el aspecto o carácter de meras y nudas *cosas*

---

[594] Los problemas que se derivan de semejante planteamiento –algunos de los cuales fueron ya esbozados en el parágrafo anterior– serían de decisiva importancia para un intento que se propusiera desarrollar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento heideggeriano. Por los momentos –como ha sido advertido– no nos sería permitido proponernos semejante tarea. Sea tan solo señalado que, justamente a partir del punto donde dejamos reposar nuestra investigación, se impondría la dilucidación del "*en sí*" de la *realidad*. ¿Pues no resulta este "*en sí*" altamente problemático habiendo hecho del Dasein –y de su "ser en el mundo"– la condición de posibilidad del "descubrimiento" de lo "a la mano"? Heidegger mismo –con aguda conciencia– no oculta el problema. "Al definir así el Ser de lo 'a la mano' (la conformidad) e incluso la mundanidad misma como un plexo de referencias ¿no se evapora el 'ser sustancial' de los entes intramundanos en un sistema de relaciones? Y en tanto que las relaciones son siempre algo 'pensado' ¿no se disuelve el Ser de los entes intramundanos en el 'puro pensar'?". (*S. u. Z.*, Nº 18, págs. 87, 88; ed. esp. págs. 102, 103).

A la manera de una contestación a esa crucial pregunta, Heidegger parece dar esta respuesta: esas relaciones –dice– "no son nada pensado, nada puesto únicamente en un 'pensar', sino relaciones en que se detiene en cada caso ya el 'ver en torno' 'curándose de' en cuanto tal" (*Op. cit.*, *ibidem*). Y añade: "En cuanto constitutivo de la mundanidad, este 'sistema de relaciones' dista tanto de hacer que se evapore el 'ser a la mano' dentro del mundo, que es sobre la base de la mundanidad del mundo como cabe descubrir por primera vez estos entes en su 'en sí' 'sustancial'." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 88; ed. esp. pág. 103).

¿Es del todo satisfactoria esta respuesta? Ciertamente que se ve establecida con toda claridad la conexión y dependencia en que se halla lo categorial con respecto a lo existenciario. Mas, en rigor, cabría preguntar si lo existenciario garantiza, como fundamento, el "*en sí*" categorial.

Como fácilmente se observa el solo planteamiento del problema exigiría un demorado análisis.

[595] Cfr. esta investigación, Cap. III, § 8-B.

"ante los ojos"? ¿Cuál es la verdadera determinación ontológica de la *cosidad* (Dingheit) de las *cosas*?

Tres son –dice Heidegger– las interpretaciones que se han dado acerca de la *cosidad* de las *cosas* a lo largo del pensar occidental. Todas, sin embargo, parecen fallar en sus intentos de apresar aquella *realidad*, ora por las previas deficiencias ontológicas de sus bases mismas, ora por la indeterminación hacia la cual parecen finalmente conducir. No pretendemos aquí exponer en todos sus detalles aquellas concepciones, sino más bien trazar su contorno general –y apuntar brevemente sus respectivas críticas– con el fin de enrumbarnos hacia la propia concepción de Heidegger sobre este punto. La importancia que ello tiene para nuestros propios fines huelga siquiera señalarla.

La primera interpretación de la *cosidad* de la *cosa* es aquella que, partiendo de una concepción donde la *cosa* es vista como "algo" en torno a lo cual se reúnen las "propiedades", cree ver que la *cosidad* consiste en una especie de núcleo central o fundamento (ὑποκείμενον; subjectum; substantia) que soporta las propiedades o "accidentes" de la propia *cosa* (συμβεβηκός; accidens).

Ahora bien, aparte de que para Heidegger esta corriente interpretación de la *cosa* se encuentra sólo "aparentemente fundada"[596], el reparo mayor que podría hacérsele es que mediante su ayuda "nunca se puede separar el ente que tiene carácter de *cosa* frente al que no lo tiene"[597]. Núcleo y propiedades pueden asignársele a todos los entes. Dejando en tan completa indeterminación al Ser mismo de la *cosa*, poco o nada puede aportar semejante explicación para el acotamiento ontológico de la *cosidad* de aquélla.

La segunda interpretación es la que concibe la *cosa* como lo αἰσθητόν, vale decir: lo perceptible en los sentidos mediante las sensaciones[598]. Ahora bien, cabe observar que el más ligero análisis nos muestra que en el aparecer de la *cosa* nunca percibimos, primaria y propiamente, un cúmulo de sensaciones. Afirmar lo contrario es romper y disgregar la *cosa* hasta hacerla desaparecer. "Mucho más cerca que todas las sensaciones nos están las *cosas* mismas"[599]. En tal sentido –dice Heidegger– mientras que la primera interpretación de la *cosa* nos mantenía a ésta, por así decirlo, lejos del cuerpo y demasiado separada, la segunda nos la acerca demasiado al cuerpo. En ambas interpretaciones desaparece la

---

596 ,,Die Zuversicht zu der geläufigen Dingauslegung ist nur scheinbar begründet." (*Holzwege*, pág. 14).

597 ,,Auβerdem aber gilt dieser Dingbegriff (das Ding als der Träger seiner Merkmale) nicht nur vom bloβen und eigentlichen Ding, sondern von jeglichem Seienden. Mit seiner Hilfe kann daher auch niemals das dingliche gegen das nichtdingliche Seiende abgesetzt werden." (*Holzwege*, pág. 14).

598 A consecuencia de esta interpretación, según Heidegger, se llega más tarde a concebir la *cosa* como la "*unidad*" de la multiplicidad de lo dado en los sentidos. Pero tampoco esta "unidad" –sea que se la interprete como "suma", como "totalidad", o como "forma" (Gestalt)– sirve para evitar el error fundamental de donde parte esta concepción. (Cfr. *Holzwege*, pág. 15).

599 ,,Viel näher als alle Empfindungen sind uns die Dinge selbst." (*Holzwege*, pág. 15).

cosa[600]. Desapareciendo ésta, mal podría intentarse siquiera determinar su Ser –la *cosidad*– en base de las notas aportadas por semejantes doctrinas.

Pero juntando la primera y la segunda interpretación llegamos a vislumbrar una tercera. En efecto: "aquello que da a la *cosa* su fijeza y constancia, pero que al mismo tiempo produce su forma de darse sensiblemente –lo colorante, tonante, fuerte, voluminoso– es lo material de la *cosa* (das Stoffliche der Dinge). En esta determinación de la *cosa* como materia (ὕλη) es ya copuesta la forma (μορφή). Lo constante de una *cosa*, la consistencia, radica en que una materia va unida con una forma. La *cosa* es una materia conformada"[601].

Mas, aparte de que nuevamente semejante determinación no restringe su posible ámbito de aplicación a la sola región de las puras *cosas* –repitiéndose, por tanto, la inicial objeción que se hizo con respecto a la primera interpretación– cabe preguntarse si este par de conceptos ("*materia*" y "*forma*") son determinaciones *originarias* de la *cosidad* de la nuda *cosa*. Heidegger responde de manera taxativa negando esto: "*materia* y *forma* –dice– no son en modo alguno determinaciones originarias de la *cosidad* de las nudas *cosas*"[602]. Como determinaciones entitativas, ellas provienen y están arraigadas en la esencia del *útil*[603]. Se cometería por tanto una transposición ontológica si mediante aquellas notas se tratara de acuñar una determinación originaria del "*ser-cosa*" de la *cosa*. Lo puramente "*ante los ojos*" de ésta se resiste a ser interpretado mediante caracteres propios del "*ser a la mano*".

¿En dónde hallar, pues, semejante determinación de lo propiamente *cósico* de la *cosa*? ¿Qué es lo que constituye su puro ser "*cosa ante los ojos*" (Dingvorhandenheit)? No es posible aquí –repetimos– exponer y explicar con todos sus detalles el pensamiento heideggeriano. Para cumplir nuestro propósito, que sólo intenta mostrar los rasgos básicos de su interpretación, basta que señalemos aquello que tiene una función fundamental dentro de la misma. En tal sentido, por cuanto sus ideas acerca de lo *cósico* arrancan de una meditación sobre la "obra de arte", debemos partir de un examen desprejuiciado de esta última, tratando de que ella misma nos deje ver en qué consiste el fundamento *cósico* –el puro "ser ante los ojos"– que toda obra de arte en cuanto "*cosa*" tiene.

Preguntemos, pues: ¿Qué es lo *cósico* dentro de la obra? ¿En qué estriba lo nudamente material y "ante los ojos" de una obra pictórica, de una sinfonía, de una escultura o de una poesía? ¿Pero no supone el plantearse así semejante cuestión el haber

---

600 Cfr. *Holzwege*, págs. 15, 16.

601 Cfr. *Holzwege*, pág. 16.

602 ,,Stoff und Form sind keinesfalls ursprüngliche Bestimmungen der Dingheit des bloβen Dinges." (*Holzwege*, pág. 18). Los subrayados al texto español son nuestros.

603 ,,Darnach sind Stoff und Form als Bestimmungen des Seienden im Wesen des Zeuges beheimatet." (*Holzwege*, pág. 18).

determinado previamente el "*ser*" mismo de la obra, donde lo *cósico* es sólo una de sus notas constitutivas? Para la determinación de lo *cósico* propiamente tal, debemos ver previamente en qué consiste el "*ser-obra*" de la obra.

"El exponer un *mundo* y el producir la *tierra* –dice Heidegger a este respecto– son dos rasgos esenciales en el ser-obra de la obra. Ellos pertenecen conjuntamente, sin embargo, a la unidad del ser-obra"[604]. La *tierra* –noción que Heidegger identifica con la *Physis* de los griegos[605]– no es simplemente el estrato masiforme de la materia, ni menos lo que se dice "tierra" en sentido astronómico, sino aquello que cobija y oculta todo cuanto crece brotando y apareciendo. En lo que crece y brota aparece la *tierra* como lo que oculta y cobija. "La *tierra* es lo que en sí esencialmente se oculta"[606], pero en cuyo ocultarse cobijante engendra y manifiesta lo que brota. En tal sentido, "la *tierra* no es simplemente lo cerrado, sino aquello que, como lo que se cierra, surge y se manifiesta"[607]. En forma tal la *tierra* es un "brotar totalmente espontáneo de lo que constantemente se cierra y en tal forma cobija"[608]. ¿Mas cómo ocurre este *ocultante-surgir* de la *tierra* en la obra?

Ello acontece en la originaria disputa (Streit) de la *tierra* y el *mundo*. *Mundo* no es un ente cualquiera, ni la simple reunión de cosas "ante los ojos", ni nada que esté frente a nosotros y pueda ser intuido. *Mundo* –dice Heidegger– es siempre algo inobjetivable (ungegenständlich), a lo cual, sin embargo, estamos permanente y constantemente subordinados puesto que en su "mundificar" es aquello que traza y diseña el ámbito u horizonte de lo que puede ser *abierto*, *conocido* o *disponible*, por nosotros. *Mundo* es lo que *abre* haciendo posible que vengan a la luz y sean "descubiertos" los mismos entes. La *disputa* entre el *mundo* y la *tierra* –que se encarna en el Ser de la obra– es justamente aquel *abrir* del *mundo* gracias al cual surge y brota la *tierra* como lo que es. En tal forma, aquel surgimiento no significa su "destrucción" o "aniquilamiento", sino al contrario un acontecimiento por el cual ella aparece –como "*lo que en sí esencialmente se oculta*"– en *lo abierto* del *mundo*. La *disputa*, antes que ser una vacía oposición que conduzca a la mutua negación, es más bien la autoafirmación esencial de ambos contendientes. "El *mundo* se funda sobre la *tierra* y la *tierra* sobresale a través del *mundo*"[609]. En esa *disputa*, antes que

---

604 ,,Das Aufstellen einer *Welt* und das Herstellen der *Erde* sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes. Sie gehören aber in der Einheit des Werkseins zusammen." (*Holzwege*, págs. 36, 37). El subrayado es nuestro.

605 ,,Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die Φύσις. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die Erde." (*Holzwege*, pág. 31). Para el cabal entendimiento del concepto de *Physis* recomendamos al lector confrontar *Einführung in die Metaphysik*, especialmente en el Cap. IV, Nº 3, pág. 137 y sgs.; ed. esp. pág. 210 y sgs.

606 ,,Die Erde ist das wesenhaft sich Verschließende." (*Holzwege*, pág. 36).

607 ,,Die Erde ist nicht einfach das Verschlossene, sondern das, was als Sichverschließendes aufgeht." (*Holzwege*, pág. 44).

608 ,,Die Erde ist das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließenden und dergestalt Bergenden." (*Holzwege*, pág. 37).

609 ,,Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt die Welt." (*Holzwege*, pág. 37). Los subrayados al texto español son nuestros.

destruirse, *tierra* y *mundo* son como instancias dialécticas de un solo proceso creador. La creación de la *disputa* se corporeiza en la obra de arte. "El ser-obra de la obra –dice Heidegger– consiste en la controversia de la disputa entre *mundo* y *tierra*"[610]. En cuanto la esencia de la *tierra* se revela (como lo totalmente espontáneo que en su surgir se oculta) sólo a través de la iluminada patencia del *mundo* (sobresaliendo y brotando en *lo abierto* de éste), la disputa queda establecida en la forma de la obra y al través de ella se manifiesta[611].

Pero manifestándose en la obra esa *disputa* –que entraña un esencial *desvelamiento* del ente[612]– "el llegar a ser obra de la obra es un modo del llegar a ser y del acontecer de la *verdad*"[613], pues la *verdad*, como acontecimiento, es justamente aquello donde se manifiesta el Ser del ente. La obra de arte, en tal sentido, manifiesta el Ser del ente, valga decir, su *verdad*. "En la obra de arte –dice Heidegger– se pone la *verdad* del ente en la obra"[614]. La *belleza* –interpretada en esta forma– es un modo de aparecer esencial de la *verdad*[615]. También la *verdad*, en tal sentido, surge y acontece en la *disputa* entre el *mundo* y la *tierra* y es (como lo veremos a su debido tiempo) esencial juego dialéctico entre lo iluminado y lo que se oculta. "La *verdad* es y aparece esencialmente sólo como disputa entre iluminación y ocultamiento en la pugna de *mundo* y *tierra*"[616]. "Exponiendo un *mundo* y produciendo la *tierra*, es la obra la controversia de aquella disputa en la que el desvelamiento del ente en total –la *verdad*– se conquista"[617].

Pero habiendo puesto de relieve semejantes estructuras –y las múltiples cuanto complejas conexiones que entre ellas se establecen– cabe preguntarse qué importancia guarda todo ello para la determinación de la *cosidad* de la *cosa*. En este respecto su importancia es de tal naturaleza –y por lo demás tan fundamental– que, en verdad, sólo

---

610 ,,Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde." (*Holzwege*, pág. 38). Subrayados nuestros.

611 ,,Das Wesen der Erde als des zu nichts gedrängten Tragenden-Sichverschließenden enthüllt sich jedoch nur im Hineinragen in eine Welt, in der Gegenwendigkeit beider. Dieser Streit ist festgestellt in die Gestalt des Werkes und wird durch dieses offenbar." (*Holzwege*, pág. 57).

612 ,,Unverborgenheit des Seienden." (Cfr. *Holzwege*, pág. 39 y sgs.). El lector atento reparará enseguida la estrecha conexión que aquí se anuncia con el problema de la *verdad*. Mas por cuanto ese problema implica complejísimas cuestiones –que serán tratadas en los próximos parágrafos– creemos que es suficiente por los momentos indicar tan solo su íntima relación con el tema central que nos ocupa, pero sin entrar en el explícito desarrollo de los detalles correspondientes. Como fue ya anunciado, la intención que nos guía no es la de exponer exhaustivamente el pensamiento heideggeriano, sino la de señalar sus bases y conexiones fundamentales.

613 ,,Das Werkwerden des Werkes ist eine Weise des Werdens und Geschehens der Wahrheit." (*Holzwege*, pág. 49).

614 ,,Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt." (*Holzwege*, pág. 28).

615 ,,Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit west." (*Holzwege*, pág. 44). Cfr. también el "*Nachwort*" de este mismo ensayo –"*Der Ursprung des Kunstwerkes*"– ya que proporciona un importantísimo matiz para la recta comprensión de este enunciado.

616 ,,Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung in der Gegenwendigkeit von Welt und Erde." (*Holzwege*, pág. 51). Los subrayados al texto español son nuestros.

617 ,,Aufstellend eine Welt und herstellend die Erde ist das Werk die Bestreitung jenes Streites, in dem die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, die Wahrheit, erstritten wird." (*Holzwege*, pág. 44). Los subrayados al texto español son nuestros.

teniendo clara noción de las mutuas relaciones implicativas que hemos señalado anteriormente, es posible ver ahora la vía que conduce y abre el acceso hacia los auténticos problemas que plantea el intento de caracterizar y determinar ontológicamente el *ser-cosa* de la *cosa*.

En efecto: si bien es cierto que la determinación de lo *cósico* era imposible lograrla partiendo de las tradicionales interpretaciones de la *cosa*, vemos ahora por el contrario abrirse una vía de acceso hacia aquello si el recorrido es iniciado a partir del Ser mismo de la *obra*. Tal como dice Heidegger: "si bien es cierto que no se puede determinar el carácter de la obra a partir de lo cósico, ocurre por el contrario que *la pregunta por la cosidad de la cosa es colocada en el recto camino cuando por ella se pregunta partiendo del saber del carácter de obra de la obra*"[618]. Ahora bien, logrado este adecuado punto de partida para penetrar en lo *cósico*, vimos que como tal aparece en la *obra* aquello que pertenece a la *tierra* y tiene semejante carácter[619]. Por ello "el punto de partida decisivo y básico para la interpretación de lo *cósico* de la *cosa* debe arrancar de la pertenencia de la *cosa* a la *tierra*"[620].

Pero la *tierra* –como ahora sabemos– no sobresale ni se manifiesta sino allí donde entra en *disputa* con un *mundo* y acontece la *verdad*. "La esencia de la *verdad* –dice Heidegger– es en sí misma la *proto-disputa* en la que se disputa aquel abierto centro en el cual entra el ente y desde el cual se retira a sí mismo"[621].

Pues bien, preguntémonos: ¿qué es ese *mundo* –por el cual se abre, surge y se manifiesta la *tierra*– si no un esencial ingrediente del "*ser en el mundo*"? ¿Qué es la *verdad* –en la cual se plasma la *disputa* entre la *tierra* y el *mundo* y es desvelado el ente en total– si no la esencial consecuencia del "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) del propio *Dasein*?[622]. *Si lo cósico de la cosa sólo "es" –brota y aparece esencialmente– allí donde impera el mundo y acontece la verdad, su relación ontológica-existenciaria con el "ser en el mundo" es clara, evidente e innegable*.

---

618 ,,Zwar läβt sich aus dem Dinghaften nicht das Werkhafte bestimmen, wohl dagegen kann umgekehrt aus dem Wissen vom Werkhaften des Werkes die Frage nach dem Dinghaften des Dinges auf den rechten Weg gebracht werden." (*Holzwege*, pág. 57). El subrayado de la traducción es nuestro.

619 ,,Was jedoch an dem als Gegenstand genommenen Werk so aussieht wie das Dinghafte im Sinne der geläufigen Dingbegriffe, das ist, vom Werk her erfahren, das Erdhafte des Werkes." (*Holzwege*, pág. 57).

620 ,,Der maβ- und gewichtgebende Vorblick für die Auslegung des Dinghaften der Dinge muβ auf die Zugehörigkeit des Dinges zur Erde gehen." (*Holzwege*, pág. 57). Los subrayados al texto de la traducción son nuestros.

621 ,,Das Wesen der Wahrheit ist in sich selbst der *Urstreit*, in dem jene offene Mitte erstritten wird, in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt." (*Holzwege*, pág. 43). El subrayado es nuestro.

622 ,,Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört." (*S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 223; ed. esp. pág. 256).

Nuestra investigación retrocede en tal forma a su propio punto de partida. Si bien mediante las pruebas aportadas lo que se ha logrado ha sido una reiteración ontológica, los resultados han sido positivamente esclarecedores para comprender el trabado nexo de los fundamentos esenciales. La cuestión de los "modos" de la *realidad* –en cuanto problema ontológico– se ve referida ineluctablemente a la esencial constitución del Dasein como "*ser en el mundo*". Sólo a partir de semejante constitución es posible ahora plantearse cualquier problema de esa esfera.

Mas, sin embargo, no todo ha sido reiteración y retroceso. Como un *novum* decisivo ha hecho irrupción en el horizonte la cuestión de la *verdad*. No es posible demorar por más tiempo su requerido examen.

§ 32 La Cuestión de la Verdad

En forma semejante a nuestro proceder con respecto al problema de la *realidad*, cuando ahora nos enfrentamos a la cuestión de la *verdad* no podemos pretender que nuestro examen abarque la totalidad de los múltiples y complejos aspectos que se congregan alrededor de ella. Hacerlo así sería materialmente imposible. Hallándose conectada esencialmente con los más fundamentales e intrincados problemas de la filosofía, y siendo el punto donde convergen las más espinosas cuestiones tradicionalmente debatidas, sería tan ímprobo como infecundo intentar siquiera semejante tarea. Por ello el análisis debe ante todo delimitar su campo y centrar los esfuerzos sobre aquello que, de modo estricto y esencial, interese a los fines de una investigación como la nuestra. Quedaron estos fines explícitamente anunciados al inicio mismo del presente capítulo. Justo en referencia a ellos serán desarrolladas las siguientes consideraciones, aunque en el transcurso de la indagación haya necesidad de ensayar un radical giro ontológico que en cierto modo desborda la estricta perspectiva existenciaria en que hasta ahora se ha movido aquélla.

En una forma general, y de acuerdo con venerables tradiciones filosóficas, puede decirse que la cuestión de la *verdad* se encuentra indisolublemente unida al fenómeno del Conocimiento. Es más: sólo a partir de éste parecería tener sentido plantearse aquel problema. "*Verdadero*" es el Conocimiento: la *verdad* vendría a ser una característica o cualidad del mismo[623]. ¿Pero en qué consiste "*lo verdadero*" (das Wahre) del Conocimiento?

---

623 ,,Wahr ist nach der allgemeinen Meinung die Erkenntnis." (*S. u. Z.*, Nº 44, a; pág. 216; ed. esp. pág. 248).

¿En qué forma llega un Conocimiento a ser "*verdadero*"? Y en oposición a esto: ¿qué es un Conocimiento "*no-verdadero*", valga decir, "*falso*"?

De manera también muy general –y excusándonos de entrar, por obvias razones, en el estudio de su genealogía y desarrollo– podemos asentar firmemente que, en tanto que "característica" del Conocimiento, la *verdad* resulta de una *adecuación* establecida entre el intelecto cognoscente con aquello que se conoce. Resumiendo tal concepción, la clásica fórmula rezaba: "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*". Ahora bien: ¿en qué consiste esa misma *adecuación*?

Sin duda alguna que en ella se expresa una "*relación*". Pero, en verdad, no se trata de cualquier tipo de "*relación*" sino, dicho con todo rigor, de una relación de "*concordancia*". En tal sentido "*lo verdadero*" es "*lo concordante*"[624]. La *verdad* sería la *concordancia* (Übereinstimmung) –expresada por la *adecuación*– entre el *intelecto* y la *cosa*.

Mas, sin duda, que con semejante formulación general apenas si se ha logrado apresar el aspecto más externo y visible del fenómeno. En efecto, si se dice que la *verdad* es *adecuación*, cabe notar fácilmente que semejante *adecuación* puede originarse en dos formas distintas: ora por la adecuación del intelecto a la cosa ("*Veritas est adaequatio intellectus ad rem*"), ora por la adecuación de la cosa al intelecto ("*Veritas est adaequatio rei ad intellectum*"). Mas, sea cual fuere el centro de gravedad hacia el que pondere la *adecuación*, resulta sin embargo claro que en ambas formulaciones ella supone un "*conformarse con-dirigiéndose por*" y, en cuanto tal, la *verdad* resulta ser pensada como "*conformidad*"[625]. La *concordancia*, que expresa la *adecuación*, resulta ser así un "*conformarse*" del intelecto a la cosa, o inversamente, según sea el término que funcione como polo activo del proceso.

---

[624] ,,Das Wahre, sei es eine wahre Sache oder ein wahrer Satz, ist das, was stimmt, das Stimmende." (*V*. *W*. *d*. W., I, pág. 7).

[625] ,,Beide Wesensbegriffe der veritas meinen stets ein Sichrichten nach... und denken somit die Wahrheit als *Richtigkeit*." (*V*. *W*. *d*. W., I, pág. 7). Hemos traducido el verbo alemán ,,*Sichrichten nach*" por "*conformarse con-dirigiéndose por*" (a pesar de todo lo inelegante que pueda resultar el procedimiento utilizado) ya que ninguno de los verbos castellanos que señala el diccionario (incluso el de "conformarse con") logran expresar por sí solos el doble matiz puesto de relieve. Pues, además del sentido de "ajustarse a", "amoldarse a", "sujetarse a", "conformarse" o "concordar con", en alemán ,,*Sichrichten nach*" posee el expreso significado de "*ser regido por*", "*ser dirigido por*". Dentro de semejante contexto de significaciones debe ser también pensado el término de ,,*Richtigkeit*." Se ha traducido por "*conformidad*" a fin de reflejar el juego etimológico utilizado por el propio Heidegger en base de la raíz ,,*richt*." Pero, además del significado expresamente señalado, ,,*Richtigkeit*" tiene el de "*corrección*". Justo en semejante sentido trasluce claramente el segundo matiz que ha querido destacar nuestra traducción.

Aunque mediante la precedente explicación quedan perfectamente acotados el sentido y la intención que aconseja el uso de los términos señalados –"conformarse" y "conformidad"– cabe advertir que debe mantenerse estrictamente diferenciado el significado que aquí se les asigna del que tienen sus homónimos cuando mediante ellos se traducen respectivamente los términos alemanes de ,,*bewendenlassen*" y ,,*Bewandtnis*", aplicados al *conformarse* y a la *conformidad* que se guarda en relación a los *útiles*. Si bien en castellano los términos empleados resultan homónimos, en alemán –como queda visto– no existe entre ellos ni siquiera una *paronimia*.

Pero en todo lo anterior se ha dado por supuesto que sabemos en qué consiste y cómo se realiza eso que se ha denominado *concordancia* (Übereinstimmung). ¿Es ello acaso cierto? ¿Basta caracterizar la *concordancia* como una "*relación*"? Sin duda alguna que toda *concordancia* supone y expresa una "*relación*", pero no toda "*relación*" es una *concordancia*. Cierto es que la *verdad* entendida como *adecuación* implica el establecimiento de una "*relación*" entre el intelecto y la cosa, mas nada se gana con dejar en el vacío la manera de llevarse a cabo el establecimiento mismo de semejante "*relación*". Mientras no se precise con rigor en qué consiste ella –y cuáles son sus características esenciales en cuanto "*relación de concordancia*"– fracasarán los intentos que pretendan esclarecer la naturaleza ontológica de aquella *adecuación*. Si queremos entonces realizar semejante cometido debemos ante todo comenzar por clarificar las peculiaridades de los propios miembros que entran en la "*relación*". En tal forma se impone preguntar: ¿por respecto a qué *concuerdan* el intelecto y la cosa en la "*relación*" de la *verdad*? ¿En qué consiste su supuesta *concordancia*? ¿Cómo se verifica ella?

Cuando se dice que algo *concuerda* con algo, esto puede encerrar las más heterogéneas significaciones[626]. En efecto, puedo decir, por ejemplo, que "dos más dos es igual a cuatro". O expresado en cifras: "2 + 2 = 4". Sin duda que aquí se trata de una "*concordancia*". El resultado de la operación concuerda con la adición de los sumandos. La "*concordancia*" –que expresa una relación de *igualdad*– queda establecida entre dos entes (los sumandos y la suma) que resultan ser "concordantes" con respecto a su "*cuanto*". Por lo demás –sea observado– los miembros que intervienen en la relación de concordancia son entre sí *homogéneos* (gleichartig).

Sin entrar en mayores detalles puede notarse fácilmente que no es una semejante "*relación de concordancia*" la que se establece entre el intelecto y la cosa cuando ellos se trenzan en la *adecuación* que implica la *verdad*. Y no puede serlo porque, ante todo, intelecto y cosa no son *homogéneos* entre sí, su *adecuación* no expresa simplemente una *igualdad* (Gleichheit), ni menos aún esta "igualdad" puede referirse a simples aspectos *cuantitativos* entre los miembros de la relación.

Mas *concuerdan* también dos cosas –vgr. dos monedas, dos esferas, dos triángulos– de los cuales pueda decirse que son "*semejantes*" (ähnlich). Aquí la "*concordancia*" se refiere al "aspecto" "ante los ojos" de los objetos comparados y resulta perfectamente

---

626 El universo significativo del verbo "*concordar*" es tan amplio, que no resulta fácil, de primer intento, fijar exactamente su significación. En efecto, como simple ilustración mencionaremos algunos verbos cuyo significado guarda una íntima afinidad con el del propio verbo "*concordar*" y, por ende, con aquél en que es posible pensar la "*relación de concordancia*" que estudiamos aquí. Tales son, por ejemplo: acordar, acoplar, adecuar, ajustar, avenir, asentir, adherir, acomodar, combinar, conformar, concertar, conciliar, consentir, convergir, convenir, coincidir, ser igual a, etc. Justo en base de ellos debemos ahora precisar el propio y riguroso sentido en que pensamos la *concordancia* (Übereinstimmung) cuando ella se refiere a la "*relación*" de la *verdad*.

comprobable utilizando adecuados procedimientos físicos (de medición, comparación, etc.) que permitan establecer la *semejanza* entre los miembros de la relación. La *semejanza* entre ellos, por lo demás, puede revestir diversos grados. En efecto, según orden decreciente podríamos decir que dos cosas se asemejan entre sí por ser idénticas, pariguales, similares, parecidas, afines, análogas, paralelas, parejas, comparables, etc.

Pero indudablemente la "*relación de concordancia*" entre el intelecto y la cosa se resiste también a ser identificada con el tipo de "*concordancia*" que expresa y define la relación de *semejanza*. En efecto, cuando digo, vgr. "esta mesa es cuadrada", lo que aquí *concuerda* no es una "cosa" con otra (por ejemplo en su "aspecto"), sino "*lo enunciado*" en la proposición con aquello a lo cual se refiere. Sin duda que hay una "*relación*" –y una "*relación*" de estricta *concordancia*– pero los miembros que en ella intervienen no son homogéneos entre sí, ni mucho menos *concuerdan* por su *semejanza*. En efecto: la mesa está hecha de madera. El enunciado, en cambio, no es material. La mesa tiene –como propiedad física "ante los ojos"– la de ser cuadrada. El enunciado, por el contrario, no es ni puede tener ninguna propiedad "espacial", ni por tanto figura o forma física de semejante especie. Y, sin embargo, en tanto que el enunciado expresa algo "*verdadero*" con respecto a la mesa (que "es" cuadrada) resulta de todo punto cierto que ellos *concuerdan* entre sí. ¿En qué consiste semejante *concordancia* donde queda establecida una "*relación*" que involucra algo "*verdadero*"? ¿Por respecto a qué concuerdan los miembros de semejante "*relación*"? ¿Cómo se verifica ella?

Es indudable que mediante lo anterior se ha logrado recorrer un gran trecho y fijar el problema en sus verdaderos términos. Claramente se ve ahora que la *concordancia* implicada en la *verdad* –y que define su proceso como *adecuación* y a la *verdad* misma en cuanto "*conformidad*"– queda pulcramente delimitada y precisada como *concordancia* entre una *proposición-expresiva*[627] y la *cosa*. La investigación debe ahora centrar sus esfuerzos en indagar cómo es que en este (al parecer, "indiscutible") "*lugar de origen*" se verifica semejante *adecuación* entre el *intelecto* (a través de la *proposición-expresiva*) y la *cosa*. Para ello es menester que se describa con toda precisión el intrincado mecanismo que se pone en movimiento cada vez que de algo se expresa algo "*verdadero*".

---

[627] Hasta ahora –para facilitar la exposición– habíamos traducido ,,*Aussage*" por "*enunciado*". Mas de aquí en adelante, y de acuerdo con lo explicado largamente en otro sitio (cfr. Cap. V, § 19 y § 19-B) se impone que traduzcamos aquel término por el de "*proposición-expresiva*". Las razones por las cuales utilizamos esta nomenclatura –y no la de una traducción corriente– podrán verse esclarecidas y confirmadas en sus motivaciones por todo lo que sigue. La *proposición-expresiva* es una estructura *existenciaria-cognoscitiva* y no simplemente algo lógico, psicológico, ni meramente gramatical. De aquí que ella pueda introducirse en un contexto de fenómenos existenciarios que, además de explicar su carácter "derivado", hacen posible comprender la razón por la cual no es en ella donde radica el auténtico "*lugar de origen*" de la *verdad*. Tal como quedó anunciado en oportunidad anterior (Cfr. Cap. V, loc. cit.), para facilitar la exposición –y allí donde por razones técnicas no se haga imprescindible el uso del término "*proposición-expresiva*"– emplearemos el más simple y manejable de "*proposición*".

§ 33 La Verdad como Concordancia y el Problema de su "Origen"

Suponiendo que la *verdad* se establezca mediante una "*relación de concordancia*" entre el intelecto y la cosa –la cual recoge y manifiesta lo proposición-expresiva (Aussage)– cuestión importantísima es la de precisar en qué consiste y cómo se verifica semejante *concordancia*. Nada mejor para llevar a cabo esto que describir y analizar detalladamente un trozo o modelo de actividad cognoscitiva donde se realice y sea patente aquel fenómeno. Para ello elegimos cualquier ejemplo, vgr., el que hemos usado al enunciar la proposición "la mesa es cuadrada".

Sin duda que aquí se ha realizado una *concordancia*. ¿Pero qué es lo que concuerda? Obviamente: lo enunciado por la proposición con la cosa. ¿Pero con qué "*cosa*"? ¿Acaso no será, en lugar de la *cosa*, con una *representación* o *imagen* de la *cosa* aquello con lo que concuerda lo enunciado? Esto parecería solucionar el problema que se presentaba por la diversidad de naturalezas que existía entre la *cosa* y el *intelecto* y cuya esencial heterogeneidad impedía que se realizara la posible *adecuación* entre ellos. Mas, aunque tal cuestión pareceria convincente (y resulta indudablemente cómoda para resolver este enigma) es de observar, sin embargo, que semejante explicación falsea los verdaderos términos sobre los cuales se verifica la supuesta *concordancia*. En efecto, cuando se profiere la proposición "la mesa es cuadrada", aquello a lo que ella se refiere no es a una *representación* de la mesa –si por "representación" (Vorstellung) ha de entenderse algo que sea el mero producto de un proceso psíquico– ni tampoco a una *representación* en tanto que "*lo representado*" sea concebido como una *imagen* del objeto *real* a que hace mención y se refiere la proposición-expresiva[628]. Aquello a lo que se refiere la proposición es a la mesa *real* (no a su mera "representación") y por esto ella es un ser relativamente a la *cosa* existente misma[629]. Toda explicación que interponga aquí cualquier otro término como "lo mentado" por la proposición-expresiva –dice taxativamente Heidegger– "falsea la realidad fenoménica de aquello sobre lo cual se profiere la proposición"[630].

En efecto: es de la mesa *real* –bien de ésta que *perceptivamente* tengo por delante aquí y ahora, o bien de una cualquiera que *representativamente* puedo hacer sujeto de una predicación[631]– de la que la proposición expresa que "es cuadrada" y es a ella a la que se

---

628 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 44, a; pág. 217; ed. esp. pág. 250.

629 ,,Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst." (*S. u. Z.*, Nº 44, a; pág. 218; ed. esp. pág. 250).

630 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 44, a; págs. 217, 218; ed. esp. pág. 250.

631 No hay que confundir una "*mesa real representada*" –valga decir, el correlato de un acto de *representar*, el cual se refiere inmediatamente a un ente *real*– con la "*representación*" ("concepto", "idea" o "imagen", tomados en sentido clásico) de una mesa. Pues en esta última puede no existir semejante referencia inmediata y necesaria a lo real.

refiere descubriéndola *tal como es*. "El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que *él* es en su identidad tal como en la proposición-expresiva se muestra, se descubre que *él* es"[632]. En tal sentido la *concordancia* no entraña una fusión entre el intelecto y la cosa, entre lo psíquico y lo físico, ni aún menos entre dos contenidos de conciencia, sino únicamente un mostrar el ente mismo *tal-como* en sí mismo "*es*". El "*ser verdadera*" de la proposición significa aquí que ella "*descubre*" al ente en sí mismo tal como es. En esta forma la *verdad*, en lugar de ser un proceso de *adecuación* entre el sujeto y el objeto –vale decir, un volverse "*concordantes*" entre sí estos términos transformando misteriosamente sus diversas naturalezas ontológicas– significa ante todo un suceso mediante el cual se "*permite ver*" (apófansis), se "*descubre*" al ente mismo tal como es en sí mismo, valga decir: en el "*cómo*" de su identidad. Esto sólo es posible, no obstante, si el Conocer que verifica las proposiciones es concebido, de acuerdo con su auténtico sentido ontológico, como un "*ser descubridor*" relativamente a los entes mismos.

Pero antes de llegar a ver qué significado encierra este Conocimiento así concebido –y cuáles son las condiciones que hacen posible que él pueda ser ontológicamente un "*ser descubridor*"– fieles a los propósitos que nos hemos impuesto debemos ahora proseguir en el análisis del acto mismo que expresa y define a ese mismo Conocer. ¿Pues cómo se verifica ese acontecimiento mediante el cual aquello a lo que se refiere la proposición-expresiva viene a ser "*descubierto*" en el "*cómo*" de su identidad? ¿Qué significa estrictamente este "*descubrir*"? ¿Cómo se explica desde él la posibilidad de una presunta *concordancia*?

Cuando formulo la proposición "la mesa es cuadrada", lo expresado o enunciado sobre la mesa se refiere a ella –valga decir, a la *cosa*– en tanto que la *presenta*[633] y de "*lo presentado*" dice "*cómo*" es. En aquello que expresa o enuncia de la cosa "presentada", la proposición-expresiva la presenta *tal*... *como* ella misma es. Mas al realizar esto, la

---

Al par que *representada*, la misma mesa *real* puede ser objeto de un *percibir*, de un *imaginar*, etc., y ella aparecerá entonces como *percibida*, *imaginada*, etc. Puede asimismo ser incluida en referencias valorativas y, en consecuencia, ella aparecerá como *agradable*, *desagradable*, *tosca*, *fea*, *bella*, etc. Todas estas determinaciones, sin embargo, se refieren inmediatamente a una mesa *real* y además no son simples "productos" de procesos meramente *psíquicos*.

La "*representación*" de la mesa –valga decir, su "concepto", "idea" o "imagen" en sentido tradicional– no tendría en cambio que referirse a ninguna mesa *real*. Por el contrario, en tanto que la "*representación*" de mesa (vgr. su "concepto" o "idea") interviene como presunto término de la *adecuación* –según las teorías clásicas– por obra de su peculiar naturaleza debe diferenciarse de toda y cualquier mesa *real*.

Se notará claramente la importancia que tienen estos matices fenomenológicos para nuestros propósitos. Debido a ello nos ha parecido conveniente dilucidarlos con algunos detalles aún a riesgo de hacer un poco demorada la exposición.

632 ,,Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so*, *wie* es an ihm selbst ist, d. h. daβ *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird." (*S. u. Z.*, Nº 44, a; pág. 218; ed. esp. pág. 250).

633 Cfr. *V*. *W*. *d*. *W*., II, pág. 11. Heidegger utiliza en este caso el verbo ,,*Vor-stellen*." Semejante uso no debe inducir a error. Ya el mismo hecho de separar los componentes del verbo –,,*Vor*" y ,,*Stellen*"– indica que el significado que Heidegger le asigna a este verbo no es, ni mucho menos, el de "*representar*" en sentido corriente. ,,*Vor-stellen*" significa aquí, etimológicamente, "*colocar*" o "*situar*" (Stellen) "*delante*" (Vor); valga decir: "*presentar*" o "*hacer presente*".

proposición lo que hace es *mostrar*, *dejar ver*, *descubrir* la cosa *tal-como* en sí se *muestra* (sich zeigen) y *aparece* (erscheinen) en su *patencia* (Offenbarkeit). "*Presentar*" quiere decir por esto *descubrir* la cosa en su *patencia*.

Pero antes de seguir adelante debe ser cuidadosamente observado lo que ello significa. Pues, en efecto, la precedente descripción está señalando que para que la presunta *concordancia* entre lo enunciado y la cosa pueda realizarse –valga decir, para que rija y se verifique el proceso de *adecuación* entre el intelecto y la cosa y sea posible la *verdad* en cuanto "*conformidad*" (Richtigkeit)– es preciso suponer una previa *patencia* del ente mismo sobre la cual pueda establecerse la predicación expresada por la proposición. Tal estado de patencia (Offenbarkeit) –sobre el que arraiga la *verdad proposicional* (Satzwahrheit)– se denominará *verdad óntica*[634].

Ahora bien, para que la cosa o ente pueda mostrarse en su patencia *óntica* –y con ello posibilitar la *concordancia*– es necesario que ella esté patente dentro de una región o dominio previamente iluminado que, justamente mediante su luz, haga posible la patencia de la cosa misma y le permita mostrarse y aparecer tal como en sí misma es. En tal sentido dice Heidegger: "No sólo aquello por lo que un conocimiento se rige debe estar ya desvelado de algun modo, sino también el dominio total, en el que este regirse por algo se mueve, y asimismo aquello para lo que una conformación de la proposición en la cosa es patente, debe tener lugar como un Todo en el desvelamiento"[635]. Este dominio iluminado, cuya iluminación hace posible la patencia del ente, es aquello que proporciona la "*comprensión del Ser*" del ente y hace visible a éste en su "*que-es*" (Was-sein) y "*como-es*" (Wie-sein). Por cuanto la patencia misma del ente –valga decir, su *verdad óntica*– viene posibilitada por este *des-encubrimiento del Ser* (Enthülltheit des Seins), a esta última se denomina *verdad ontológica*.

Mas como insistentemente hemos repetido en varios sitios de esta investigación –y ahora se recalca– semejante "*comprensión del Ser*" no significa ni una aprehensión del Ser en cuanto tal, ni aún menos un llevar a conceptos lo así aprehendido[636]. Al contrario, de lo

---

634 ,,Die Satzwahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit *von Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei." (*V*. *W*. *d*. *G*., I, pág. 12; ed. esp. pág. 63).

Idéntico pensamiento sostiene Heidegger en *Holzwege*, donde expresa: ,,Wahrheit bedeutet heute und seit langem die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache. Damit jedoch das Erkermen und der die Erkenntnis ausformende und aussagende Satz sich der Sache anmessen kann, damit demzuvor die Sache selbst für den Satz verbindlich sein kann, muβ doch die Sache selbst sich als solche zeigen. Wie soll sie sich zeigen, wenn sie selbst nicht aus der Verborgenheit herausstehen kann, wenn sie selbst nicht im Unverborgenen steht? Der Satz ist wahr, indem er sich nach dem Unverborgenen, d. h. nach dem Wahren, richtet." (*Op*. *cit*., pág. 40).

635 ,,Nicht nur das, wonach eine Erkenntnis sich richtet, muβ schon irgendwie unverborgen sein, sondern auch der ganze Bereich, in dem dieses Sichrichten nach etwas sich bewegt und ebenso dasjenige, für das eine Anmessung des Satzes an die Sache offenbar wird, muβ sich als Ganzes schon im Unverborgenen abspielen." (*Holzwege*, pág. 41).

636 ,,Das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende *Verstehen* des Seins (λόγος in einer ganz weiten Bedeutung) ist weder ein Erfassen des Seins als solchen, noch gar ein Begreifen des so Erfaβten (λόγος in der engsten Bedeutung = ‚ontologischer' Begriff." (*V*. *W*. *d*. *G*., I, pág. 13; ed. esp. pág. 65).

que aquí se trata es de una "posible y ocasional indicación a la constitución originaria del Ser"[637], sin que ello implique su comprensión conceptual acabada y desarrollada por completo. En tal sentido, a esta rudimentaria y primitiva "*comprensión del Ser*" –por no ser propia y rigurosamente *ontológica*– se la denomina *pre-ontológica* (vor-ontologisch), aunque asimismo (y atendiendo sólo a su general significado) puede también ser llamada "*ontológica*" en sentido amplio[638].

Visto lo anterior es cuestión ahora la de precisar en sus detalles la manera en que se lleva a cabo el *descubrir* la *cosa* en su patencia. En tal sentido se puede afirmar claramente entonces que el aparecer de la *cosa* acontece dentro de un dominio abierto cuyo "*estado de abierto*" (Offenheit) no es creado ni producido por el *presentar*, sino que, al contrario, debe éste recibir y asumir al modo de una dimensión iluminada con la cual le resulta inevitable relacionarse al referirse al ente abierto y patente en medio de ella. "La referencia de la proposición-expresiva que presenta con la cosa (dice Heidegger) es la verificación de aquella '*relación*', que se realiza originariamente y cada vez en la forma de un comportamiento que se pone en marcha"[639]. En tal sentido, la acción de *comportarse* –el *comportamiento*– alude aquí a esa variable y múltiple "*relación*" que se establece (en el momento de conocer) entre

---

637 ,,eine mögliche veranlassende Anweisung auf die ursprüngliche Seinsverfassung." (*V*. *W*. *d*. *G*., I, pág. 14; ed. esp. pág. 67).

638 No se trata aquí de una mera vacilación terminológica. Como puede inferirse del texto citado en la observación Nº 636 de este mismo parágrafo, Heidegger distingue dos posibles significados de la "*comprensión del Ser*": una, en la cual el Ser "*comprendido*" es llevado a conceptos (tratándose por esto de una "*comprensión ontológica*" *stricto sensu*), y otra en la cual ello no ocurre. En ambos casos, sin embargo, se trata de una "*comprensión del Ser*" y, por tanto, ha de denominarse *ontológica*. De allí que se diga expresamente: "*A la* '*comprensión del Ser*' *que aún no ha llegado a conceptos la llamamos por esto pre-ontológica o también ontológica en sentido amplio*." (*V*. *W*. *d*. *G*., I, pág. 13; ed. esp. pág. 65).

Refiriéndose a estos dos significados extremos de la "*comprensión del Ser*" –la "*pre-ontológica*" (u "ontológica" en sentido amplio) y la *ontológica stricto sensu*–, Heidegger señala que entre uno y otro es posible detectar la existencia de variados niveles intermedios. "Uno de ellos, y bien característico, es por ejemplo el proyecto de la constitución del Ser de un ente, mediante el cual, a la vez, queda delimitado un determinado campo (Naturaleza, Historia), como dominio donde el conocimiento científico podrá constituir objetos. La preliminar determinación del Ser (que-es y como-es) de la Naturaleza en general se fija en los conceptos fundamentales de la ciencia correspondiente. En tales conceptos quedan delimitados, vgr. el espacio, lugar, tiempo, movimiento, masa, fuerza, velocidad, sin que, a pesar de esto, se haga propiamente problema la *esencia* (Wesen) del tiempo, movimiento... La 'comprensión del Ser' de los entes 'ante los ojos' es llevada aquí a conceptos, pero la determinación conceptual del tiempo, lugar, etc. –las definiciones– quedan exclusivamente reguladas, en cuanto a su punto de partida y alcance, por la posición misma de la cuestión fundamental, que en la ciencia correspondiente se explaya en el ente". Y añade más adelante: "Los posibles niveles y modificaciones de la verdad ontológica en sentido amplio delatan, a la vez, lo mucho que de verdad originaria se encuentra, como fundamento, en toda verdad óntica. Pero la desvelación (Unverborgenheit) del Ser es siempre *verdad* del Ser *del* ente, sea tal ente real o no. Y, a la inversa, en la desvelación del ente se da siempre la de su correspondiente Ser. La *verdad* óntica y la ontológica se refieren, cada una a su modo, al *ente* en su Ser y al *Ser del ente*." (Cfr. *V*. *W*. *d*. *G*., I, págs. 13, 14; ed. esp. págs. 66, 67).

No es cuestión aquí la de extendernos en semejantes temas, que serán explicitados a su debido tiempo. Como punto complementario de estas ideas remitimos al lector a los parágrafos núms. 3 y 4 de *Sein und Zeit*.

639 ,,Die Beziehung des vorstellenden Aussagens auf das Ding ist der Vollzug jenes *Verhältnisses*, das sich ursprünglich und jeweils als ein Verhalten zum Schwingen bringt." (*V*. *W*. *d*. *W*., II, pág. 11). La traducción de esta frase resulta sumamente difícil y es por demás imposible reflejar el juego etimológico que establece Heidegger entre ,,*Verhältnis*" y ,,*Verhalten*." No obstante creemos que la versión propuesta, a pesar de su manifiesta inelegancia, refleja claramente este importantísimo matiz del pensamiento heideggeriano, tantas veces silenciado y, cuando no, mal interpretado.

el hombre y el dominio iluminado que rodea y circunscribe al ente y dentro del cual éste se vuelve susceptible de ser presentado y expresado como siendo algo *que-es* y tal *como-es*[640]. Múltiples y variados son los dominios abiertos e iluminados que pueden rodear al ente y, por consiguiente, aquello que es divisado y abierto dentro de ellos. De acuerdo con la índole del ente y la forma del *comportarse* que impone el respectivo dominio, varía también la apertura del hombre (Offenständigkeit des Menschen), vale decir, la capacidad de su Conocer para *descubrir* la *verdad* del ente. Un *descubrimiento* semejante ocurre, vgr., cuando se profiere una proposición *verdadera*. Cuando ello acontece –*descubriéndose* el ente en la proposición que lo presenta– *lo verdadero* del enunciado denota que en su referencia al ente la proposición se ha sometido a la consigna de decir o expresar al ente *tal-como* es, vale decir, de conformidad con aquello que en él se hace patente por obra de la iluminación que recibe dentro del dominio del caso. En tanto que la proposición-expresiva sigue esta consigna, ella se "conforma-rigiéndose" por el ente mismo, y, en cuanto tal, es *correcta* (richtig), *conforme* o *verdadera*[641]. Lo enunciado en ella acerca del ente *concuerda* con éste, vale decir, es *verdadero* porque expresa de ese ente *que-es* y *como-es* según la perspectiva en que él resulta *patente* y *abierto* dentro del dominio.

Pero con la precedente descripción se ha puesto de relieve una cuestión que tiene importancia decisiva para nuestros propósitos. En efecto, claramente se nota ahora que la proposición-expresiva, en tanto que *verdadera*, recibe y asume su "*conformidad*" (Richtigkeit) a partir de la originaria relación que se establece en el *comportarse* gracias a la desvelación que le sobreviene al ente por hallarse dentro de un dominio iluminado. (Pues sólo en tanto el ente es *abierto* y *patente* puede él hacer las veces de medida directriz para que acontezca la adecuación que define la "*conformidad*"). Mas siendo esto así, por cuanto el *comportarse* es lo que hace posible la "*conformidad*" de la proposición-expresiva, el *origen* de la *verdad* de la proposición no puede radicar en ella misma sino justamente en aquello que la hace posible, vale decir: en el propio *comportarse*.

Pero, desplazándose en semejante forma la cuestión de la *verdad*, justo es que ahora surja como problema primordial el de investigar cómo se establece y despliega este *comportarse* mediante el que acontece la "*relación de concordancia*" que define la *verdad* de la proposición. En tanto que semejante *comportarse* es el *origen* y, a la vez, el *fundamento* de la "*conformidad*", preguntarse por él es lanzar la investigación hacia la búsqueda y determinación de los *fundamentos originarios* –valga decir, *esenciales* (Wesensgrund)– que posibilitan la *verdad*.

---

640 En tal sentido dice Heidegger: ,,Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirks, innerhalb dessen das Seiende als das, *was es ist und wie es ist*, sich eigens stellen und sagbar werden kann." (*V. W. d. W.*, II, pág. 11). El subrayado es nuestro.

641 Cfr. la observación Nº 625 del anterior parágrafo.

§ 34 Fundamentos Originarios de la Verdad

La "*conformidad*" de la *verdad* ha sido retrotraída al *comportarse*, mediante el cual queda establecida una relación con lo abierto de un dominio iluminado donde se patentiza el ente con el que se acuerda la proposición-expresiva. Pero se hace entonces necesario preguntarse de qué fuente u origen extrae la proposición-expresiva ese su enigmático poder de regirse por el ente del caso con el que se acuerda y conforma. Tal sólo es posible si aquel *comportarse*, a la vez que despeja las descritas posibilidades de hallarse el hombre *abierto* al ente patente en medio de un dominio, involucra asimismo el *ser-libre* (Freisein) relativamente a este mismo ente, de tal suerte que el Conocer sea capaz de seguir o rechazar las consignas directrices que impone su patencia. En tal sentido la apertura del *comportamiento* –como condición de posibilidad de la "*conformidad*"– se funda en la *libertad*. "*La esencia de la verdad* –como lo expresa Heidegger– *es la libertad*"[642].

¿Pero qué se entiende por *libertad* cuando de ella se hace la *esencia* de la *verdad*? Resultaría ciertamente una peligrosa perogrullada pensar que aquí se trata de suponer que el hombre puede y debe actuar sin sujeción en el momento de conocer algo y enunciar una "verdad" acerca de ello en una proposición-expresiva. No se trata, sin embargo, de semejante "libertad" de "expresión" ni de cualquiera otra –social, histórica, etc.– que pueda acompañar fácticamente al enunciar proposiciones acerca de los entes. Cuando se dice que la *libertad* es la *esencia* de la *verdad* con esto se piensa que ella es la *esencia* de la *verdad misma* y no simplemente la de su posible y *libre* enunciación[643]. La verdad *es* libertad. Con ello se piensa la *libertad* como el fundamento (Grund) de la intrínseca –no de la extrínseca– posibilidad de la *verdad* misma.

Ello aclara también que tampoco se entiende aquí la *libertad* como una propiedad enraizada en el arbitrio de una contingente subjetividad psicológica. Si así fuera, con ello se ensayaría un camino por el cual no habría manera de salvar los escollos del más rotundo subjetivismo. La objetividad de la *verdad* se vería amenazada por las fluctuantes variaciones de los *facta* psicológicos y su pretendida esencia no pasaría de ser también un hecho incontrolable expuesto a las mayores contingencias. En tal forma, si la *libertad* es la *esencia* misma de la *verdad* y de algún modo debe encontrarse enraizada en la "subjetividad" del hombre, cuestión es la de ver que semejante "subjetividad" no puede ser la de un sujeto psicológico. Ello hace perentorio que se trate de indagar cómo de la *subjetividad humana* –la del Dasein– brota la *libertad* que hace posible, como fundamento esencial, la *verdad* misma. Para ello no hay mejor camino que el de repetir y tratar de responder la anterior pregunta:

---

642 ,,Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*." (*V. W. d. W.*, pág. 12).

643 ,,die Freiheit ist das *Wesen* der Wahrheit selbst." (*V. W. d. W.*, III, pág. 13).

¿qué se entiende por *libertad* cuando de ella se hace la *esencia* de la *verdad*? Desde la perspectiva de la analítica existenciaria esta pregunta habría de formularse en la siguiente forma: ¿cuál es la condición de posibilidad existenciaria de la *verdad* misma? Su respuesta habría de mostrarnos aquello que hace las veces de *fundamento originario* de la *verdad*.

Queda así trazado el programa de las siguientes reflexiones[644].

§ 34-A Los Fundamentos Ontológicos de la Verdad

Por *libertad* se ha entendido hasta ahora la peculiaridad que exhibe el *comportarse*, en tanto que *libre*, de someterse o rechazar la medida directriz que otorga el ente patentizado dentro de un dominio abierto. ¿Qué implica semejante peculiaridad? Someterse o rechazar la consigna directriz que impone el ente significa relacionarse con él de tal modo que se deja al ente ser lo que él es. En tal sentido la *libertad* se revela como el "*dejar ser*" al ente[645].

---

644 El lector atento –supuesto que conoce las intimidades del pensar heideggeriano– habrá notado que nuestro intento trata de coordinar y fusionar las afirmaciones y tesis de *Sein und Zeit* con las que expone y desarrolla Heidegger en su opúsculo *Vom Wesen der Wahrheit*. Por cuanto la primera e inalterada edición de aquél data de 1927, y la publicación de *V*. *W*. *d*. *W*. fue hecha en 1943; pero, sobre todo, porque como un lugar común se ha extendido en los últimos años la especie de que Heidegger ha cambiado sus "puntos de vista" –produciéndose una grande alharaca y no menor confusión entre quienes se ocupan sólo de divulgar "novedades filosóficas"– nos parece conveniente citar textualmente la propia declaración de Heidegger sobre este punto. Ella nos dispensará de enojosos comentarios, tanto más cuanto la "inversión" en el itinerario del pensar –reconocida y confesada por el propio Heidegger– no significa (como él mismo lo declara) aquel cambio de "puntos de vista" que quieren enmendarle sus superficiales comentadores.

Refiriéndose a *V*. *W*. *d*. *W*., y a lo que ella representa como esfuerzo para pensar la *verdad* mediante un pensar que ha abandonado previamente la subjetividad, escribe Heidegger: ,,Der Vortrag ‚Vom Wesen der Wahrheit', der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ‚Sein und Zeit' zu ‚Zeit und Sein'. *Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit'*, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit' erfahren ist und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit." (*B*. *ü*. *d*. ‚*H*.', pág. 72; ed. esp. pág. 181. El subrayado es nuestro). El giro y la inversión del pensar a que aquí se alude –y que, tal como decimos, Heidegger mismo ha reconocido pues se trata de algo que ya en el propio *S*. *u*. *Z*. había intuido oscuramente y cuya total claridad se le hizo presente al intentar el tránsito propiamente *ontológico* que en aquella obra estaba programado (cfr. *Op*. *cit*., Nº 8, págs. 39, 40; ed. esp. págs. 45, 46)– es justo el que conduce desde el estadio de un tratamiento de los problemas vistos a la luz de la *Ontología Fundamental* (y considerados por tanto bajo su aspecto existenciario) hasta el de su esclarecimiento y desarrollo verificado mediante el instrumental ontológico que proporcionaría un concepto de Ser (con sus categorías, modos, variantes, etc.) ganado mediante la previa aclaración del "*sentido*" del Ser en general (cfr. *Op*. *cit*., Nº 4, pág. 13; ed. esp. pág. 15). Ahora bien, dentro de la *analítica existenciaria* (Ontología Fundamental), el fenómeno que en sus obras posteriores llama Heidegger "*olvido del Ser*" (Seinsvergessenheit) –y cuya importancia es decisiva para explicarse el "giro" experimentado por su pensamiento– aunque no es mostrado expresamente, vendría a ser (como más tarde lo ha señalado de manera indubitable en su *B*. *ü*. *d*. ‚*H*.') la faz imprescindible e inseparable de aquella experiencia del "Ser" que se verifica desde el horizonte de esa modalidad de la Existencia que se ha denominado *impropia* y *caída*, de cuyo suelo (por hallarse el Dasein referido, absorbido y enajenado en los entes) surge la confusión entre Ser y Ente, señal característica del "*olvido*" ontológico que caracteriza a la "*Metafísica*".

Se nota, pues, que entre uno y otro estadio del pensar, en lugar de divergencias entre los "puntos de vista", lo que existe –o debe existir– es una total coordinación y complementariedad. Justamente a señalar esto se encamina nuestra exposición. Por ello la hemos dividido en sendos parágrafos. Mediante los resultados a obtener aspiramos a mostrar lo justo que resulta la anterior apreciación.

645 ,,Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läβt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem." (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 14).

Mas, caracterizada en tal forma la *libertad*, sin duda que el meollo de semejante descripción –y la clave que permite profundizar en su rigurosa intelección– radica justamente en ese "*dejar ser*" que define el modo del *comportarse* relativamente al ente. ¿Qué significa, pues, "*dejar ser*" al ente?

Cuando corrientemente empleamos la expresión "dejar ser algo", con ella señalamos y definimos una modalidad de acción *pasiva* que por *omisión*, *abstinencia* o *renuncia*, nos coloca en situación de *no* ocuparnos con algo, dejándolo ser y abandonándolo a su propia suerte. "*Dejar ser*" tiene –concebido de tal modo– el sentido pasivo, y en cierto modo negativo, del abandono y la indiferencia.

No puede ser éste, sin embargo, el sentido con que se piensa aquí al "*dejar ser*" del *comportarse*. Al contrario, en lugar de aquella actitud de pasiva indiferencia, el "*dejar ser*" quiere significar el *entregarse* al ente[646]. *Entregarse al ente* no quiere decir, sin embargo, entregarse a su manejo y guardia dispensándole cuidados, defendiéndolo, preservándolo, o dedicarse a él fomentando, planeando o proyectando algo con él. Si en algun sentido pecan todas estas posibles acciones contra el significado que aquí debe asignársele al "*dejar ser*" del *comportarse* es por el cariz de manifiesta y activa intervención que denotan y mediante lo cual no se "dejaría ser" al ente lo que es, sino al contrario se lo obligaría a ser lo que ordenase o estableciera la correspondiente acción. Por el contrario, el "*dejar ser*" en el sentido del *entregarse* posee fundamentalmente cierto viso de "pasividad" frente al ente –no entendida, como anteriormente vimos, en un sentido negativo– sino cierta *pasividad positiva*. *Entregarse al ente*, en tal sentido, traduce y expresa la *acción* de *exponerse* a su presencia[647].

¿Pero cómo interpretar semejante *exposición* en referencia a los términos en que hemos resumido antes la acción del *comportarse* y su peculiaridad de someterse o rechazar la medida directriz que otorga el ente patentizado dentro de un dominio abierto? El Conocer se *expone* al ente en tanto que se entrega a su manifiesta y patente presencia y a la apertura del dominio iluminado que lo rodea y donde él se mantiene. A ese "*estado de abierto*" en que se encuentra el ente lo hemos llamado su *desvelación* (Unverborgenheit) y mediante él se piensa aquella originaria condición de la *verdad* que hace posible incluso la *adecuación* y "*conformidad*" de la *verdad proposicional*. *Exponerse* al ente significa, en tal sentido, *entregarse a su desvelación*. Semejante entrega no significa colocarse indiferentemente frente a él ni tampoco, como se ha visto, ensayar cualquiera acción que

---

646 ,,Seinlassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende." (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 14).

647 Hemos subrayado la palabra "*acción*" para significar que tampoco se trata de una pasividad –*inacción*– absoluta. El *exponerse*, en cuanto modo del *comportarse*, es una acción pasiva y positiva.

modifique su presencia[648]. El *entregarse* al ente se despliega antes bien como una suerte de "retroceso" ante su *desvelación*[649] con lo cual se lo deja manifestar libremente en lo que es y cómo es, de tal modo que su propia *presencia* hace las veces de medida directriz en el proceso que define al *comportarse*. En tal sentido el *comportarse*, *dejando ser* al ente, se *expone* a él. O dicho a la inversa: *se expone al ente dejándolo ser en su desvelación*.

Tal *ex-posición* en la desvelada presencia del ente –valga decir, ese extático estar dentro de la *verdad del Ser*– es lo que constituye propiamente aquello que "*es*" la *Existencia* (Ek-sistenz) en cuanto "ser" del Dasein[650]. Mediante el ek-sistente entregarse al ente –vale

---

[648] El término "*presencia*" significa aquí –rigurosamente tomado– "*presencia de lo presente*" y no simplemente "*lo presente*". En tal sentido traduce a la palabra alemana ,,*Anwesenheit*" –la que, a su vez, vierte el término griego οὐσία– que en cuanto "*presencia*" alude a la experiencia fundamental del Ser para los griegos. (Cfr. *Einf*. *i*. *d*. *Met*. pág. 46; ed. esp. pág. 95; asimismo *Brief*. *ü*. *d*. ‚*H*.' pág. 74; ed. esp. pág. 183). La "*presencia del ente*" incluye, de tal modo, no sólo su *patencia* sino también aquello mediante lo cual él llega a ser *patente* o *presente*, la iluminación, propiamente ontológica, del correspondiente dominio. Semejante *iluminación* constituyente de la *presencia* –valga decir, el Ser– no es algo que se nos dé "*también*" y como un "agregado" en la experiencia de un ente, sino (tal como ha quedado pulcramente señalado en las relaciones establecidas entre la verdad óntica y la ontológica) cual una instancia previa y necesaria a toda experiencia. En tal sentido, por parecernos de una claridad meridiana, transcribimos las palabras del propio Heidegger en *W*. *h*. *Denken*: ,,Das Anwesen des Anwesenden wird jedoch nicht zuletzt und *auch* noch vorgestellt, sondern *zuvor*. Es steht vor allem anderen vor uns, wir sehen es nur nicht, weil wir darinnen stehen. Es ist das uns eigentlich Zuvorkommende." (*Op*. *cit*., pág. 77; ed. esp. pág. 96).

De más está decir que es imprescindible tener presentes estas fundamentales nociones e implicaciones ontológicas para entender *a fondo* todo lo que sigue. Señaladas como quedan, la investigación podrá ahora moverse libremente entre ellas, suponiendo que el lector se encargará –en cada caso– de repensarlas explícitamente allí donde aparezcan denotadas por los términos. Por el contrario, donde sea necesario establecer una nueva conexión –vgr. entre el Ser, el Dasein y la Eksistencia– hallará el lector la indicación correspondiente.

[649] ,,Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden... " (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 15).

Se notará por el texto transcrito que en este pasaje, Heidegger utiliza, en lugar de ,,*Unverborgenheit*", el término de ,,*Entborgenheit*". Semejante matiz terminológico nos obligaría, en rigor, a usar aquí la palabra "*desocultamiento*". Sin embargo, por cuanto la variación terminológica no aporta ninguna variante significativa de importancia, en aras de la sencillez hemos preferido seguir usando la palabra "*desvelación*", tanto más cuanto no se trata de una transcripción literal. Por lo demás, la intención de Heidegger al introducir semejante variación terminológica es la de incorporar la raíz verbal ,,*bergen*" –"ocultar"– y, con ella, los derivados ,,entbergen", ,,Entbergung", y ,,Entborgenheit". Todo ello se conjugará con otros términos de la misma familia como, por ejemplo, ,,verborgen", ,,Verborgenheit", ,,Un-entborgenheit", etc.

[650] Refiriéndose a la formulación originaria de *Sein und Zeit* –,,*Das* ‚*Wesen*' *des Daseins liegt in seiner Existenz*." (Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50– en su opúsculo *Brief*. *ü*. *d*. *Humanismus,* Heidegger declara que el sentido de esa frase es el siguiente: ,,der Mensch west so, daß er das ‚Da', das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt *des ekstatischen Innestehens in der Wahrkeit des Seins*." (*Op*. *cit*., pág. 69; ed. esp. págs. 177, 178. El subrayado es nuestro).

Refiriéndose también a la *Existencia*, en cuanto "ser" del Dasein, Heidegger expresa lo siguiente: ,,Ek-sistenz bedeutet inhaltlich *Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins*." (*Brief*. *ü*. *d*. ‚*Humanismus*', pág. 70; ed. esp. pág. 179. El subrayado es nuestro).

Hemos transcrito y subrayado parcialmente estas citas con el objeto de señalar un matiz muy importante –y que fácilmente podría provocar confusiones– del pensamiento heideggeriano. En efecto: puede observarse que Heidegger define una sola realidad fenoménica utilizando dos verbos que, al parecer, expresan acciones contradictorias. Tales verbos son: ,,*Innen-stehen*" –que hemos traducido por "*estar dentro*"– y ,,*Hinaus-stehen*", que pudiéramos traducir por "*salir a*". La frase últimamente transcrita rezaría: "*Existencia significa*, *por su contenido*, *salir a la verdad del Ser*".

¿Pero existe contradicción entre ambas? Efectivamente, no. Pues lo que desea insinuar Heidegger es que para "*estar dentro*" es necesario que la Existencia "*salga hacia*" el Ser. Tal carácter de "*salir hacia*" expresa, en rigor, su carácter *extático* y define lo que Heidegger denomina, técnicamente, su *trascendencia* (Transzendenz). La *trascendencia* –como afirma en *V*. *W*. *d*. *G*.– integra la constitución fundamental del Dasein (*Op*. *cit*., pág. 17; ed. esp. pág. 74), valga decir, y si se usa semejante término, la "estructura fundamental de la subjetividad" (*Op*. *cit*., pág. 18; ed. esp. pág. 74), y, en cuanto tal, del "*ser en el mundo*".

decir, del *comportarse* como "dejar ser" que se expone a su *presencia*– el Dasein se relaciona con el Ser y alcanza la *verdad*. "La Ek-sistencia, enraizada en la verdad como libertad, es la ex-posición en la desvelación del ente como tal"[651]. "Da-sein" (Ek-sistencia) quiere decir, de tal manera, "ser" relativamente a ese "*Da*" que, en cuanto *desvelación*, constituye la *presencia* iluminada del Ser mismo[652]. En cuanto *Da-sein*, el hombre es el en sí abierto "*Da*"[653] por donde irrumpe y se manifiesta el Ser y su *verdad* con los cuales se relaciona la Ek-sistencia siendo lo que es. *Da-sein* quiere decir, en tal sentido, el "*sitio*" donde irrumpe y se patentiza el Ser[654].

En cuanto *Da-sein* –valga decir, como ek-sistente y des-ocultante ente expuesto a la presencia del Ser– el hombre es *libre*: libre para "*dejar ser*" o "*no dejar ser*" al ente lo que es y cómo es. La *libertad*, así pensada, no puede confundirse ya con una mera propiedad contingente del individuo y, menos aún, con algo que dependa de su capricho o arbitrio voluntario. En cuanto ek-sistente –y en tanto que a la Ek-sistencia le va el Ser en su "ser"– el hombre "es" necesariamente *libertad*. No es que el hombre adquiera, disfrute o posea la *libertad* por obra de cualesquiera circunstancias sino, a la inversa, es la *libertad* quien posee y hace posesión suya al hombre. El *hombre es poseso de la libertad*: *en tanto que ek-siste no es libre de ser libre*. "La libertad, el Da-sein ek-sistente y desocultante –dice Heidegger– posee al hombre"[655].

No es cuestión aquí la de aclarar cómo la *trascendencia* está enraizada en la *esencia del Tiempo*, o mejor dicho, en su constitución extático-horizontal (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 69), sino la de señalar simplemente lo insinuado: gracias a ella la Existencia, en tanto que *trasciende*, se extasía ante el Ser. Tal extasiamiento define lo que se ha llamado su "*ex-posición*": un "*estar dentro*" "*saliendo hacia*"... Así lo expresa Heidegger en la "Introducción" (Einleitung) de su opúsculo *Was ist Metaphysik*? Allí escribe textualmente: ,,Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag, im Innenstehen im ‚Aus' und ‚Da' der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west." (*Op*. *cit*., pág. 14)... En tal sentido –y como una confirmación de la tesis que hemos sostenido– cobra fundamental importancia la siguiente declaración: ,,Das *Stehen* in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen." (*Brief*. *ü*. *d*. ‚*Humanismus*', pág. 67; ed. esp. pág. 175. Subrayado nuestro).

651 Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen." (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 15).

652 ,,Der Mensch west so –dice Heidegger– daβ er das ‚Da', das heiβt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heiβt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins." (*Brief*. *ü*. *d*. ‚*Humanismus*', pág. 69; ed. esp. págs. 177, 178). Cfr. asimismo *V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 15. Allí dice Heidegger: ,,Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sicheinlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d. h. das ‚Da' ist, was es ist."

653 ,,Der Mensch ist das in sich offene Da." (*Einf*. *i*. *d*. *Met*., pág. 156; ed. esp. pág. 234). Muy importante –si se quiere además comprobar la estricta correspondencia y complementariedad del pensamiento entre una y otra obra– es confrontar sobre este punto a *Sein und Zeit*, parágrafo Nº 28, págs. 132, 133; ed. esp. págs. 153, 154. Por cuanto habremos de insistir sobre este tema, nos parece innecesario alargar por ahora el comentario. En lo relativo al ,,*Da*" –en su función existenciaria– rogamos al lector cfr. nuestra investigación en el Cap. V.

654 ,,Wir sagen daher: das Sein des Menschen ist, im strengen Sinn des Wortes, das ‚Da-sein'. Im Wesen des Da-seins als solcher *Stätte der Seinseröffnung* muβ die Blickbahn für die Eröffnung des Seins ursprünglich gegründet sein." (*Einf*. *i*. *d*. *Met*., pág. 156; ed. esp. pág. 234. El subrayado es nuestro). También en *Was ist Metaphysik*? –y aún quizás con mayor claridad y precisión– sostiene Heidegger el mismo pensamiento. Allí dice: ,,Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (‚Da') des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name ‚Dasein' gewählt." (*Op*. *cit*., ,,Einleitung", pág. 13).

655 La frase que hemos citado se encuentra dentro del siguiente contexto: ,,die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daβ einzig *sie* einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt." (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 16).

Pero dos cuestiones fundamentales se desprenden de lo anterior en relación con nuestros propósitos. En efecto, al caracterizar al Dasein como ek-sistente y des-ocultante hemos visto que él es libre para "*dejar ser*" o "*no dejar ser*" al ente. Ello implica que en la propia *libertad* –que es fundamento originario y esencial de la *verdad*– está enraizada la posibilidad de que el ente no llegue a ser lo que es y cómo es. Valga decir: en la *libertad*, en cuanto Ek-sistencia, está implícitamente fundada la posibilidad de una *no-verdad* del ente. La cuestión se torna aún más grave si reparamos en la fórmula empleada. En ella se dice que el Da-sein es *des-ocultante*. La *no-verdad* del ente, supuesto que ella provenga de un "*no dejar ser*" a éste, parecería insinuar que el estado original del ente es justamente el de la *no-verdad*, vale decir, su "*estado de oculto*" (Verborgenheit). Mas, sea lo que fuere –y como a su debido tiempo se aclarará– la investigación no puede menos que enfrentarse al problema de la *no-verdad* como una cuestión *esencialmente* enraizada en los fundamentos mismos de la *verdad* concebida como *libertad*.

Pero antes de llegar a plantearnos semejante problema –y en parte porque sus bases de sustentación así lo requieren– debe la investigación dirigirse hacia el examen de otra cuestión fundamental que ha sido proyectada en las anteriores reflexiones. En efecto: la *verdad* –según se ha visto– guarda una íntima y patente relación con la Ek-sistencia. Resulta de todo punto necesario que se ahonde y esclarezca semejante relación. Con lo visto hasta ahora –que es absolutamente indispensable para iluminar los fundamentos esenciales de la *verdad*– aquella relación ha sido desarrollada en sus vinculaciones y aspectos rigurosamente *ontológicos*. Necesario es entonces que, ensayando en cierto modo un "retroceso", la investigación se ocupe del esclarecimiento de sus fundamentos propiamente *existenciarios*. "Retroceder" hacia esos fundamentos no significa aquí, sin embargo, volver hacia cosas que se hayan dejado atrás y se encuentren de cualquier modo "superadas". El retroceso que ahora ensaya nuestra investigación se propone dos finalidades básicas: el reiterar en la analítica fenomenológica de la Existencia los rasgos ontológicos puestos ya de manifiesto y esclarecer la posibilidad de la *verdad* en el "*ser en el mundo*". Con ello no sólo avanzaremos en línea recta hacia lo que ha sido y es dirección y meta primordial de estas investigaciones sino, al par, se confirmará que toda "Teoría del Conocimiento" –y más aún cuando tiene implicaciones *ontológicas* propiamente dichas– debe partir y tener por base una *Ontologia Fundamental*. Los resultados por alcanzar –los *fundamentos originarios* de la *verdad* que ahora se perseguirán– son, por tanto, también *ontológicos*. Por eso son denominados *fundamentos existenciarios*. El "retroceso" que ensaya ahora nuestra investigación significa así el esclarecimiento y reiteración de los *fundamentos originarios* de la *verdad* a la luz de su exégesis existenciaria.

§ 34-B Los Fundamentos Existenciarios de la Verdad

Partamos de los resultados ontológicos que hemos obtenido. La *verdad*, según ahora sabemos, no es la simple *concordancia* –establecida y expresada en una proposición– entre el juicio emitido por un sujeto y el objeto a que se refiere. *Verdad* es aquel acontecimiento donde el Ser se manifiesta en su desvelada *presencia* (Unverborgenheit) y mediante el cual, iluminado el ente en su *patencia*, se muestra como siendo algo *que-es* y tal *cómo-es*. La *verdad* tiene por tanto una inmediata e imborrable conexión con el Ser. Mas siendo así ¿qué relación guarda la *verdad* con el Dasein y con la esencial determinación de éste que se expresa en el fenómeno, tantas veces señalado, de su "*comprensión del Ser*"? ¿Cabrá extraer de aquí la razón por la cual Verdad, Ser y Dasein son términos inseparables de una sola y total conexión existenciaria? Si así fuera: ¿en qué reposa el Todo unitario de semejante relación?

Hemos visto que el Conocimiento –cuando se expresa en una proposición *verdadera*– lo que hace es *descubrir* (entdecken) o *desocultar* (entbergen) al ente mismo. El ente mismo, mentado en la proposición-expresiva, se muestra *tal-como* él, en sí mismo, es. Vale decir: en su patencia muestra que él es *tal-como* la proposición lo descubre. Que una proposición sea *verdadera* significa, por tanto, que ella *descubre* al ente en sí mismo dejando ver a éste en su patencia. "El *ser-verdadera* (*la verdad*) de la proposición-expresiva, ha de entenderse como un *ser-descubridora*"[656]. Ahora bien, que la proposición-expresiva sea *descubridora* –que tenga o posea tal capacidad– sólo es posible si aquello de donde ella se origina (el Conocer que profiere proposiciones) es también, por su intrínseco sentido, un "*ser-descubridor*" relativamente a los entes a que se refiere. Pues bien: ¿cómo es posible que el Conocer tenga semejante sentido de "*ser-descubridor*"? O preguntado rigurosamente: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad existenciarias de la *verdad*?

El "*ser-descubridor*" del Conocimiento no es una característica meramente abstracta que se imponga a su sentido, ni menos aún el producto de una formal construcción lógica o epistemológica con que tratemos de revestirlo para lograr nuestros fines. El "*ser-descubridor*" con respecto a los entes es, al contrario, un modo concreto de conducirse el Dasein en su andar por el mundo en su trato con los entes intramundanos que le hacen frente[657]. En cuanto tal, el "*ser-descubridor*" del Conocimiento es una forma concreta del "*ser en el mundo*" y es por tanto en base de éste que aquél es, en su intrínseco sentido, también *descubridor*. Si *verdad* se ha llamado a este *descubrir* del Conocimiento, aquello

---

656 ,,*Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muβ verstanden werden als *entdeckendsein*." (*S. u. Z.*, Nº 44, a; pág. 218; ed. esp. pág. 251).

657 En tal sentido cfr. nuestra investigación en su Cap. III. Heidegger dice expresamente: ,,Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins." (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 220; ed. esp. pág. 253).

que hace posible este mismo *descubrir* ha de llamarse *verdadero* en un sentido aún más original y originario. O como dice Heidegger: "*Los fundamentos ontológicos-existenciarios del descubrir mismo muestran primariamente el fenómeno más original de la verdad*"[658]. Si los entes "descubiertos" son *verdaderos*, ha de entenderse que primaria y originariamente *verdadero* es el Dasein –su "*ser en el mundo*"– en tanto que él constituye el fundamento y la condición de posibilidad existenciaria para que acontezca la *verdad*. ¿Pero cuál es, en concreto, semejante condición de posibilidad existenciaria?

Hemos visto (cfr. Cap. V, § 16) que el hecho de *descubrir* y *poner al descubierto* los entes intramundanos es sólo posible porque el *mundo* es un horizonte previamente *abierto* donde aquellos entes hacen frente. Ahora bien, ese "*estado de abierto*" *del mundo* (Erschlossenheit der Welt) se funda, a su vez, en el factum de ser el Dasein un ente *abierto* y disponer, al par de una comprensión de sí mismo, de una comprensión del mundo como parte integrante y esencial de su "ser en el mundo". Ahora bien, el "*estado de abierto*" del Dasein –esa su básica constitución gracias a la cual le es *abierto* su "ser en el mundo"– no es otra cosa que la fundamental forma de ser el Dasein su "*Da*"[659]. Gracias a ello, siendo el Dasein *iluminado* –de tal suerte que él mismo es su propia *iluminación*– se le tornan accesibles y son *descubiertos* los entes intramundanos que le hacen frente[660].

Pero si únicamente por obra del "*estado de abierto*" del Dasein es posible que los entes intramundanos sean *descubiertos*, ello expresa no sólo que en semejante fenómeno reposa la *condicion de posibilidad* de la *verdad* en cuanto *descobertura* (Entdecktheit) y *desocultamiento* (Entborgenheit), sino, al par, que sólo allí se alcanza el fenómeno original y originario de la *verdad*. En efecto, sólo por cuanto la Existencia (Da-sein) es "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) –vale decir, sólo por cuanto *ek-sistir* significa ser relativamente al Ser estando en su *iluminación*– es posible que surja y acontezca la *verdad* y con ello que sean *descubiertos* y *patentes* los entes.

---

658 ,,*Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*." (*S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 220; ed. esp. pág. 253).

659 ,,Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäβ der es sein Da *ist*." (*S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 220; ed. esp. pág. 253). O como también lo dice el propio Heidegger en otro sitio: ,,Der Ausdruck ‚Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit." (*S. u. Z.*, Nº 28, pág. 132; ed. esp. pág. 154).

660 Textualmente dice Heidegger: ,,Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daβ es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ‚erleuchtet' besagt: an ihm selbst *als In-der-Welt-sein* gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daβ es selbst die Lichtung *ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*." (*S. u. Z.*, Nº 28, pág. 133). Por parecernos que reviste primordial importancia, nos permitimos transcribir íntegramente en español el texto anterior: "La expresión figurada y óntica del lumen naturale del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológica-existenciaria de este ente consistente en que él *es* en el modo de ser su Da. Es 'iluminado' quiere decir: iluminado en sí mismo *en cuanto* '*ser en el mundo*'; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente así existenciariamente iluminado se le vuelve lo 'ante los ojos' accesible en la luz, oculto en la oscuridad. El Dasein trae consigo de suyo, su Da; careciendo de él, no sólo no es, de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. *El Dasein es su* '*estado de abierto*'." (*Op. cit.*, pág. 154).

Mas ello impone, al propio tiempo, que se desarrolle el último paso de esta exégesis. En efecto: el "*estado de abierto*" del Dasein –valga decir, su "*Da*"– se encuentra constituido por el *encontrarse*, el *comprender* y el *habla* en cuanto existenciarios[661]. Todos ellos hallan su determinación y unidad ontológica fundamental en la *cura*. En tal sentido decir que la *condición de posibilidad* de la *verdad* es el "*estado de abierto*" del Dasein expresa, al propio tiempo, que la *verdad* se halla enraizada en la *cura* y encuentra en ella su más auténtica y originaria *condición de posibilidad*. En efecto, sólo por cuanto el Dasein –su "ser en el mundo"– asume la forma de un "pre-ser-se ya-en-un-mundo como ser-cabe los entes intramundanos", valga decir, por ser esencialmente *cura* (y disponer, en cuanto tal, de una previa "*comprensión del Ser*") pueden los entes intramundanos serle *accesibles* y *descubiertos*. La *verdad*, en tal sentido, se enraíza totalmente en la *cura* como en su condición de posibilidad más originaria. ¿Pero qué esta diciendo ello en relación con la conexión en que se encuentran la "*comprensión del Ser*" –en cuanto factum inherente al Dasein– y la *verdad*?

El "*estado de abierto*" es la forma fundamental de ser el Dasein su "*Da*". Este "*Da*", como hemos visto, es la iluminación resplandeciente del Ser. Siendo su "*Da*" –existiendo, como el ser que es, en cuanto *cura*– el Dasein recibe la iluminación del Ser: *comprende el Ser*. Al "*estado de abierto*" –valga decir, a la *cura*– le es inherente por tanto la "*comprensión del Ser*". La *verdad*, en cuanto "*estado de abierto*", implica y supone esa "*comprensión del Ser*". Esa "*comprensión del Ser*" es justamente la que *guía* al Conocimiento cuando –curándose de los entes– profiere proposiciones-expresivas acerca de ellos. Al fondo de toda proposición-expresiva *verdadera* –por ser el "*estado de abierto*" (valga decir, la *cura*) su condición de posibilidad originaria– ha de existir y ocurrir una previa "*comprensión del Ser*". Mas "*comprensión del Ser*" la hay sólo y en tanto sea el Dasein. La *verdad* supone la *Ek-sistencia*[662].

La exégesis existenciaria reitera y esclarece de tal modo lo que nos era ya conocido por los resultados ontológicos.

§ 35 La No-Verdad

La desvelación del ente –mediante la cual llega éste a ser patente o descubierto gracias a la resplandeciente iluminación del Ser que a su alrededor fulgura– es lo que los griegos llamaron *aleteia*. Ello traducía, casi descriptivamente, el originario acontecer de la

---

661 Cfr. esta investigación Cap. V, § 17 y sgs.

662 ,,Wahrheit ‚gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist." (*S. u. Z.*, Nº 44, c; pág. 226; ed. esp. pág. 260).

verdad. En tal sentido, la *verdad* no es primaria y originalmente la característica o señal de una "proposición" que enuncie un "sujeto" acerca de un "objeto", sino justamente aquel fundamental acontecimiento mediante el cual, iluminando al ente y provocando su des-ocultamiento (Entbergung), resplandece el Ser[663]. Con esta resplandeciente iluminación del Ser se relaciona el hombre en el Conocimiento gracias a su Eksistencia. Ek-sistiendo –expuesto a la iluminación del Ser– el hombre es *libre*: "deja ser" al ente como algo *que-es* y tal *como-es*, valga decir, lo *des-cubre* o *des-oculta* (entbergen) en su *verdad*. Mas, justamente por cuanto la *verdad* del ente –su desvelada patencia– queda en esta forma fundada en la *libertad*, gracias a su "*dejar ser*" puede el hombre asimismo *no-dejar-ser* al ente lo que es, valga decir, ni como algo *que-es* ni tal *como-es*[664].

"Dejar ser" *no-dejando-ser* al ente significa, en semejante sentido, ocultarlo o encubrirlo (verbergen)[665]. El *ocultamiento del ente* (Verborgenheit) puede revestir diversas formas y grados. En efecto, puede acusarse una primera y radical modalidad de semejante *ocultamiento* en la cual el ente permanece escondido (verdeckt) y parece negada o rehusada su comparecencia. Pero, aun compareciendo, el ente puede aparecer desfigurado (verstellt), simulando ser lo que no es y provocando en consecuencia la confusión, el engaño, la falacia[666]. En todo caso prevalece entonces la *apariencia* (Schein) y con ella surge una suerte de *no-verdad*[667]. Pero esta *no-verdad* que así se manifiesta no es algo ajeno y extraño por completo a la *verdad*. Al contrario, surgiendo de su misma fuente originaria –el "*dejar ser*", la *libertad*– ella es, por así decirlo, la contrafaz esencial de la *verdad*. Enraizadas ambas en la exposición del hombre a la iluminación del Ser –valga decir, en la Eksistencia– ella no brota de una simple insuficiencia, incapacidad o negligencia del humano esfuerzo por conocer la *verdad*, sino que, al contrario, el error, la falacia y el engaño surgen porque el hombre –en cuanto poseso de la *libertad*– se encuentra ya previamente instalado tanto en la *verdad* como en la *no-verdad*. En tal forma "el pleno sentido ontológico-existenciario de la proposición: 'el Dasein es en la verdad' dice también, con igual originalidad, 'el Dasein es en la no-verdad' "[668].

---

663 ,,Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west." (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 16).

664 ,,Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, deshalb kann der geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden das Seiende auch *nicht* das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist." (*V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 17). Cfr. también nuestra investigación en el § 34-A de este mismo capítulo.

665 ,,Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen." (*V*. *W*. *d*. *W*., V, pág. 19).

666 Acerca de este tema cfr. *Holzwege*, pág. 42 y sgs.; asimismo *S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 222; ed. esp. pág. 255; *Einf*. *i*. *d*. *Met*., pág. 87; ed. esp. pág. 147; y *V*. *W*. *d*. *W*., IV, pág. 17.

667 Sobre el problema de la *apariencia* (Schein) cfr. especialmente *Einf*. *i*. *d*. *Met*., IV, 2, pág. 75 y sgs.; ed. esp. pág. 132 y sgs. Asimismo consúltese la observación Nº 677 de este mismo parágrafo.

668 ,,Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: ‚Dasein ist in der Wahrheit' sagt gleichursprünglich mit: ‚Dasein ist in der Unwahrheit' ." (*S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 222; ed. esp. pág. 255). En la traducción de Gaos el término ,,*Unwahrheit*" es vertido por "*falsedad*". Sin ser incorrecta, esa traducción no alcanza a reflejar el auténtico significado que le asigna Heidegger a semejante término. Cfr. especialmente *V*. *W*. *d*. *W*., VI, pág. 20.

¿Pero cómo entender en su preciso significado esta nueva dimensión que ahora se proyecta para la Existencia humana –y en especial para el Conocimiento– gracias al recién descubierto horizonte de la *no-verdad*? ¿Qué es la *no-verdad* en relación al Conocer? ¿En qué consiste el Conocer cuando "lo conocido" es lo *no-verdadero*?

Si la *verdad* no estriba simplemente en la *concordancia* expresada por una proposición, tampoco la *no-verdad* podrá reducirse a la *no-concordancia* o *inconformidad* (Unrichtigkeit) del juicio. Si la *verdad* ha sido descrita como aquel fundamental acontecimiento mediante el cual, iluminando el Ser al ente, llega éste a manifestarse en su patencia, la *no-verdad* –brotando desde la misma fuente originaria– debe referirse también a semejantes procesos ontológicos. ¿Qué se entiende, pues, por *no-verdad* en riguroso sentido ontológico? Si *verdad* es la desvelación del ente (Unverborgenheit), la *no-verdad* consiste –como ya fue apuntado– en su *ocultamiento* (Verborgenheit). ¿Pero cómo puede ocurrir semejante *ocultamiento* si el Dasein, en tanto que Ek-sistencia, se encuentra ineluctablemente expuesto al Ser? ¿No es una abultada y peligrosa paradoja decir que, mientras se encuentra expuesto al Ser –y por tanto en relación con la *verdad*– ocurre, al par, el *ocultamiento* que genera la *no-verdad*? En efecto, no niega Heidegger que este terreno –por lo complejo que en sí mismo es y lo difícil que resulta pensar los problemas en constante oposición al "sentido común"[669]– sea propicio a la proliferación de paradojas. Mas se disiparán completamente aquéllas, y se hallará finalmente el hilo que conduce hacia la verdadera intelección de los problemas, si la reflexión logra mantenerse en los rigurosos términos en que la hemos colocado. Efectivamente: todo *conocimiento* y *verdad* sobre los entes –valga decir, el descubrimiento o desvelamiento de su patencia, que hemos llamado *verdad óntica*[670]– se halla referido a la previa apertura de un dominio del Ser cuya iluminación hace posible aquel descubrimiento. En tal sentido la *verdad ontológica* es, rigurosamente hablando, la condición de posibilidad de toda y cualquiera *verdad óntica*. Pero sucede que en nuestro trato cotidiano con los entes, y a medida que cosechamos y formulamos *verdades* sobre ellos, aquello que actúa como "*condición de posibilidad*" –justamente por ser tal– pasa a un segundo plano, se torna instancia atemática e inobjetiva, y, en cuanto tal, tiende a ser desplazada y olvidada. Ocurre así que, a pesar de que la *verdad ontológica* penetra y trasciende toda formulación acerca de los entes, su propia textura la obliga a retraerse sobre sí provocando la inadvertencia u omisión de su presencia. A medida que el Conocimiento se afana por dominar los entes (haciendo planes, proyectando, programando procedimientos y medidas para su utilización y aprovechamiento), tanto más esos mismos procedimientos –enraizados exclusivamente en una dimensión *óntica* en que se

669 Cfr. *V*. *W*. *d*. *W*., VI, pág. 20.
670 Cfr. nuestra investigación § 33.

acentúa cada vez más la ausencia de una temática consideración *ontológica*– lo apartan y distancian de aquel horizonte originario[671]. Sin reflexionar en lo que posibilita las medidas y planes, el Conocimiento avanza en aparente e irrefrenable progreso sin tener clara noción de qué es lo que funda y posibilita aquellas medidas, ni cuál es la *verdad* que las sostiene y ellas expresan. "A pesar del progreso hacia nuevas medidas y metas –dice Heidegger– el hombre se engaña sobre la esencia auténtica de sus medidas. De esta manera se mide mal y esto tanto más gravemente cuanto que él (el hombre) se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, por medida de todos los entes"[672].

Ocurre así un progresivo alejamiento y olvido de la *verdad del Ser* y, mediante ella, el concomitante y creciente ocultamiento de los propios entes. En efecto, ahora podemos comprender que, distanciándose y olvidándose progresivamente el fundamento originario de la *verdad*, por obra de su creciente oscurecimiento se produce también el *ocultamiento* de los entes, su desfiguración y engañoso aspecto.

No es por esto paradójico el decir que sólo por ek-sistir –valga decir, por estar expuesto a la iluminación del Ser, esto es: a la *verdad*– surge al par la *no-verdad*... "pues sólo en tanto el Dasein es abierto, es también cerrado, y en tanto que con el Dasein son descubiertos en cada caso ya entes intramundanos, son escondidos (ocultos) y desfigurados semejantes entes en cuanto entes que pueden hacer frente dentro del mundo"[673]. Lo que sucede es que, existiendo, el Dasein se instala en la limitada perspectiva de los entes y desde ella, sólo disponiendo de una vaga y desvaída comprensión de su Ser, articula su visión e interpretación existencial. "*Ek-sistente el Dasein es insistente*"[674]. La *insistencia* expresa en este caso el predominio del horizonte óntico y la absorción de la existencia cotidiana en el mundo de los entes. Es ello lo que a su vez caracteriza a la *caída* y en consecuencia al *conocimiento* denominado *impropio*[675]. Lo así llamado era un anticipo de lo que ahora define, en rigurosa perspectiva ontológica, la *no-verdad*.

Pero este horizonte que hemos conquistado nos permite entrever ahora un nuevo fenómeno cuya importancia es decisiva no sólo para interpretar con toda fidelidad el pensamiento heideggeriano, sino –lo que es igualmente importante– para preparar el paso definitivo hacia las últimas raíces ontológicas que sostienen la concepción de la *verdad* que se ha desarrollado.

---

671 ,,Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen." (*V . W. d . W.*, VII, pág. 23).

672 *V. W. d. W.*, VI, pág. 21.

673 ,,Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt." (*S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 222; ed. esp. pág. 255).

674 *V. W. d. W.*, VI, pág. 20.

675 Cfr. *Brief. ü. d.* ‚*Humanismus*', pág. 77; ed. esp. pág. 187. Asimismo nuestra investigación, Cap. V, § 21.

En efecto: el hecho de que la *verdad* y la *no-verdad* broten, al par, de la Ek-sistencia –valga decir, que ambas sean expresión de una sola y originaria relación ontológica– nos hace sospechar que la *no-verdad* no puede interpretarse como una simple y formal *negación* de la *verdad*. O dicho en otra forma: que ambos términos no son meros *contrarios* que broten como consecuencia de su mutua negación lógica. El "*no*" que expresa la *no-verdad* (Un-Wahrheit) –en tanto que enraizada originariamente en la Ek-sistencia– posee un radical e imborrable sentido *ontológico*. ¿Qué se expresa ontológicamente mediante semejante "*no*"? Claramente se nota que ello no puede ser tampoco una simple *privación*, como si la *no-verdad* surgiera por obra de una falta o carencia de *verdad*. Al contrario, cuando se ha dicho que el Dasein –en cuanto ek-sistente– se encuentra instalado cooriginariamente en la *verdad* y en la *no-verdad* con ello se da curso al pensamiento de que tales instancias son ingredientes también cooriginarios de la Existencia. Sumido en su trato cotidiano con los entes, el Dasein existe plenamente[676]. Embargado por tal modo de Existencia, el Dasein trata y se cura familiarmente con entes desfigurados, semiocultos y velados. Haciendo en ellos su morada, y conformándose en semejante horizonte intramundano, se interesa, ocupa y trata con ellos tales como le hacen frente y parecen que son en su velada apariencia[677]. Pero en lugar de traslucirse en ello una "privación" del Ser de tales entes –o de representar

---

676 Tal vez sea conveniente recordar que la Existencia *impropia* no tiene el sentido ni de una gradación ni de una valoración ontológica. Lo dice Heidegger expresamente: ,,Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger' Sein oder einen ‚niedrigeren' Seinsgrad." (*S. u. Z.*, Nº 9, pág. 43; ed. esp. pág. 51).

677 Sea este lugar propicio para esclarecer un matiz del pensamiento heideggeriano que nos parece sumamente importante. En efecto, dentro de las corrientes interpretaciones, al término de "*verdad*" se opone –como su contrario– el de "*apariencia*" (Schein) y con éste se une el de "*doxa*" (traducido corrientemente por "*opinión*" o "*parecer*"). Ahora bien, dentro del contexto de esta usual interpretación –en la que cabría incluso ensayar una exégesis existenciaria– aquella "*apariencia*" se origina por el hecho de que, prevaleciendo erróneas opiniones sobre los entes, ellas "encubren" y "desfiguran" la *verdad* de estos. Añadamos incluso otro paso: existiendo *impropiamente*, el Dasein se conforma con los entes a partir del horizonte del "mundo público" cargado de "opiniones", "pareceres" e "interpretaciones". Atenido a ellas, tales "opiniones" y "pareceres" ("doxa") se encargarían de velarle al Dasein la auténtica *verdad* de los entes, sumiéndolo en la *no-verdad* o *falsedad*.

Esta manera de interpretar a Heidegger –si bien acusa ciertos rasgos verosímiles con respecto a los mecanismos exteriores de la Existencia *impropia*– debe reinterpretarse *ontológicamente* con el fin de no sucumbir a un peligroso *subjetivismo* que incluso atentaría contra la propia base *existenciaria* en que pretende sustentarse. Tal es lo que hace el propio Heidegger en su obra *Einführung in die Metaphysik* (Recuérdese lo que hemos señalado, ciertamente que refiriéndonos a otro tema, en la observación Nº 644 del § 34).

En efecto: la *doxa* y la *apariencia* –en cuanto son términos que expresan la *no-verdad*– pertenecen, al igual que ésta, al propio Ser. La *doxa* proviene y se genera no de un hecho *subjetivo* (opinión, parecer, etc.) sino *porque*, originariamente, el Ser se manifiesta en los entes y (debido a los mecanismos ontológicos que se han descrito) se produce eo ipso y cooriginariamente la *no-verdad* en cuanto *apariencia*. Si el Dasein, en cuanto existe *impropiamente*, se atiene a la *apariencia* (y se producen los rasgos que definen su comportamiento en el "mundo público") es porque *ontológicamente* semejante fenómeno existenciario viene posibilitado por el propio hecho de que, al ek-sistir, el Dasein es *cooriginariamente* en la *verdad* y en la *apariencia* (doxa) como ingredientes constitutivos del Ser. Véase, como ilustración, lo que dice Heidegger: ,,*Die Wahrheit gehört zum Wesen des Seins*. Seiendes sein –darin liegt: zum Vorschein kommen, erscheinend-auftreten, sich hin-stellen, etwas her-stellen. Nicht-sein besagt dagegen: aus der Erscheinung, aus der Anwesenheit abtreten. Im Wesen der Erscheinung liegt das Auf- und Abtreten, das Hin- und Her- in dem echt demonstrativen, zeigenden Sinne. Das Sein ist so in das mannigfaltige Seiende verstreut. Dieses macht sich als Nächstes und Jeweiliges hier und da breit. Es gibt sich *als* Erscheinendes ein Ansehen, δοκεῖ. Δόξα heiβt Ansehen, nämlich das Ansehen, in dem einer steht." (*Einf. i. d. Metaphysik*, pág. 78; ed. esp. pág. 136).

Recomendamos al lector interesado consultar todo lo referente a este problema en el capítulo IV, Nº 2, de la obra mencionada.

una forma "inferior" del existir cognoscitivo– semejante forma de trato con los entes define un concreto y positivo modo de ser el Dasein y también, por ende, de su Conocimiento. Es más: no comienza el Dasein por conocer y tratar a los entes en su *verdad* sino, al contrario, sumido en el horizonte *intramundano*, comienzan éstos por hacerle frente y ofrecérseles encubiertos y desfigurados. "La verdad (descubrimiento) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al ocultamiento"[678]. Interpretando semejante fenómeno, los griegos describían este acontecimiento –el surgimiento y nacimiento de la *verdad*– con el término de *a-leteia*, que expresa la idea de cierta *privación*. Según ello –literalmente tomada– la *verdad* debería ser vista en la forma de una *privación* de la *no-verdad* originaria. Mas tampoco ello resultaría completamente justo. En lugar de *privación* ocurre aquí un *olvido*. El olvidar, sin embargo, es un modo *positivo* de la Existencia. El *olvido del Ser* –por hallarse la Existencia sumida, embargada y dispersa en medio de los entes– nos conduce directamente hacia el estudio de las últimas raíces ontológicas de la *verdad* y la *no-verdad*.

En efecto: no se trata simplemente –como hasta ahora pudiera sospecharse– del olvido y oscurecimiento de una determinada región del Ser. Se trata, antes bien, de un olvido ontológico total. Proviene esto del hecho de que, a fuerza de *insistir*, embargado más y más por los entes, el Dasein llega hasta el *encubrimiento* o *disimulación* (Verbergung) del propio *ocultamiento* (Verborgenheit) en que yace su Conocimiento. Obnubilado y oculto parcialmente el horizonte ontológico, el Dasein porfía en disimular tal ocultamiento. La disimulación del ocultamiento (die Verbergung des Verborgenen) es lo que llama Heidegger el *misterio* (das Geheimnis)[679]. Mediante su progresivo desarrollo, el Dasein llega incluso a olvidar su propia situación ontológica: la imborrable relación ontológica que expresa y define su Ek-sistencia. El *misterio* constituye así la más auténtica y propia *no-verdad*.

Los descritos rasgos ontológicos-existenciarios –la insistente absorción y embargamiento del Dasein en los entes y su eksistente aversión, disimulo y olvido del ocultamiento ontológico– son características inseparables que se suponen mutuamente. Es más: son una y la misma cosa. Brotan desde el movible y multiforme fondo del existir mismo –cuya constitución fundamental es la *cura*– que imprime en la Existencia ese perfil de inquietud y afán que caracteriza y define su "*ser relativamente a*". Siendo relativamente a, curándose de, el hombre huye del *misterio* para refugiarse y absorberse en los entes, pasa y trafica de uno a otro, errando de aquí para allá en su agitado y lábil existir. Esa fundamental labilidad de la Ek-sistencia –que brota y se modaliza por obra de los existenciarios que integran la *cura*– la llama Heidegger "el errar" (das Irren). Por el *errar* –constitutivo de su

---

678 ,,Die Wahrheit (Entdecktheit) muβ dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen." (*S. u. Z.*, Nº 44, b; pág. 222; ed. esp. pág. 255).

679 Cfr. *V. W. d. W.*, VI, pág. 19.

Eksistencia– el hombre *yerra*[680]. Pero el hombre yerra no porque en un momento determinado, o por cualquier circunstancia pueda errar, sino porque su fundamental e inalienable constitución es la de ser *errante*. La *errancia* (die Irre) es ingrediente inseparable de la íntima constitución esencial del Dasein[681]. En cuanto ek-siste, el hombre está inmerso en la *errancia* porque ella define y expresa aquella disimulación del ocultamiento del Ser que se delata en su olvido[682]. Constituye así la *errancia* la más alta y acabada expresión de la *no-verdad* y, en cuanto tal, es ella el sitio de manifestación, a la vez que el fundamento, del *error* (der Irrtum). Por *error* no se entiende, sin embargo, una simple y ocasional falta –un desacierto o equivocación circunstanciales– sino "el imperio (o predominio) de la historia donde se entremezclan, confundidas, todas las formas de la errancia"[683], valga decir, del *olvido del Ser* y, por ende, de la *no-verdad*.

A través del complejo y entrabado tejido de relaciones ontológicas que se han expuesto, creemos haber logrado puntualizar y esclarecer de manera suficiente la finalidad primordial que ha guiado nuestra investigación. A saber: mostrar el enraizamiento de la *verdad* –y de la *no-verdad* como contrafaz esencial de ella– en la *Ek-sistencia*, valga decir, en el "*ser en el mundo*".

Si bien para ello se ha seguido un proceder en cierta forma diverso al que hasta ahora se había utilizado en esta indagación –el fundamentar y reinterpretar desde una perspectiva rigurosamente ontológica los fenómenos existenciarios– ello implica, en lugar de un posible defecto, un anticipo, conscientemente asumido, de lo que debe ser el designio y meta final de una *Ontologia del Conocimiento*. Partiendo de la *Ontologia Fundamental*

---

680 El verbo alemán ,,*Irren*" –errar– tiene, al igual que el castellano, un doble matiz significativo. En ellos se apoya Heidegger para desarrollar la tesis que ya se insinúa. En efecto: *errar*, a la vez de significar el "andar vagando de una parte a otra" (y, a veces, extraviado), tiene al par el sentido de "no acertar" o "cometer un error". "*El hombre yerra*" significa por esto que el hombre es *errante* en aquel doble sentido: yerra y comete errores.

681 ,,Die Irre, durch die der Mensch geht, ist nichts, was nur gleichsam neben dem Menschen herzieht wie eine Grube, in die er zuweilen fällt, sondern die Irre gehört zur inneren Verfassung des Da-seins, in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist." (*V*. *W*. *d*. *W*., VII, pág. 22).

682 A modo de simple ilustración sea añadida la siguiente nota. En uno de sus últimos opúsculos, cuyo título es *Gelassenheit*, refiriéndose a la situación del hombre contemporáneo frente a la Técnica –y al coetáneo surgimiento de un pensar "calculador" (rechnendes Denken) que obnubila y parece destruir de raíz toda forma de meditación contemplativa (besinnliches Nachdenken)–, Heidegger sostiene una serie de ideas cuyo origen puede filiarse claramente en las fundamentales tesis desarrolladas en el presente parágrafo.

Para evitar los peligros que amenazan al hombre en razón de una existencia cada vez más "tecnificada" –el principal de los cuales parecería ser el progresivo desarraigamiento y pérdida de su *autoctonía* (Bodenständigkeit) en un mundo– Heidegger sostiene en el opúsculo citado que la única vía de "salvación" sería la de "*abrirse al misterio*", sosteniendo al par una actitud de *serenidad* (Gelassenheit) frente a las cosas y objetos de la Técnica.

Tal fórmula –como se comprenderá– posee un claro parentesco con todo lo que aquí se ha expuesto. Mediante el sereno y sosegado mirar las cosas –utilizándolas, pero sin dejar que ellas embarguen, penetren y desvasten nuestra esencia– seremos capaces de *abrirnos* al *misterio* y reconquistar ese modo de pensar y conocer que es la "*meditación contemplativa*". En tal sentido escribe Heidegger: ,,Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können." (*Op*. *cit*., pág. 26).

683 ,,Nicht ein vereinzelter Fehler, sondern das Königtum (die Herrschaft) der Geschichte jener in sich verwobenen Verstrickungen aller Weisen des Irrens ist der Irrtum." (*V*. *W*. *d*. *W*., VII, pág. 22).

–donde deben puntualizarse y esclarecerse sus condiciones de posibilidad existenciarias– la investigación debe elevarse y avanzar hacia el terreno final de todas las fundamentaciones: la *Ontología General*. Sólo allí, al parecer, tendría sentido plantearse esta pregunta: ¿*por qué conocemos*?

Pero antes de llegar, siquiera, a esbozar el auténtico contenido de semejante pregunta, hemos de insistir en reinterpretar el fenómeno cognoscitivo a partir del sentido más inmediato que revela la *cura*. Con ello volvemos a la *Ontología Fundamental*. Este avanzar y retroceder constantes no son –digámoslo de nuevo– simples defectos de la exposición. Son el fiel reflejo de la asumida finitud que embarga a un pensar que ha logrado ver a través de sí mismo y es consciente del "círculo" en que se mueve y despliega todo genuino intento de fundamentación.

CAPÍTULO VIII

LA TEMPORALIDAD Y EL CONOCIMIENTO

§ 36 Fines de la Investigación

El designio primordial sostenido por nuestra investigación a lo largo de su itinerario ha sido el de mostrar el enraizamiento del Conocer en el "ser en el mundo". En tal sentido se ha esforzado por poner de manifiesto la íntima conexión que exhibe aquel fenómeno con los existenciarios fundamentales (Capítulo V) y su recorrido ha concluido por señalar cómo él se funda en la *cura* en cuanto "ser" del Dasein (Capítulo VI). Ahora bien, la meta del presente capítulo no es otra que la de esclarecer el *sentido ontológico* de la *cura* con la finalidad de precisar, a su vez, el *sentido ontológico* del Conocer fundado en ella.

¿Pero qué se entiende por "*sentido ontológico*"? "Sentido –dice Heidegger– es aquello donde se sostiene la comprensibilidad de algo, sin él mismo presentarse a la vista expresa y temáticamente"[684]. Entendido en semejante forma, *sentido* es "*aquello sobre el fondo de lo cual*" (Woraufhin) se proyecta algo y que (al modo de una "*condición de posibilidad*") sin aparecer él mismo *posibilita*, sin embargo, que algo aparezca confiriéndole justamente "sentido". *Sentido ontológico* quiere decir, de tal manera, aquella *condición de posibilidad*

[684] ,,Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daβ es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 324; ed. esp. pág. 372).

que hace posible que algo sea lo que *es*. Poner en libertad "*aquello sobre el fondo de lo cual*" de un proyecto –esto es, su *sentido*– quiere decir abrir y esclarecer aquello que posibilita lo proyectado.

En cuanto realidad existenciaria proyectada, la *cura* se ha mostrado hasta ahora como aquella estructura unitaria y total que constituye el "ser" del Dasein. Por manera que, preguntar por el *sentido ontológico* de la *cura* quiere decir perseguir y poner de manifiesto "*aquello sobre el fondo de lo cual*" (Woraufhin) la *cura* se proyecta y viene a ser posible en su total proyección existenciaria. Como *sentido ontológico* de la *cura* se revelará la *Temporalidad*.

Pero si la *cura* constituye la raíz existenciaria del Conocer, y ella se funda en la *Temporalidad*, hay que buscar la condición de posibilidad ontológica del propio Conocer en semejante *sentido ontológico*, valga decir, en la *Temporalidad*.

Mas como *sentido ontológico* de la *cura* –o "condición de posibilidad" del "ser" mismo del Dasein– la Temporalidad no *es* ella misma un ente ni nada semejante. Su "Ser" consiste en *temporaciarse*[685]. En cuanto tal, la Temporalidad puede temporaciarse en muy diversas formas: las posibilidades fundamentales de la Existencia –la *propiedad* y la *impropiedad*– se fundan ontológicamente en posibles *temporaciones* de la Temporalidad[686]. El Conocer, enraizado en semejantes modalidades existenciarias, recibe también el sentido último de sus posibles modos a partir de aquella primitiva y originaria fuente.

Mas si la Temporalidad constituye el originario *sentido ontológico* de la *cura* –y, por ende, del Conocimiento– la cuestión última de esta investigación no puede ser otra que preguntar por aquello de donde recibe su *sentido* este mismo *sentido*. ¿Pues no supone ya cierta noción del Ser decir que la Temporalidad "*no es* ella misma un ente" o decir que ella *es* el *sentido ontológico* del Conocimiento? ¿Y no influirá en la noción misma de la Temporalidad así acuñada la previa y supuesta noción del Ser que revelan y requieren tales enunciados? O a la inversa: ¿no resultará el Ser mismo interpretado y ya configurado por la previa estructura del horizonte del *sentido* desde el cual se comprende?

Nuestra investigación debe proponerse el esclarecimiento de esta crucial y definitiva conexión entre el Ser y el Tiempo puesto que de ella depende la decisiva intelección de los principios y límites de una Ontología del Conocimiento.

---

685 ,,Die Zeitlichkeit ‚ist' überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitig* sich." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378).

686 ,,Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit." (*S. u. Z.*, Nº 61, pág. 304; ed. esp. pág. 350).

§ 37 La Temporalidad de la Cura

Como "ser" del Dasein se ha revelado la *cura*. En ella se integra unitariamente la totalidad de los existenciarios básicos que constituyen el "*estado de abierto*" del "*ser en el mundo*". En cuanto "ser en el mundo", el Dasein *existe fácticamente caído*. La *existenciariedad*, el "*estado de yecto*" y la *caída* son las fundamentales estructuras fenoménicas que forman indivisamente la totalidad de la *cura*. En base de semejantes estructuras, y expresando la idea de una *totalidad unitaria*, pudo describirse y definirse la *cura* mediante la siguiente fórmula: "*pre-ser-se ya en* (el mundo) *como ser-cabe* (los entes intramundanos)".

Pues bien: se trata de preguntar por el *sentido ontológico* –valga decir, por "*aquello sobre el fondo de lo cual*"– la estructura así proyectada es posible. O dicho con otras palabras: se intenta esclarecer qué hace posible al Dasein mismo en cuanto *cura* o como un ente cuyo "ser" se proyecta bajo esa enigmática unidad estructural que resume la fórmula del "*pre-ser-se ya en* (el mundo) *como ser-cabe* (los entes)". El camino escogido para ello no puede ser otro que el de tratar de esclarecer aquello que hace posible cada uno de los miembros de semejante estructura unitaria. A la vez habrá necesidad de preguntar por aquello que hace posible la *unidad* de semejante totalidad membrada. Mas, asimismo, por cuanto en la *cura* reside la condición ontológica-existenciaria mediante la cual el Dasein asume un determinado modo de Existencia, es necesario también que la investigación intente esclarecer el *sentido ontológico* de semejantes modalidades existenciarias. Queda así trazado el itinerario de las siguientes reflexiones.

La *existenciariedad* del Dasein se funda en el hecho de que el Dasein, existiendo, se "*pre-es*" constantemente. ¿Pero qué hace posible al "*pre-ser-se*" en cuanto tal? El "*pre-ser-se*" indica el factum mediante el cual el Dasein, pro-yectando su "ser" en el *comprender*, hace posible que le vaya en este su "ser" un determinado (*propio* o *impropio*) "*poder ser*". Mas para *pro-yectar* su "ser" en cuanto "*poder ser*", el Dasein debe ser esencialmente *advenidero*, lo cual quiere decir que la estructura del "*pre-ser-se*" debe estar fundada en el *Advenir* (Zukunft). El análisis del "*pre-ser-se*" revela así que su "condición de posibilidad" es el *Advenir* y que es este *Advenir* lo que constituye el *sentido ontológico* de la *existenciariedad*.

Mas el "*pre*" que implica la estructura del "*pre-ser-se*" no puede querer decir una realidad "anticipada" –que aún no es, pero, que será más tarde (en el futuro)– sino que *siendo* el Dasein *se* "*pre-es*". Si ello se entendiera en otra forma (por ejemplo en el sentido de que el Dasein "*será*" lo que "*aún no es todavía*" por obra de su transcurrir "*en el tiempo*") con ello el "ser" del Dasein se identificaría erróneamente con el de cualquier otro ente "ante

los ojos" y el *Advenir* (Zukunft) se concebiría como el simple *Futuro*[687]. Por el contrario –tal como queda insinuado– el sentido advenidero ínsito en el "ser" del Dasein quiere indicar que el Dasein, siendo, "*es*" constantemente en la forma del "*pre-ser-se*": valga decir, adviniendo a sí en la posibilidad abierta por su propio "*poder ser*". "El poder advenir a sí en la señalada posibilidad, manteniéndola, es el fenómeno original del Ad-venir"[688]. La *existenciariedad* –en cuanto expresada en el "*pre-ser-se*" de la *cura*– se revela así fundada en el sentido temporal del *Ad-venir* existenciario.

El segundo ingrediente estructural de la *cura* lo constituye el "*estado de yecto*" o *facticidad* del Dasein. Dicho de otra manera: el existir es siempre fáctico porque la existenciariedad es determinada esencialmente por la facticidad: el "poder ser" es siempre un "*poder ser*" *fáctico*[689]. En cuanto *fáctico*, el Dasein se encuentra siempre *yecto* en un mundo y entregado a esta fáctica responsabilidad de *ser yecto*[690]. Tal *factum* se enuncia en la fórmula global que define la *cura* mediante la expresión "*ser-ya-en*" (Schon-sein-in). ¿Pero qué hace posible al "*ser-ya-en*" como tal? ¿Cuál es el *sentido ontológico* de la *facticidad*?

Existir –hemos dicho– es aceptar el "*estado de yecto*". Pero recibir y tomar sobre sí ese estado significa que el Dasein es como ya era y tal sólo es posible si el Dasein, adviniendo, acepta ser su *Sido* (Gewesenheit). En tal forma puede decir Heidegger: "*el sentido primario de la facticidad radica en el Sido*"[691].

Pero así como en el caso de la *existenciariedad* vimos que era incorrecto identificar el *Advenir* con el *Futuro*, debemos aquí diferenciar este *Sido* (Gewesenheit) de lo que corrientemente se llama *Pasado* (Vergangenheit), el cual es una determinación temporal (categorial) propia de los entes "ante los ojos". En efecto, se llama *Pasado* tanto al tiempo ya transcurrido y que *ya no es*, como a los entes que, surgiendo y pasando "en" este tiempo, son también ya *pasados* con el transcurrir del tiempo donde surgen y desaparecen. Algo *pasado* es, en tal sentido, un ente que *ya no es* "ante los ojos" pero que *fue* anteriormente. Por el contrario, "*mientras* el Dasein existe fácticamente, no es nunca pasado, aunque es siempre ya sido, en el sentido del yo *soy* sido"[692]. Es más: para ser tal

---

687 Para evitar confusiones sea adelantado provisionalmente lo siguiente: *Futuro*, *Pasado* y *Presente* son denominaciones que corresponden al concepto vulgar del Tiempo. En oposición a ellos los éxtasis de la Temporalidad existenciaria se denominarán *Advenir*, *Sido* y *Presentar*.

688 ,,Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen* lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zu-kunft*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 325; ed. esp. pág. 374).

689 ,,Das Seinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisch ist." (*S. u. Z.*, Nº 41, pág. 193; ed. esp. pág. 223. Cfr. también nuestra investigación, Cap. V, § 18 y Cap. VI, § 24).

690 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 156.

691 ,,Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 377). (El subrayado del texto español es nuestro).

692 ,, ‚Solange' das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon *gewesen* im Sinne des ich *bin*-gewesen." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 377).

sido, el Dasein necesita *ser* y sólo en tanto *es* puede ser *sido*. En tal forma el "*ya*" que define la *facticidad* del existir no mienta o alude a una realidad *pasada* –como si el Dasein fuera su "*poder ser*" dejando de ser– sino, al contrario, como expresión del "*poder ser fáctico*", alude o mienta la indisoluble unidad del *Advenir* y el *Sido*. "Sólo en tanto el Dasein en general '*es*' en el sentido del 'yo *soy* sido' –dice Heidegger– puede advenir a sí mismo en el advenir retroviniendo"[693]. Antes que al *Pasado*, el "*ya*" de la *facticidad* alude "al sentido temporal existenciario del 'ser' del ente que, en tanto *es*, es en cada caso ya yecto"[694].

El tercer ingrediente estructural de la *cura* es la *caída*, el cual se expresa mediante la caracterización del Dasein como "*ser-cabe*". Con ello se trata de indicar que, existiendo fácticamente, el Dasein es inmediata y regularmente *cabe* el "mundo" de que se cura, absorbido en el trato de los entes, y las más de las veces "perdido" en el anónimo señorío del "Uno"[695]. Lo que se impone preguntar es, entonces, qué hace posible al "*ser-cabe*" en cuanto tal.

"El 'ser-cabe' –señala taxativamente Heidegger– es posibilitado por el *Presentar*"[696]. En efecto, absorberse en el "mundo" supone el hecho de la presencia de los entes intramundanos que hacen frente, y este "hacer frente" de los entes implica, a su vez, que ellos estén "*presentes*". Mas "presentes" pueden estar los entes sólo en tanto el Dasein los deje hacer frente en un *Presentar* (Gegenwärtigen). El *Presentar* se revela así como la condición de posibilidad del "*ser-cabe*" que define la *caída*[697] .

---

693 ,,Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daβ es *zurück*-kommt." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 326; ed. esp. pág. 375).

694 ,,Imgleichen meint das ‚Schon' den existenzialen zeitlichen Seinssinn des Seienden, das, sofern es *ist*, je schon Geworfenes ist." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed, esp. pág. 377).

695 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 38, pág. 175 y sgs.; ed. esp. pág. 202 y sgs.

696 ,,Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 327; ed. esp. pág. 376).

697 Con el uso de los términos *Presentar* (Gegenwärtigen) y *Presente* (Gegenwart), se producen algunas dificultades que requieren mucha atención por parte del lector. Confiamos en que, señalándolas desde un comienzo, se eviten los equívocos a que pueden dar lugar. Las dificultades se originan del uso vacilante, y a veces manifiestamente ambivalente, que el propio Heidegger hace de aquellos términos. En efecto:

1º) De acuerdo con las diferencias que hemos señalado anteriormente en relación a los éxtasis del *Advenir* y el *Sido* –que han quedado diferenciados del *Futuro* y del *Pasado* respectivamente– habría necesidad (y de aquí nuestro intento) de hallar un par de términos que sirviesen para denominar diversamente al Presente *existenciario* y al Presente *categorial*. En tal sentido hemos utilizado el término de *Presentar* para referirnos a aquél y el de *Presente* para éste. Tal distinción se encuentra perfectamente acreditada y fundada en afirmaciones heideggerianas. A tal respecto Heidegger mismo dice que el uso de la expresión *Temporalidad* (y, por ende, el de cada uno de sus éxtasis) "debe alejarse antes que nada de todas las significaciones de 'futuro', 'pasado' y 'presente' (Gegenwart)." (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 65, pág. 326; ed. esp. pág. 375). En estricta correspondencia con semejante afirmación puede entonces decir –refiriéndose a la temporalidad del "estado de resuelto"– que "sólo como *Presente* en el sentido del Presentar puede ser éste (el 'estado de resuelto') lo que es". ,,Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigens kann die Entschlossenheit sein, was sie ist." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 326; ed. esp. pág. 375). Mediante esta afirmación –tal como puede notarse– cobra fundamento la diversidad de términos que hemos utilizado.

2º) Pero la dificultad se presenta –y con un doble matiz– por los siguientes hechos:

a) Por cuanto Heidegger usa el término *Gegenwart* para referirse también al éxtasis temporal *existenciario*. En tal sentido, cada vez que así lo utiliza –y lo contrapone al Presente *categorial*– escribe este último entrecomillas (cfr. p. ejemplo, *S. u. Z.*, Nº 81, pág. 427; ed. esp. pág. 490).

Mas basta con esta elemental y provisoria caracterización que hemos realizado para entender que el *Presentar* –como éxtasis de la Temporalidad existenciaria– es algo radicalmente diverso al "*Presente*" entendido como determinación categorial de los entes "ante los ojos" y también, por ende, como algo de suyo "ante los ojos". En efecto, el "*Presente*" es la caracterización de la *presencia* "ante los ojos" del puro "*ahora*"[698], que desapareciendo al punto de su estar presente como "presencia en el tiempo", señala la artificial frontera entre lo que "*aún no es ahora*" y lo que "*ya no es ahora*". En cada "ahora" –siendo "ahora"– desaparece por completo el "ahora" anterior (futuro) y, asimismo, desplazado por el nuevo "ahora", a punto desaparece el actual para ya no ser "ahora" (pasado). El "ahora-presente" implica, en tal sentido, una artificial aniquilación de todo vínculo o conexión entre los éxtasis; el "tiempo", en general, es concebido entonces como el ininterrumpido fluir "uno tras otro" de los fugitivos y singulares "ahoras".

Mas justamente semejante "interrupción" y artificial desconexión entre los éxtasis es lo que no acontece en el *Presentar* como Temporalidad existenciaria. Pues en cuanto *presenta*, y en tanto que absorbido por el "mundo" desde donde fácticamente pro-yecta su "*poder ser*", el Dasein no se instala en un "ahora" encapsulado en su pura y singular presencia, sino que en este mismo *presentar la presencia de lo presente* son a una co-presentes el *Sido* y el *Advenir* como expresión de la *existenciariedad* y *facticidad* (poder ser-fáctico) del Dasein *caído*[699]. En tal sentido puede decirse que el *Presentar* –en tanto que ingrediente de la Temporalidad existenciaria– surge del Advenir que va siendo sido.

---

b) Por cuanto el término *Gegenwärtigen*, en lugar de ser utilizado para referirse al éxtasis existenciario *en general*, es sólo utilizado técnicamente para referirse a *una* modalidad (la *impropia*) del Presente existenciario. En tal sentido el Presente existenciario (Gegenwart) se subdivide en la *Mirada* (Augenblick) y el *Presentar* (Gegenwärtigen). Así lo dice expresamente: ,,Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 338; ed. esp. pág. 389).

En vista de todas estas dificultades terminológicas –no superadas incluso por el propio Heidegger– hemos optado aquí por lo más sencillo. En el presente parágrafo utilizaremos el término de *Presentar* para referirnos al Presente existenciario, en oposición al *Presente* como determinación categorial. Explicada como queda la dificultad señalada en la letra "b", cuando en el próximo parágrafo debamos distinguir las dos modalidades del *Presente existenciario*, denominaremos a éste simplemente *Presente*, para diferenciarlo del *Presentar* (Gegenwärtigen) como Presente *impropio*. Por último –siguiendo en todo caso a Heidegger– escribiremos de ahora en adelante el término "*Presente*" (entrecomillas) para referirnos al Presente *categorial*.

Confiamos en que el lector se mantenga atento a estas variaciones terminológicas, puesto que de su riguroso manejo depende la completa inteligibilidad de las siguientes afirmaciones.

[698] Semejante tesis –que el "*ahora*" pueda ser o asumir el estilo de un ente "ante los ojos"– la expresa sutil y cuidadosamente Heidegger al decir: ,,Die Jetzt sind daher auch in gewisser Weise *mitvorhanden*: d. h. das Seiende begegnet *und auch* das Jetzt. Obzwar nicht ausdrücklich gesagt wird, die Jetzt seien vorhanden wie die Dinge, so werden sie ontologisch doch im Horizont der Idee von Vorhandenheit ‚gesehen' ." (*S. u. Z.*, Nº 81, pág. 423; ed. esp. pág. 486).

[699] Para ilustrar la diferencia entre el *Presentar* (como manifestación de la Temporalidad existenciaria) y el "*Presente*" (como determinación del tiempo categorial), recomendamos al lector consultar el parágrafo Nº 81 de *Sein und Zeit*, dedicado a estudiar la génesis del concepto vulgar del tiempo a partir de la *intratemporalidad* (Innerzeitigkeit) o "*tiempo mundano*" (Weltzeit). Allí se verá cómo, a consecuencia de no referirse el "tiempo" (vulgar) a la estructura total del Dasein, el "*tiempo mundano*" (que constituye una determinada temporación de la Temporalidad existenciaria) pierde sus características (fechabilidad, significatividad, etc.) para manifestarse, encubierto y nivelado, como simple tiempo de los "ahoras". Más adelante habrá ocasión de analizar con mayor detenimiento este fenómeno, que ahora consignamos con la única intención de ilustrar la primordial tesis sostenida.

Pero justamente lo anterior –así como la señalada imbricación de los éxtasis temporales puesta de relieve en el examen de la *existenciariedad* y de la *facticidad*– nos coloca en situación excepcional para preguntarnos por un fenómeno que ya claramente se insinúa y el cual, sin duda, ha de proporcionarnos la clave para entender en qué se funda la *unidad* de la estructura total de la *cura*. En efecto, tal como se ha puesto de relieve, la temporación de la Temporalidad existenciaria implica que ella se temporacía en cada éxtasis totalmente. En tal sentido el *Advenir* no es "posterior" al *Sido*, ni éste es "anterior" al *Presentar*. Antes bien, temporaciándose totalmente en cada uno de sus diversos éxtasis, la Temporalidad se constituye en la *unidad extática* de un *Advenir presentante que va siendo sido*[700]. En semejante *unidad extática* de la plena Temporalidad se funda –como en su "condición de posibilidad"– la *unidad* de la estructura total de la *cura*[701] .

Pero así como hemos insistido en señalar esta *unidad extática* de la Temporalidad –la indisoluble conexión de sus éxtasis que posibilita la unidad total de los ingredientes de la *cura*– mal haríamos si, al par, no insistiéramos en destacar el hecho de que ya en la configuración temporal de cada uno de aquellos ingredientes se insinúa el factum de que en la Temporalidad total pueden realizarse diversos modos de temporación. Semejante diversidad en los modos de la temporación de la Temporalidad es la que da origen (posibilita) la multiplicidad de los modos de ser del Dasein, y, ante todo, las fundamentales modalidades del existir que se han denominado *Existencia propia* y *Existencia impropia*[702].

La diversidad de los modos de temporación de la Temporalidad radica en el hecho de que ella –aún temporaciándose totalmente en cada uno de sus éxtasis– se determina primariamente por la especial ponderación de uno en particular de ellos sobre los otros. De acuerdo con esto, hemos de ver cómo se realizan concretamente estas fluctuaciones y modificaciones de la Temporalidad, dando origen a las diversas temporaciones, y, por ende, a los modos de existir *propio* e *impropio*. Por cuanto el *Advenir*, el *Sido* y el *Presentar*, al modificarse, posibilitan estos modos de Existencia, también cada uno de ellos recibirá la denominación de *propio* o *impropio*, según sea el modo de Existencia originado por la correspondiente temporación.

Sea añadido, por último, lo siguiente: hemos hablado del *Advenir*, el *Sido* y el *Presentar*, denominándolos "*éxtasis*". A su unidad la hemos llamado, en correspondencia, "*unidad extática de la Temporalidad*". El nombre de *éxtasis* que reciben estos momentos

---

700 ,,Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft." (*S. u. Z.*, Nº 68, d; pág. 350; ed. esp. pág. 402).

701 ,,*Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, d. h. in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, d. i. die Einheit der Sorgestruktur.*" (*S. u. Z.*, Nº 68, d; pág. 350; ed. esp. pág. 402).

702 *S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378.

temporales se ajusta al hecho de la configuración fenoménica que en ellos mismos se revela. En efecto, el *Advenir*, el *Sido* y el *Presentar* ostentan –como señala Heidegger– los respectivos caracteres fenoménicos del "*venir hacia sí*" (Auf-sich-zu), del "*retornar a*" (Zurück auf), y del "*dejar hacer frente a*" (Begegnenlassen von)[703]. Cada uno de estos caracteres expresan que la esencial configuración de aquellos momentos temporales es la de apuntar "*fuera de sí*", valga decir, la de ser *extáticos*. La Temporalidad no empieza, en tal sentido, por ser un ente que *luego* "sale de sí", sino que su esencial y primigenia configuración es la de ser *extática* en la unidad de sus *éxtasis*. En tal forma –como dice Heidegger– "*la Temporalidad es el originario 'fuera de sí' en y para sí mismo*"[704], o como también lo expresa, "*el* ἐκστατικόν *por excelencia*"[705].

Mas, si en cuanto Temporalidad existenciaria, ella muestra originariamente este carácter *extático*, no sucede igual con el "tiempo" concebido categorialmente. Al contrario, interpretado como una pura secuencia de "*ahoras ante los ojos*", el carácter extático de la Temporalidad resulta *nivelado*. Ahora bien, por cuanto semejante *nivelación* de los éxtasis no es casual –sino que viene incluso posibilitada por un modo de temporación de la propia Temporalidad original[706]– nada se opone a que, si aquel "tiempo" es *derivado*, llamemos al tiempo de la Temporalidad extática el *tiempo original* (ursprüngliche Zeit).

La cuestión consiste ahora en ver cómo semejante *tiempo original* se temporacía a partir de cada uno de sus diversos éxtasis originando las diversas configuraciones de la Temporalidad original *propia* y de la Temporalidad original *impropia*. Mediante el diseño de sus inflexiones y modalidades quedarán también plasmados los modos de la Existencia (*propia* e *impropia*) que desde aquella Temporalidad –en cuanto *sentido ontológico* de la *cura*– cobran fundamento.

§ 38 La Temporalidad del "Da" ("Ahí") del Dasein

El precedente análisis tuvo como designio examinar de una manera general la constitución temporal de la *cura*. A este respecto la *cura* fue considerada como una estructura, total y unitaria, en la que se integran tres fenómenos primordiales que sintetizan

---

703 Hemos optado por traducir libremente las expresiones heideggerianas por cuanto resulta imposible expresar el sentido de su pensamiento –por demás difícil al respecto– utilizando simplemente partículas o palabras aisladas. Cfr. *S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378.

704 ,,*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich' an und für sich selbst*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 329; ed. esp. pág. 378).

705 *S. u. Z.*, *ibidem*.

706 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378. Asimismo Nº 81, pág. 420 y sgs.; ed. esp. pág. 483 y sgs.

y dan expresión a la fundamental constitución existenciaria del Dasein. Ahora bien, si es cierto que gracias a ello se ha logrado esclarecer la dimensión general de la Temporalidad existenciaria –iluminando, ante todo, el *sentido ontológico* del "ser" mismo del Dasein– no es menos cierto que, mediante los análisis que precedieron al acotamiento de la *cura* como "ser" del Dasein, la investigación había puesto de relieve una multiplicidad de fenómenos que, en rigor, constituyen el intracuerpo existenciario de aquélla. En tal sentido –y por más que nuestro intento se haya ocupado de determinar primariamente el sentido general de la Temporalidad de la *cura*– no es justo que la investigación soslaye el examen de esa multiplicidad de fenómenos que aguardan su correspondiente esclarecimiento temporal. Tanto más se impone esa tarea si ella –siendo fiel a su fundamental designio, que no es otro sino el de esclarecer el *sentido ontológico* del fenómeno cognoscitivo– tiene clara conciencia de que la realización de semejante meta implica el previo esclarecimiento y exégesis temporal de aquellos múltiples ingredientes existenciarios donde se enraíza, en cuanto modo de "*ser en el mundo*", el propio Conocer.

En tal sentido –como es de recordarse– el acotamiento del "ser" del Dasein como *cura* fue el resultado del análisis del "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) que constituye el "*Da*" ("ahí") del Dasein. Ingredientes constitutivos de ese "*estado de abierto*" resultaron ser los existenciarios fundamentales en los cuales se enraíza el Conocimiento. Si la investigación –como se ha declarado repetidamente– se propone esclarecer finalmente la Temporalidad de semejante fenómeno, su tarea inmediata no puede ser otra que la de acotar el sentido temporal de aquellos existenciarios fundamentales.

Pero quedando señalada, en forma expresa y clara, la finalidad que guiará los siguientes análisis, nuestra investigación tratará de salvar las dificultades y oscuridades que le son inherentes –así como la excesiva demora y extensión que implicaría el análisis pormenorizado de cada uno de los existenciarios en particular– mediante el procedimiento de su exégesis sintética efectuada sobre la totalidad del "*estado de abierto*" que ellos integran. En tal sentido la investigación se propondrá enseguida la interpretación temporal del "*estado de abierto*" en general –y en su doble modalización como "*estado de abierto propio*" y "*estado de abierto impropio*"– de acuerdo con el perfil existenciario que exhibe dentro de cada uno de los dos grandes modos de la Existencia. Por lo demás el modo de ser *indiferente* de semejante "*estado de abierto*" ha quedado nítidamente apuntado, en sus condiciones de posibilidad, mediante la esquematización neutral de los miembros de la *cura* que se ha efectuado en el anterior parágrafo.

Bien comprendida la finalidad de la tarea propuesta, claramente se notan las ventajas que ella reporta. Pues, si en primer lugar nos proporciona un esquema general de los éxtasis temporales en relación a los dos modos fundamentales en que se temporacía la

Temporalidad originaria, al par nos concede la base que necesitamos para abordar el análisis temporal del Conocer como modo de "*ser en el mundo*" enraizado, en los existenciarios constitutivos del "*estado de abierto*".

Por cuanto el "*estado de abierto*" mienta esencialmente el "*Da*" ("ahí") del Dasein –y es en éste donde se explana existenciariamente la constitución del "*ser-en*"[707]–, tratando de indicar el lógico tránsito que conduce y apunta hacia el final esclarecimiento del Conocer en cuanto modo fundado del "*ser-en*", el presente parágrafo lleva por título el de "*La Temporalidad del 'Da' *". Para facilitar la mejor comprensión de sus problemas, la exposición total será subdividida en dos partes: la Temporalidad del "*estado de abierto propio*" y la Temporalidad del "*estado de abierto impropio*". En cada una de ellas quedarán sistemáticamente aludidos no sólo los existenciarios que integran la urdimbre del respectivo "*estado de abierto*", sino también aquellos éxtasis temporales que, al modo de *condiciones de posibilidad*, constituyen el *sentido ontológico* de semejantes existenciarios.

Esta división expositiva, sin embargo, no debe extraviar la comprensión, en el sentido de hacer "hipostasiar" aquellos "estados" como si constituyeran dos realidades existenciarias diferentes, que morando una junto a otra dentro de un mismo Dasein, hicieran pensar en la diversidad ontológica de los "estados" del Dasein con respecto a la Existencia, de la cual, en verdad, son simples modos. Así como la Existencia es una y única –a pesar de su intrínseca posibilidad de modalizarse en la *propiedad* y la *impropiedad*– la señalada diversidad en el "*estado de abierto*" sólo quiere insinuar la posibilidad de una Existencia *resuelta* y de otra *no resuelta* en el mismo Dasein. O, lo que es lo mismo, de una *cura propia* y de otra *impropia* como modos del "ser" del Dasein en cuanto tal[708]. La división de la Temporalidad en *propia* e *impropia* tampoco significa, en tal sentido, una diversidad ontológica dentro de ella misma. La Temporalidad no "es" sino que (sea repetido) *se* temporacía. Asimismo (y ahora se comprende a fondo lo que ello quiere decir) la Existencia no tiene esencia (essentia) en el sentido de un "*Qué*" determinado y concreto producido por su singular existir *aqui* y *ahora* en uno u otro "estado". Su "esencia" (Wesen) –hasta donde puede hablarse de ella– consiste en "*ser relativamente a*" (Zu-sein). Así como la "esencia" de la Temporalidad (también hasta donde pueda hablarse de ella) consiste en temporaciarse extáticamente en la unidad de sus éxtasis, la "esencia" de la Existencia consiste en ek-sistir extáticamente en sí misma[709].

---

707 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 28, págs. 132, 133; ed. esp. pág. 154.

708 *S. u. Z.*, Nº 65, págs. 323 y 327; ed. esp. págs. 372 y 376. Asimismo con respecto al estado de una Existencia *no resuelta*, cfr. Nº 68, a; pág. 339; ed. esp. pág. 390.

709 Cfr. no sólo *S. u. Z.* –Nº 9, pág. 42; ed. esp. pág. 50–, sino muy especialmente el opúsculo ,,*Brief über den ‚Humanismus'* ", pág. 70 y sgs.; ed. esp. pág. 179 y sgs.

§ 38-A La Temporalidad del "Estado de Abierto Propio"

En cuanto ek-siste –y gracias al *factum*, tantas veces anotado, de que a su estructura ontológica le es inherente la comprensión del Ser– el Dasein es *abierto* para sí mismo en su "ser". El "*estado de abierto*" (Erschlossenheit) alude a esta peculiar constitución ontológico-existenciaria. Gracias a ella, existiendo, el Dasein es *abierto* (*propia* o *impropiamente*) para sí mismo con respecto a su Existencia.

Ingredientes fundamentales del "*estado de abierto*" del Dasein –en los cuales su Existencia le es *abierta*– son los existenciarios básicos. Según el programa diseñado se trata ahora de verificar la exégesis temporal sintética de estos existenciarios (puntualizando en primer lugar sus características dentro del modo de la Existencia *propia*) mediante el esclarecimiento global del *sentido ontológico* del "*estado de abierto propio*".

Como tal "*estado de abierto propio*" la investigación ha descrito –en su Capítulo VI– el "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" (die vorlaufende Entschlossenheit), valga decir, aquel modo de existir en el cual el Dasein asume como programa existenciario la realización de su más peculiar, irreferente, e irrebasable *posibilidad*. En tal sentido, la tarea de verificar la exégesis temporal de los existenciarios que integran el "*estado de abierto propio*" debe ser guiada por la siguiente cuestión: ¿cuáles son las *condiciones de posibilidad* del "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" en cuanto tal? ¿Cuál es su *sentido ontológico*? O formulada la misma cuestión en una pregunta más directa: ¿cuáles son las características de la Temporalidad del *comprender-encontrándose* que yace al fondo del "*estado de resuelto corriendo al encuentro*"?

El "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" es la configuración pro-yectada que asume la Existencia *propia*. ¿Pero qué hace posible semejante pro-yección? Considerado existenciariamente, el "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" define una modalidad del "*ser relativamente*" a un señalado "*poder ser*". Mas para que ello pueda verificarse es necesario suponer que este "*poder ser*" haya sido *abierto* previamente como *posibilidad existencial*. *Abierto* a sus posibilidades en general, como pro-yectado "*poder ser*", lo es el Dasein por obra del *comprender*. "El *comprender* es, en cuanto pro-yectar, la forma de ser del Dasein en que este *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades"[710]. En tal sentido, *comprender* significa *pro-yectar* las posibilidades del "*poder ser fáctico*" del caso. La pregunta que debemos formular ahora se impone claramente: ¿Sobre qué base es posible semejante *comprender* en cuanto abierto y pro-yectado "*poder ser*"? O preguntado

---

[710] ,,Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 145; ed. esp. pág. 168).

taxativamente: ¿qué hace posible al "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" como "*ser relativamente*" al señalado "*poder ser*" abierto en la posibilidad del caso? A tal respecto responde de manera inequívoca el propio Heidegger: "El pro-yectante *comprenderse* en una posibilidad existencial tiene por base el Advenir como 'advenir hacia sí' desde la respectiva posibilidad bajo la forma de la cual existe el Dasein en cada caso"[711]. O dicho en forma aún más rigurosa y terminante: sólo el Advenir hace posible ontológicamente un ente que es de tal manera que *comprendiendo* existe en su "*poder ser*"[712].

Mas la *posibilidad* desembozada en la pro-yección del *comprender* característico del "*estado de resuelto*" (como expresión de un "poder ser" *propio*) no es una "posibilidad" cualquiera, sino la más *peculiar*, *irreferente* e *irrebasable posibilidad*. Tales características de la *posibilidad abierta* están indicando que en el "*advenir hacia sí*", que define el Advenir del "poder ser" *propio*, no se trata de un "advenir" que se realice en la forma de un "esperar" a que la Existencia advenga a ser lo que "será" por obra de "lo esperado", sino de un *advenir del Dasein hacia sí mismo* en el cual el ámbito del "*poder ser propio*" se abre como aquella sui géneris *posibilidad* en la que al Dasein le va su propio "ser", singularizado, y perfectamente irrebasable[713]. Tal "*poder ser*" es el "*ser relativamente a la muerte*" hacia cuya *posibilidad* –en cuanto peculiar, irreferente e irrebasable– el Dasein, en su "*estado de resuelto*", *corre al encuentro*. Este *correr al encuentro* describe justamente el "*advenir hacia sí mismo*" que define el yectarse del Dasein en esa *posibilidad abierta*. En tal sentido, y en estricta consonancia con el contenido fenomenológico revelado, al *Advenir propio* –que posibilita la Existencia *propia* y asume esa forma de "*advenir el Dasein hacia sí mismo*"– se lo denomina "*correr al encuentro*" (Vorlaufen).

Pero el "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" –en cuanto define al "*ser relativamente a la muerte*"– es al par "*ser relativamente al fin*". La más peculiar, irreferente e irrebasable *posibilidad* –que es la muerte– se reveló al propio tiempo como la absoluta *imposibilidad* del Dasein. Pero "*ser relativamente al fin*" no quiere decir –como ya se puso de relieve– simplemente "*cesar*" de ser el Dasein, sino "ser relativamente a la posibilidad de la

---

711 ,,Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunfl zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 336; ed. esp. pág. 387). Como podrá notarse, la traducción en este caso resulta sumamente difícil. Nuestra versión, en tal sentido, se aparta de la propuesta por Gaos, buscando no sólo reflejar con la mayor exactitud posible el pensamiento heideggeriano, sino también en vista de la necesidad de establecer una correspondencia terminológica con las expresiones usadas en el parágrafo anterior –cfr. observación Nº 703– para traducir los caracteres extáticos.

712 ,,Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daβ es verstehend in seinem Seinkönnen existiert." (*S. u. Z.*, *ibidem*).

713 Para la completa inteligibilidad de estos enunciados es imprescindible referirse a lo ya dicho sobre este tema en el parágrafo Nº 26-A de nuestra investigación. Cfr. asimismo *S. u. Z.*, Nº 53. Se comprende obviamente que, so pena de extender innecesariamente la exposición, no podamos repetir por extenso cuanto ha sido ya dilucidado previamente en sus detalles técnicos.

imposibilidad *aguantándose* en ella como la más propia posibilidad de la Existencia"[714]. Este "*ser relativamente al fin*", manteniéndose en él como en su más propia posibilidad, define el "*ser finito*" del Dasein. Su *finitud* quiere decir, en tal sentido, que su más propio "*poder ser*" es "*ser relativamente al fin*". Resuelto, y corriendo al encuentro en esta posibilidad, el Dasein existe *propiamente*.

Mas si tal es la configuración de la estructura existenciaria proyectada, aquello que la posibilita como *sentido ontológico* debe ser, eo ipso, *finito*. El Advenir de la Temporalidad original y propia se revela así como *finito*. Pero la *finitud* del Advenir no significa un *cesar* o *terminar*, sino que, en estrecha consonancia con la *finitud* de la Existencia por él posibilitada, debe ser entendida como un "*ser relativamente al fin*", "*fin*" representado en este caso por el "*no ser*" en cuanto tal. Pues así como la Existencia adviene a la muerte –manteniéndose en ella como en su más peculiar, irreferente e irrebasable posibilidad– el Advenir adviene a su "*fin*" como a la irrebasable posibilidad del "*no ser*". En tal sentido dice Heidegger: "El 'advenir hacia sí' propio y original es el sentido del existir en el 'no ser' más peculiar"[715]. Semejante *finitud* del Advenir se opone diametralmente a la pretendida *infinitud* del tiempo y, por ende, del propio Advenir entendido como Futuro o Porvenir. En efecto, si el tiempo en general se concibe –tal como sucede en el caso de su interpretación *vulgar*– como una ininterrumpida secuencia de "ahoras" "ante los ojos", ateniéndose al examen de esta "secuencia de ahoras" no cabe encontrar en ella ningún "principio" ni "fin". Por más que se trate de dividir el "Ahora", cada fragmento suyo resulta siempre "ahora". El "tiempo" debe concebirse entonces como algo "sin fin" –valga decir, "infinito"– por ambos lados. El intento de pensar su secuencia "hasta el fin", tiene que pensar siempre más y más tiempo. De aquí, por una falaz inferencia, se concluye que el tiempo no tiene "*fin*", valga decir, que es "*infinito*"[716].

Mas concebido el Advenir como el "hacia sí" que adviene a la posibilidad de su propio "*fin*" ("no ser"), la Temporalidad original y propia resulta caracterizada esencialmente por la *finitud* de su éxtasis primordial. ¿Mas quiere decir semejante *finitud* de la Temporalidad original que, pensada radicalmente, ella destruye eo ipso la posibilidad de pensar un "tiempo" que prosiga después de consumada la finitud en la realización de la muerte? En absoluto, responde Heidegger. "Con la tesis de la finitud original de la Temporalidad no se niega que 'prosiga el tiempo', sino que la tesis se endereza simplemente a fijar el carácter fenoménico de la Temporalidad original, que se muestra en lo proyectado de la pro-yección

---

714 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 53, pág. 260 y sgs.; ed. esp. pág. 298 y sgs.

715 ,,Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 330; ed. esp. pág. 379).

716 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 81, pág. 420 y sgs.; ed. esp. pág. 483 y sgs.

existenciaria original del Dasein mismo"[717]. En tal sentido el hecho de que el "tiempo" prosiga –y que el Futuro pueda extenderse "sin fin" en la infinitud interminable de los "ahoras" por venir *después* de la muerte del Dasein– no es objeción de peso que pueda oponerse a la *finitud* de la Temporalidad original. En efecto: se trata de dos cuestiones radicalmente diversas. Así como la *finitud* se refiere a la Temporalidad original –que en la pro-yección del "*poder ser*", en cuanto éste es propiamente un "*fin*", se atestigua como esencialmente *finita*– la presunta "*infinitud*" del "tiempo" se refiere a éste en cuanto constituye el marco cronológico-categorial donde surgen y desaparecen los entes cuya forma de ser no es la del Dasein sino la de los entes "ante los ojos"[718].

Mas el *comprender* que es inherente al "*estado de abierto*" del Dasein –y cuya acción diseña el ámbito del "*poder ser*" existenciario– no es algo que flote en el vacío programando caprichosas "posibilidades". En cuanto *comprender* –y como ingrediente de la totalidad existenciaria del "*estado de abierto*"– él se halla siempre unido a un *encontrarse*, con el cual forma conjuntamente la estructura del *encontrarse-comprensor* que define el modo de estar siendo el Dasein su "*Da*"[719]. *Abierto* a sí mismo lo es el Dasein siempre en semejante forma, gracias a lo cual, a una con su "*poder ser*", le es también *abierto* su "*estado de yecto*" (Geworfenheit). Aquello que le abre su "*estado de yecto*" al Dasein es un *temple de ánimo* (Stimmung), el cual representa lo que existenciariamente se ha denominado *encontrarse* (Befindlichkeit). *Abierto* como "*poder ser*", pero aherrojado siempre a un temple de ánimo

---

[717] ,,Mit der These von der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit wird nicht bestritten, daβ ‚die Zeit weiter geht', sondern sie soll lediglich den phänomenalen Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit festhalten, der sich im Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs des Daseins selbst zeigt." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 330; ed. esp. págs. 379 y 380).

[718] La formulación de este fundamental problema –apuntando hacia las bases exegéticas por nosotros señaladas– se encuentra explícitamente bosquejada en el propio Heidegger. A tal respecto rogamos al lector no sólo confrontar el parágrafo Nº 65 de *S. u. Z.*, sino muy especialmente el Nº 81 de la misma obra. Allí puede leerse textualmente lo que sigue: "¿Cómo va a rozar ni lo más mínimo a 'el tiempo' en su marcha el que un ser humano 'ante los ojos' 'en el tiempo' ya no exista? El tiempo sigue pasando, igual que también 'era' ya cuando un ser humano 'entró en la vida' ". (*Op. cit.*, pág. 425; ed. esp. pág. 488).

Si se entiende a fondo lo que significa este enunciado, la cuestión radica en precisar que la *vida* no es la *Existencia*, ni que el "*tiempo*" es la *Temporalidad*. Así como la *vida* no tiene que *cesar* o *terminar* con mi *muerte* –aunque, por modo contrario, la *Existencia* "*fine*" *en ella*– tampoco el "tiempo" *cesa* con la *finitud esencial* de la Temporalidad, aunque resulte de todo punto necesario concebir que, en cuanto se temporaliza, *ella se atestigua como una inminente posibilidad del* "*no ser*". En tal sentido, temporaciándose advenideramente, la Temporalidad "marcha" (geht) extáticamente a su *fin*, de tal forma que sólo "es" relativamente al "*fin*" (*Op. cit.*, Nº 81, pág. 426; ed. esp. pág. 489). Oponiéndose al encubrimiento de esta esencial *finitud*, el factum de la *irreversibilidad* (presente aún hasta en la concepción vulgar del "tiempo"), habla en favor de ella y atestigua además la derivación de la *in-finitud* del "tiempo" a partir de la *finitud* de la Temporalidad originaria. ,,Nur weil die ursprüngliche Zeit *endlich* ist, kann sich die ‚abgeleitete' als *un-endliche* zeitigen." (*Op. cit.*, Nº 65, pág. 331; ed. esp. pág. 380).

Es el mismo planteamiento –sea añadido por último– que debe prevalecer en la intelección del problema que representa la *finitud* original de la Existencia –en cuanto "*ser relativamente a la muerte*"– frente a la posibilidad de la persistencia de la *vida* a pesar de la *muerte* del Dasein. (Cfr., en tal sentido, *S. u. Z.*, Nº 49).

[719] Al igual que en el caso del *comprender*, no podemos repetir aquí los detalles complementarios que serían necesarios para explicitar estos enunciados. Habiendo sido aquéllos ampliamente expuestos anteriormente, rogamos al lector confrontar especialmente el parágrafo Nº 17, correspondiente al capítulo V de nuestra investigación, donde fue abordado extensamente el estudio del *encontrarse* como forma de ser el Dasein su "*Da*". Cfr. asimismo *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 134 y sgs.; ed. esp. pág. 155 y sgs.

que le abre su "*estado de yecto*", el Dasein es en cada caso su total "*estado de abierto*" bajo la forma de un "*poder ser yecto*". Queda expresamente reiterado de tal modo que el "*poder ser*" del Dasein –por obra de la indisoluble unidad de sus existenciarios básicos– es siempre un "*poder ser yecto*".

¿Pero cuál es el *sentido ontológico* –valga decir, la expresa condición de posibilidad temporal– que yace al fondo de semejante estructura ahora reiterada? Si el Advenir, como hemos visto, constituye el *sentido ontológico* del "*poder ser*" ¿cuál es el éxtasis temporal que hace posible el "*estado de yecto*" en cuanto tal? Y además: ¿qué está indicando (en relación a la propia estructura de la Temporalidad) el factum de la indisoluble conexión atestiguada por la unidad existenciaria del "*poder ser yecto*"?

Aquello que abre el *encontrarse* –según hemos visto– es el "*estado de yecto*" del Dasein, valga decir, el nudo y enigmático *factum* de "*que es y ha de ser*". *Abierto* en el *encontrarse* lo es el Dasein en un temple de ánimo determinado[720], el cual coloca al Dasein ante su ineludible condición de ente "*yecto*". Pero este *poner* al Dasein *ante* su "*estado de yecto*" –sea cual fuere la modalidad del temple de ánimo y la forma en que *abra* (o *cierre*)– "sólo resulta existenciariamente posible si el 'ser' del Dasein, por su mismo sentido, *es* constantemente sido"[721]. O dicho con otras palabras: para ser el ente *yecto* que es, el Dasein debe asumir su existir tal como *ya era*[722], esto es, ser su *sido*. El *Sido* resulta de tal manera la expresa condición de posibilidad del "*estado de yecto*" del Dasein. Así como el *comprender* quedó fundado en el *Advenir*, el *encontrarse*, como expresión del "*estado de yecto*", halla su sentido temporal a partir del *Sido*[723].

Mas lo que fundamentalmente le interesa destacar a la investigación no es tan sólo el *sentido ontológico* del "*estado de yecto*" en cuanto integrante esencial del "*estado de abierto*" en general, sino las peculiaridades y características que asume el *Sido* como éxtasis temporal que posibilita un *encontrarse* en el cual se patentiza ante el Dasein su "*estado de yecto*" en el "*estado de abierto propio*".

Como tal *encontrarse*, la investigación puso de relieve el temple de la *angustia*[724]. Al surgir ella –como fue explícitamente descrito– perdiéndose la *conformidad* con los entes del

---

720 El *abrir* o *cerrar* de los temples de ánimo –como fue indicado en otro sitio– se realiza en la forma de la "*versión*" (Hinkehr) o "*aversión*" (Abkehr) hacia el "*estado de yecto*". (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 29, pág. 135; ed. esp. pág. 157). De aquí que, de acuerdo con ello, el "*estado de yecto*" resulte *desembozado* o *encubierto* en cada caso.

721 ,,Das *Bringen vor* das Daβ der eigenen Geworfenheit –ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend– wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen *ist*." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 340; ed. esp. pág. 391).

722 ,,Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 325; ed. esp. pág. 375).

723 ,,Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitig sich *primär* in der *Gewesenheit*." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 340; ed. esp. pág. 391).

724 Cfr. Cap. VI, § 23, de nuestra investigación.

mundo circundante, el *mundo* en cuanto tal aparece sumido entonces en una total *insignificatividad*, *patentizándose* ante el angustiado Dasein "*la nada del mundo*"[725]. Rechazado por el *mundo* –cabe el cual no encuentra absolutamente ninguna "familiaridad" ni por ende *conformidad* alguna con sus entes– es entonces cuando, en verdad, experimenta el Dasein la más terrible y sobrecogedora *angustia*. Pues como "ser en el mundo" que es, pero borrada toda posibilidad de conformarse con los entes, la *angustia* le patentiza al Dasein su nudo y fáctico "ser en el mundo" yecto y rechazado por lo inhóspito de aquel *mundo*[726] . No significa esto, sin embargo, que el Dasein –como "ser en el mundo"– deje de existir, ni que el *mundo*, en cuanto tal, desaparezca. Al contrario, el *mundo* permanece obstinadamente "ahí delante" (pero sin ofrecer asidero alguno para la *conformidad*) y el Dasein es, por así decirlo, puro y fáctico ser arrojado en la inhóspita *nada del mundo*. Pero rechazado por ésta y sin posible asidero para interpretar su Existencia a partir de los entes, el Dasein es puesto entonces en el trance de interpretar su Existencia a partir de sí mismo. *Retrotraído* a su más original condición –como nudo y fáctico "*poder ser yecto*" en la inhóspita nada del mundo– el Dasein se comprende como un ente entregado a la exclusiva responsabilidad de sí mismo y cuya única certidumbre consiste en notar (con la brutal contundencia de un factum) "*que es y ha de ser*" limitado en todo sentido por una intraspasable *finitud*. *Abrirse* a la posibilidad de semejante certidumbre existenciaria significa *existir propiamente*. Su testimonio lo confiere la llamada *voz* de la conciencia, que como atestiguamiento del "*estado de resuelto corriendo al encuentro*", patentiza al Dasein como *deudor*, esto es, como fundamento yecto de un "*no ser*" en que le va su propio "ser".

Pero descrita a grandes trazos la *angustia* –como *encontrarse* característico de un "*estado de abierto propio*"– corresponde a nuestra investigación analizar (tal como lo hizo en el caso del *comprender*) aquellas condiciones temporales que posibilitan semejante estructura existenciaria.

En tal sentido cabe preguntar: ¿no es también un *Advenir* el que posibilita la *angustia*? Sin duda que en ella se incluye un esencial *Advenir* –y así lo atestigua la asunción del "*poder ser propio*", para cuya realización es necesario que el Dasein *advenga* hacia sí mismo– aunque, en rigor, semejante *advenir* se halla a su vez existenciariamente posibilitado por el hecho de revelársele al Dasein (patentizado por la *angustia* misma) lo inhóspito del mundo y su radical "*estado de yecto*" abierto en el *factum* de encontrarse siendo inopinadamente un ente "*que es y ha de ser*" entregado a su propia y exclusiva responsabilidad. En tal sentido cabe en rigor decir que si el Dasein asume su "*poder ser*

---

725 Cfr. Cap. VI, § 26-B, de nuestra investigación.

726 ,,Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 343; ed. esp. pág. 395).

propio" –y es *advenidero*– es porque esencialmente el *encontrarse* de la *angustia* le había patentizado o abierto previamente su *facticidad*.

Mas entonces es necesario preguntar radicalmente: ¿qué hace posible semejante patentización del "*estado de yecto*" del Dasein? A este respecto es indispensable observar cuidadosamente que la patentización del "*estado de yecto*" del Dasein –valga decir, la revelación existencial en la que su propio "ser" le es *abierto* y el Dasein se nota sometido ineluctablemente a la más radical *facticidad*– significa que el Dasein es esencialmente *retrotraído ante* su más original condición existenciaria. Ahora bien: ¿qué hace posible ese "*retorno a*" la más originaria condición existenciaria que representa el "*estado de yecto*" en cuanto tal? Semejante "retorno" sólo es posible por cuanto el Dasein toma sobre sí la responsabilidad de ser el ente que *ya es* y reitera, eo ipso, su más propio *sido*. *Reiterando* el *sido* el Dasein *es* su "*poder ser*" en cuanto "y*ecto* (propio y singularizado) *poder ser*", valga decir, existe *propiamente*. Existir *propiamente* significa, en tal sentido, que la Existencia –en su "*poder ser*"– se *reitera* constantemente en su *Sido* original ("*estado de yecto*"). "*Poder ser*" significa retrovenir al *Sido*, y, desde él, asumir la más propia y singular *posibilidad* de ser. "Propiamente advenidero –dice Heidegger– *es* el Dasein propiamente *sido*"[727].

A este *Sido*, que posibilita la constante reiteración del "sí mismo propio", se lo denomina por tanto la *reiteración* (Wiederholung) y mediante él se describe el modo extático en que la Temporalidad original se temporaliza como "pasado". Frente al *Pasado* del tiempo cronológico-categorial (Vergangenheit) –que, en cuanto *pasado*, ya no es, e implica una desconexión con respecto al Futuro y al Presente– el *Sido* (Gewesenheit) representa aquel éxtasis en que la Temporalidad existenciaria adviene a sí siendo sida.

La *angustia* –como se ha visto– revela la posibilidad de que el Dasein asuma su Existencia *propia* bajo la forma de un "*sido pre-ser-se*", valga decir, como un "*yecto poder ser*". Semejante cuestión indica (y ello se refleja en el orden de enunciación asumido por las fórmulas anteriores que buscan reiterar las explicaciones dadas) no sólo la preeminencia fundamental del *Sido* como éxtasis característico del *encontrarse*, sino la indisoluble conexión de los éxtasis de la Temporalidad, lo cual atestigua por su parte la indicada unidad existenciaria del *comprender-encontrándose*.

Mas el total "*estado de abierto*" del Dasein, al par que por el *encontrarse* y el *comprender*, se halla integrado existenciariamente por la *caída*. La fórmula global de la *cura* rezaba: "*pre-ser-se ya en* (*el mundo*) *como ser-cabe* (*los entes*)". Justamente el "*ser cabe*"

---

[727] ,,Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 326; ed. esp. pág. 375). Igual pensamiento se expresa en el Nº 68, a, de *S. u. Z.*, donde se dice: ,,Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst." (pág. 339; ed. esp. págs. 389, 390).

alude al "*estado de caído*" del Dasein. Ahora bien, quedó visto anteriormente cómo el "*ser cabe*" –y, por ende, el "*estado de caído*"– reciben su condición de posibilidad temporal-existenciaria por obra del *Presentar*[728].

Pero no se trata ahora de reiterar el análisis ya efectuado del "*estado de abierto*" en general, sino de precisar su modalidad de "*estado de abierto propio*" y, en consonancia, esbozar las peculiaridades que exhibe el *Presente* en semejante caso.

Sin embargo, aún antes de poder abordar esa tarea, debe ser esclarecida una cuestión que reviste gran importancia para entender correctamente los propios términos en que será formulado el planteamiento general de este punto. En efecto, se hace necesario preguntar: ¿cómo puede existir *propiamente* el Dasein en su "*estado de caído*"? ¿No se encuentra la *caída* esencialmente contrapuesta a la Existencia *propia?* Semejante cuestión –que aparentemente representa una paradoja– tuvimos ya ocasión de estudiarla anteriormente[729].

En efecto, sea cual fuere la modalidad que asuma la Existencia, la estructura de la *cura* en cuanto tal acusa el rasgo que denota el "*estado de caído*" del Dasein, atestiguándose con ello que la *caída* no es un existenciario accidental sino un ingrediente tan esencial a la constitución existenciaria como pueden serlo por su parte el *comprender* o el *encontrarse*. Haciendo hincapié en esto, nuestra investigación puso de manifiesto que hasta la *resolución* –siendo expresión del "*estado de resuelto*" y, por ende, manifestación de un modo de existir *propio*– permanece referida al "*Uno*" y a su "*mundo*", sin poderse sustraer totalmente de su imperio[730]. "Referida" no quiere decir, sin embargo, "*dependiente*". El "*estado de resuelto*" se refiere al "*Uno*" pero reacciona en contra suya. En tal sentido, el "*estado de resuelto*" significa dejarse avocar por la conciencia y, siguiendo el dictado de su *voz*, resolverse a salir del imperio del "*Uno*" asumiendo la responsabilidad de la Existencia singularizada en el "*estado de yecto*". Resolverse a esto –sin sustraerse a la *realidad* (Wirklichkeit), sino descubriendo lo que de *fácticamente posible* hay en ella, y pro-yectando a partir del "*poder ser*" en el "*Uno*" el más singular y propio "*poder ser*"– significa asumir la *situación*. La *situación* define, en forma tal, aquella modalidad *propia* de la Existencia donde el Dasein, desde su "*estado de caído*" como "*ser cabe*", empuña la resolución de existir como "*sí mismo*", conformándose singularmente con las circunstancias fácticas que lo circundan[731].

---

728 Cfr. parágrafo Nº 37, *supra*, poniendo muy especial atención en las explicaciones dadas acerca de la nomenclatura, aportadas en la observación Nº 697 del mismo. Siguiendo rigurosamente lo allí señalado, este *Presentar* se denominará *Presente* (Gegenwart) en el actual parágrafo. Su doble modalidad –la *propia* y la *impropia*– recibirán en consecuencia la denominación de *mirada* y *presentar* respectivamente.

729 Cfr. Cap. VI, § 26-B, de esta investigación.

730 ,,Auch der Entschluβ bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 299; ed. esp. pág. 344).

731 ,,Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschlieβt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 300; ed. esp. pág. 345).

Ahora bien, para conformarse con las circunstancias del caso que ofrecen los entes "a la mano" del mundo circundante, deben éstos hallarse de algun modo "presentes" (anwesend). Necesario es para ello, sin embargo, que el Dasein permita que aquéllos "*hagan frente*" (Begegnenlassen). Pero este "*permitir hacer frente*" se funda esencialmente en un *Presente*[732] . El *Presente* (Gegenwart) resulta de tal manera la expresa y reiterada condición de posibilidad de la *caída* en cuanto tal. Pero no se trata solamente, como hemos dicho, de reiterar aquella general condición de posibilidad, sino de examinar qué modalidades exhibe ese *Presente* en cuanto el Dasein, dentro de semejante "*estado de caído*", asume la *situación* del caso.

En tal sentido hemos de precisar que, en oposición a la modalidad *impropia* que puede adoptar el éxtasis del *Presente* –y que, según se verá a su debido tiempo, resulta un *Presentar* (Gegenwärtigen)– la modalidad *propia* del *Presente* existenciario es aquélla que representa la *mirada* (Augenblick)[733]. Por *mirada* ha de entenderse aquel éxtasis que abre la *situación* del caso. Dentro de ella, tal como vimos, el Dasein proyecta su "*poder ser*" ajustándose a las circunstancias *fácticas* a que se halla referido su "*estado de yecto*". Presentando estas circunstancias fácticas, el Dasein no simplemente resbala sobre ellas, sino que las comprende como las únicas posibles para el propio y singularizado "*poder ser*" que le patentiza su "*estado de resuelto corriendo al encuentro*". Seguro de su propia certidumbre, el Dasein comprende que su más peculiar "*poder ser*", en cuanto *yecto*, sólo puede pro-yectarse sobre determinadas posibilidades fácticas, vale decir, aquéllas a que se halla referido y con las cuales se conforma en la *situación* del caso[734]. En tal sentido la *mirada*, en lugar de "presentar" continuamente y sin tregua nuevas y variables "circunstancias" (como es el caso del *Presentar* que caracteriza a la "avidez de novedades"), es aquel *Presente* que se *queda* en el "*Da*" ("*ahí*") abierto en el "*estado de resuelto*", vale decir, en la *situación* del caso[735]. Por ello puede decir Heidegger que mientras en el *Presentar* el Dasein es "*en todas partes y en ninguna*", la *mirada* "*pone a la Existencia en la situación y abre el 'Da' ('ahí') propio*"[736].

Mas las circunstancias presentes y abiertas en la *situación* –en cuanto ésta define aquel modo de ser en que el Dasein, recobrándose del "*Uno*", asume su más propio y singularizado "*poder ser yecto*"– son de una índole muy peculiar. En cuanto "circunstancias"

---

732 ,,Dieses Begegnenlassen gründet in einer Gegenwart." (*S. u. Z.*, Nº 68, c; pág. 346; ed. esp. pág. 398. Cfr. asimismo *Op. cit.*, Nº 65, pág. 326; ed. esp. pág. 375).

733 ,,Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 338; ed. esp. pág. 389).

734 ,,In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 299; ed. esp. pág. 344).

735 ,,Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist." (*S. u. Z.*, Nº 60, pág. 299; ed. esp. pág. 345).

736 ,,In *jener* (el Presentar) ist das Da-sein überall und nirgends. *Dieser* (la mirada) bringt die Existenz in die Situation und erschlieiβt das eigentliche ‚Da' ." (*S. u. Z.*, Nº 68, c; pág. 347; ed. esp. pág. 399).

ofrecen ellas *posibilidades* pero las *posibilidades* que ofrecen son de aquella naturaleza o índole que se puso ya de manifiesto justo en el caso del "*existir resuelto corriendo al encuentro*". En tal sentido la *mirada*, presentando los entes sumidos en una total *insignificatividad*, y presentando al par como única y exclusiva posibilidad la del pro-yectar el existir en su más *peculiar*, *irreferente* e *irrebasable posibilidad* –que al propio tiempo representa su más radical *imposibilidad*– lo que en verdad abre como *situación* es eo ipso la *situación límite* más original de la Existencia, valga decir: la del existir como "*ser relativamente a la muerte*"[737]. Resuelto y corriendo al encuentro en esta *posibilidad*, esto es, abrazando y comprendiendo esta *situación* como la única posible para su Existencia singularizada, el Dasein es su "*estado de abierto propio*".

Quedando así revelada la *mirada* como aquella *condición de posibilidad* que conjuntamente con el *correr al encuentro* y la *reiteración* constituyen el total *sentido ontológico* del "*estado de abierto propio*", resulta casi innecesario decir que el *Presente* que define la *mirada* es radicalmente diverso al "*Presente*" categorial que ilustra el "*Ahora*" (Jetzt) "*en que*" algo surge, pasa, o es "ante los ojos". Además de lo expresado anteriormente a tal respecto[738], sólo cabría agregar aquí que en la *mirada*, como Presente, no puede "tener lugar" –en el sentido de suceder, ocurrir o pasar– absolutamente nada. En cuanto *Presente* su función existenciaria se agota justamente en el *Pres-entar*, "*dejando hacer frente*" a aquellos entes que, como algo "a la mano" o incluso "ante los ojos", pueden ocupar un "Ahora" determinado "*dentro del*" tiempo cronológico-categorial[739]. Pero en cuanto modalidad *propia* de aquel *Presente*, la *mirada* no sólo posibilita el "*dejar hacer frente*" a esos entes, sino que fundamentalmente constituye la *condición de posibilidad temporal-existenciaria* que "*pres-enta*" ante el Dasein aquella *situación límite* en la cual se atestigua la más radical *finitud* de su Existencia y, por ende, la de la propia Temporalidad.

§ 38-B La Temporalidad del "Estado de Abierto Impropio"

En estrecho paralelismo con el designio del anterior parágrafo –donde quedaron esbozados los rasgos de la Temporalidad que hace posible, como *sentido ontológico*, la total proyección de una Existencia *propia*– debe ahora la investigación bosquejar los perfiles de aquellos éxtasis temporales que funcionan al modo de condiciones de posibilidad del "*estado de abierto impropio*", valga decir, de una Existencia caracterizada como "*no resuelta*". Ahora

---

737 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 68, c; pág. 349; ed. esp. pág. 401.

738 Cfr. *supra*, § 37.

739 ,, ‚Im Augenblick' kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegen-wart läβt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ‚in einer Zeit' sein kann." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 338; ed. esp. pág. 389).

bien, así como el "*estado de resuelto corriendo al encuentro*" fue tomado como expresión del "*estado de abierto propio*", el "*estado de abierto impropio*" se ilustrará mediante aquella modalidad de la Existencia en la que el Dasein pro-yecta su peculiar existir partiendo del estar embargado por el "*mundo*" y sumido en el imperio anónimo del "*Uno*". Y aunque ello no implique una mutación esencial en el esquema general de la Temporalidad que posibilita la *cura* –puesto que la fórmula general de ésta supone siempre el conjunto unitario del Advenir, el Sido y el Presente– no obstante se pondrá de manifiesto que, en el "*estado de abierto impropio*", aquellos éxtasis adoptan un cariz radicalmente diverso a las modulaciones temporales que se han caracterizado bajo la forma del *correr al encuentro* (Vorlaufen), la *reiteración* (Wiederholung), y la *mirada* (Augenblick). En efecto, como éxtasis de la Temporalidad *impropia* –y al modo de "condiciones de posibilidad" del "estado de abierto impropio"– quedarán sístemáticamente expuestos la *expectativa* (Gewärtigen), el *olvido* (Vergessenheit) y el *presentar* (Gegenwärtigen). De manera general ello indica que la Temporalidad no se temporacía constantemente desde el Advenir, el Sido o el Presente *propios*, aunque esta falta de constancia no indica que la Temporalidad carezca a veces de cualquiera de estos éxtasis, sino que el proceso de su total temporación es por principio variable. Esta esencial variabilidad de la temporación de la Temporalidad es la que funciona como fundamento ontológico de la posible modalización de la Existencia en cuanto *propia* e *impropia*. Adoptando una terminología paralela para designar aquella Temporalidad que funciona como *sentido ontológico* de la Existencia *impropia*, a la unidad de los éxtasis representados por la *expectativa*, el *olvido* y el *presentar* se la denominará "*Temporalidad impropia*". El análisis de ella se efectuará recorriendo sintéticamente la urdimbre de los existenciarios básicos (el *comprender*, el *encontrarse* y la *caída*) a través del aspecto que ellos presentan dentro del modo de existir *impropiamente* el Dasein.

En cuanto *cura*, el Dasein existe siempre bajo la forma del "*pre-ser-se*". "*Pre-ser-se*" significa "*ser relativamente*" –en cuanto "*poder ser*"– a la propia Existencia. Mas para ser este "*poder ser*" que es el Dasein –y el cual define un modo de *advenir a sí* la propia Existencia– aquel "*poder ser*" tiene que serle *abierto* previamente al Dasein como *posibilidad existencial*. *Abierto* a sus posibilidades en general, como pro-yectado "*poder ser*", lo es el Dasein en su *comprender*. *Comprender* significa, en tal sentido, *pro-yectar* aquellas *posibilidades* a las cuales adviene la Existencia como "*poder ser*"[740]. Ahora bien: ¿cómo pro-yecta y abre las posibilidades fácticas el *comprender* peculiar del existir *impropio*? "Inmediata y regularmente –dice Heidegger– el 'ser en el mundo' que se cura se comprende

[740] ,,Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Seinkönnen." (*S. u. Z.*, Nº 31, pág. 143; ed. esp. pág. 166).

a partir *de aquello* de que se cura"[741]. Ello expresa en forma clara y terminante que el *comprender impropio*, hallándose el Dasein embargado por el "*mundo*" de que se cura, se emplaza y pro-yecta primariamente a partir de aquellos entes que le reclaman inmediata atención y a los cuales no puede eludir por encontrarse absorbido en la perentoriedad y urgencia de sus tareas cotidianas[742]. Mas en cuanto el *comprender* se emplaza a partir del "*mundo*" –y aquello que al modo de *posibilidades* se le abren son "posibilidades" ofrecidas por el "*mundo*"– puede en rigor decirse que "el Dasein no adviene hacia sí primariamente en su más peculiar e irreferente 'poder ser', sino que, 'curándose de', *es expectante de sí desde lo que da o rehusa aquello de que se cura*"[743]. En tal sentido, y por cuanto el *advenir hacia sí* que define al éxtasis general del Advenir se despliega y desarrolla a partir de aquello que expecta el Dasein como posibilidad "mundana", puede colegirse que el Advenir impropio se manifiesta fenoménicamente bajo el carácter de un "*estar a la expectativa*"[744]. En lugar de *correr al encuentro* en la más peculiar, irreferente, e irrebasable posibilidad de su propio existir como "*sí mismo*", en cuanto el Dasein es "*uno de tantos*" adviene a sí (siendo "*uno mismo*") pro-yectando su "poder ser" de acuerdo con aquellas "posibilidades" que, abiertas en un *comprender-expectante*, recogen y ofrecen la dominante interpretación del "*Uno*" que prevalece en el "*mundo público*" donde el Dasein yace embargado. En esta forma *se* espera que la muerte ocurra en un plazo más o menos calculable, que los acontecimientos se desarrollen como todo el mundo espera, y que la espera de esto o aquello cumpla con las previsiones que *se* tienen. En tal sentido el *esperar* –que al modo de un horizonte prospectivo describe la forma de aguardar lo *advenidero* en la Existencia *impropia*– resulta ser un modo (entre otros muchos de variable carácter prospectivo) en que se manifiesta la *expectativa* fundada en el Advenir impropio[745].

---

741 ,,Zunächst und zumeist versteht sich das besorgende In-der-Welt-sein aus dem, *was* es besorgt." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 337; ed. esp. pág. 387).

742 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169. Asimismo Nº 68, a, pág. 337; ed. esp. pág. 388.

743 ,,Das Dasein kommt nicht primär in seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend *seiner gewärtig aus dem*, *was das Besorgte ergibt oder versagt*." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 337; ed. esp. pág. 388). En la traducción española de este pasaje, Gaos vierte el término ,,*besorgen*" por "*cuidarse de*". Aunque ello es perfectamente lícito como traducción, e incluso refleja un sutil matiz significativo muy bien captado por Gaos, nos parece que esta repentina variación terminológica, sin una previa explicación, podría hacer creer erróneamente al lector que Heidegger utiliza en este caso un término diferente al habitual. Por ello hemos preferido mantener la traducción utilizada a lo largo de toda la investigación y según la cual ,,*besorgen*" se vierte por "*curarse de*".

744 ,,Die uneigentliche Zukunft hat den Charakter des *Gewärtigens*." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 337; ed. esp. pág. 388).

745 ,,*Das Erwarten ist ein im Gewärtigen fundierter Modus der Zukunft, die sich eigentlich zeitigt als Vorlaufen*." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 337; ed. esp. pág. 388). Un amplio y riguroso análisis de los actos *prospectivos* puede hallarse en la obra de Nicolai Hartmann *Zur Grundlegung der Ontologie*, Tomo I, 2da. Parte, Sección II, Capítulo 29 y sgs. Asimismo rogamos al lector confrontar nuestro breve opúsculo *El problema de América*, parágrafos II (versión digital pág. 32) y III (versión digital pág. 34), donde se intenta verificar un deslinde de la *expectativa*. Entre aquella descripción y los rasgos aquí esbozados acerca de este temple pueden hallarse, sin embargo, algunas diferencias. Por lo que toca a nuestra intención es comprensible que aquí nos debamos limitar a exponer los rasgos que le asigna Heidegger a este temple.

Mas, así como el *Advenir propio* quedó pulcramente diferenciado de lo que vulgarmente se llama *Futuro*[746], en forma semejante debe mantenerse alejado este *Advenir impropio* de toda significación cronológica-categorial. Pre-siéndo-se, en la forma del *estar a la expectativa*, el Dasein *es-sido*. Tal formulación indica la indisoluble conexión entre los éxtasis que constituyen la Temporalidad existenciaria[747]. Apoyándonos justamente en semejante conexión, analizaremos seguidamente la caracterización del *Presente impropio* para abordar luego la del *Sido*.

En efecto, así como en el caso de la Temporalidad *propia* la estructura total de la *cura* implicaba un *Presente* – como *sentido ontológico* de la *caída*– por idéntica razón se impone aquí la caracterización de aquel éxtasis, modalizado ahora *impropiamente*, y conjugado con las modulaciones de los otros éxtasis que integran el total "*estado de abierto impropio*". En tal sentido resulta evidente que el *estar a la expectativa* –precisamente por desplegarse desde un curarse de los entes intramundanos– requiere implícitamente la presencia de tales entes "cabe" los cuales el Dasein yace embargado. Necesario es, por lo tanto, que el Presente en cuanto tal, actuando como *sentido ontológico*, permita que ellos hagan frente y constituyan la instancia desde la cual se despliega el *comprender impropio* ya examinado.

¿Pero qué rasgos acusa este *Presente* modalizado ahora *impropiamente*? Nada fácil resulta su caracterización, pero es posible destacar sus facetas primordiales si logramos mantenerlo en constante oposición con aquel otro *Presente* –la *mirada*– que nos sirvió para ilustrar la modalidad *propia* de semejante éxtasis.

A tal efecto es menester recordar que en la *mirada* resulta abierta la *situación* del caso. Desde ella el Dasein pro-yecta su "*poder ser*", ajustándose a las circunstancias fácticas que circundan su "*estado de yecto*", y a las cuales éste se halla referido. Siendo *presentes* estas circunstancias fácticas como *situación*, el Dasein no resbala sobre ellas, ni trata de eludirlas, sino, al contrario, comprende que solamente desde ellas le es posible pro-yectar el singularizado y propio "*poder ser*" que le diseña e impone su "*estado de resuelto corriendo al encuentro*". En tal sentido la *mirada* describe aquel *Presente* que se queda clavado en el "ahí" fáctico del caso –esto es, en la *situación* como posibilidad total inexorable– y que, al par, se mantiene en el *Sido* (yecto), abrazando asimismo el más singularizado *Advenir* ("poder ser") de la propia Existencia[748]. Del todo contrarios a los rasgos acusados en esta

---

746 Cfr. *supra*, § 37 y § 38-A.

747 Es claro, sin embargo, que ha de ser de semejante Temporalidad *impropia* –por hallarse ésta a disposición del "*Uno*"– de donde se derive la interpretación *vulgar* del Tiempo. Pero el hecho mismo de ser éste un tiempo *derivado* impide que se lo confunda con aquélla otra. No entra en nuestros propósitos estudiar el desarrollo pormenorizado de semejante proceso de derivación ni la caracterización de los mal llamados "*éxtasis*" del tiempo cronológico. Para ello rogamos al lector confrontar *S. u. Z.*, en el Capítulo VI de la II Sección.

748 ,,In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 338; ed. esp. págs. 388, 389).

descripción, resultan aquéllos que exhibe el Presente *impropio*, cuyo más típico ejemplo puede ilustrarse mediante el *presentar* que acompaña a la "*avidez de novedades*" como manifestación de la Existencia *impropia*.

En efecto, la "*avidez de novedades*" –por cuanto en ella el Dasein se encuentra embargado por el afán de buscar siempre algo "nuevo" y "novedoso"– implica un incesante *presentar* los entes. Pero este *presentar* los entes que caracteriza a la "*avidez de novedades*" no busca "*presentar*" aquéllos para que el Dasein los comprenda, sino sólo con la única y exclusiva finalidad de verlos y haberlos visto[749]. Apenas el deseo recibe momentánea satisfacción, ya otra vez se dispara ávidamente hacia nuevos entes aún no vistos, a los que trata de "ver" haciéndolos "presentes". En tal sentido la avidez por lo nuevo, si bien en general implica (como avanzar hacia lo no-visto) un cierto *advenir impropio*, no sólo busca en rigor sustraerse al *estar a la expectativa*, sino que, incluso, aniquila a éste en cuanto tal. En efecto, no se trata aquí de *estar a la expectativa* de posibilidades, sino de convertir todo lo "posible" en "real", vale decir, en algo presente y ya visto[750]. En tal forma se da la paradoja de que del presente se huye por lo aún no presente –valga decir, por lo advenidero– pero de éste se huye, a la vez, por la avidez del presente. En tal sentido la "*avidez de novedades*" resulta posibilitada y constituida por un Presente sin "queda", que limitándose a *presentar*, trata con ello de sustraerse y escapar del *estar a la expectativa*, resbalando de posibilidad en posibilidad, sin mantenerse en ninguna, sino, antes bien, aniquilándolas, en tanto las convierte en presentes y reales. Convirtiéndolas en tales, el *presentar lo presente* trata de escapar de la precaria condición que implica todo "*poder ser*", y rellenando éste incesantemente con "presencias" siempre nuevas, cierra toda posible comprensión para un remoto "*poder ser propio*". Es más –como dice Heidegger– dirigida la Existencia por este afán de alcanzar siempre lo nuevo, sin detenerse ni demorarse en nada, sino, al contrario, dispersa y disipada, pareciera "como si el *estar a la expectativa* renunciara a sí mismo, no permitiendo ni siquiera que advengan a sí desde aquello de que se cura posibilidades impropias del 'curarse de', salvo aquéllas que lo son para un presentar sin 'queda' "[751]. En tal forma, renunciando a la expectativa, el *presentar* resulta cada vez más y más entregado a sí mismo, presentando tan sólo por mor del *presentar* mismo. Semejante modo del *Presente* es –como ahora puede notarse claramente– el extremo

---

749 Cfr. nuestra investigación, capítulo V, § 21, así como *S. u. Z.*, Nº 36.

750 ,,Die Neugier ist ganz und gar uneigentlich zukünftig, und dies wiederum dergestalt, daβ sie nicht einer *Möglichkeit* gewärtig ist, sondern diese schon nur noch als Wirkliches in ihrer Gier begehrt." (*S. u. Z.*, Nº 68, c; pág. 347; ed. esp. pág. 399).

751 ,,Das Gewärtigen gibt sich gleichsam selbst auf, es läβt auch nicht mehr uneigentliche Möglichkeiten des Besorgens aus dem Besorgten auf sich zukommen, es sei denn nur solche für ein ungehaltenes Gegenwärtigen." (*S. u. Z.*, Nº 68, c; pág. 347; ed. esp. pág. 399).

opuesto al *Presente* que describe la *mirada*. Pues si en éste, como vimos, el Dasein, abierto a la *situación*, abre el "*Da*" ("ahí") propio manteniéndose en su "*poder ser yecto*", por obra de este otro resulta obnubilada toda posibilidad de que el Dasein verifique el "retorno" sobre sí que implica la Existencia *propia*. En tanto el *presentar* sigue ofreciendo "algo nuevo", el Dasein, caído en el torbellino de la disipación y atraído por la constante avidez de lo nuevo, parece *olvidar* crecientemente cuanto sea "*anterior*" y no meramente "*presente*". Más y más difícil se le torna por esto la posibilidad de comprender su "*Da*" ("ahí") propio, puesto que, embalado hacia "lo nuevo" en el goce concupiscente de ver lo no visto, más y más se le cierra la posibilidad de *retornar* al ente *yecto* que es y con ello de comprender su propio "*Da*" ("ahí"). Extasiado en la pura *presencia* de los entes, el Dasein parece desarraigarse progresivamente de "sí mismo", olvidando su *sido*. En el *presentar por el* "*presentar*" *mismo* surge, en tal sentido, un creciente *olvidar*. En ello se delata la modulada conjugación del *Sido impropio* con un *Presente* de idéntica modalidad.

El *presentar por el* "*presentar*" *mismo* –que así queda descrito en sus rasgos básicos– caracteriza de la manera más rotunda el éxtasis temporal del *Presente* que funciona como *condición de posibilidad* o *sentido ontológico* de la Existencia *impropia*. Por cuanto en él –como acabamos de ver– existe una señalada relación con el *Sido*, justo es que el intento descriptivo centre ahora sus esfuerzos en analizar los caracteres fenoménicos de este último[752].

Ante su "*estado de yecto*" es colocado el Dasein por obra del *encontrarse*, *ónticamente* representado en cada caso por un determinado temple de ánimo que, según su modalidad, *abre* o *cierra* el "*Da*"[753]. Pero el *encontrarse* –tal como fue ampliamente descrito– se funda en el *Sido*. La tesis de que *el encontrarse* –como expresión *ontológica* de los temples de ánimo– se funde en el *Sido*, quiere decir que la primordial función existenciaria de los temples de ánimo consiste en "*retrotraer a*", valga decir, en colocar al Dasein ante aquello que *ya es* en cuanto *yecto*. Mas –como dice Heidegger– "este retrotraer no es el que produce el Sido, sino que el *encontrarse* hace patente al análisis existenciario, en cada caso, un modo del Sido"[754]. Justamente, en tal sentido, el análisis de la *angustia* (en cuanto expresión de un *encontrarse propio*) nos permitió evidenciar cómo ella se funda en el *Sido*

---

752 Innecesario nos parece insistir en la diversidad esencial que media entre el *presentar*, como expresión de la Temporalidad original, y el "*Presente*" categorial. A tal respecto juzgamos suficiente lo ya dicho en los parágrafos núms. 37 y 38-A, tanto más cuanto no es propósito de nuestra investigación, como ya fue expresado, ahondar en el problema del origen y la derivación del tiempo vulgar.

753 ,,Das Da wird je gleichursprünglich durch Stimmung erschlossen bzw. verschlossen." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; págs. 339, 340; ed. esp. pág. 391). Cfr. asimismo *Op*. *cit*., Nº 29, y nuestra investigación en su Cap. V, § 17.

754 ,,Dieses (,,*Zurückbringen auf*") stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 340; ed. esp. pág. 392). (El paréntesis intercalado es nuestro).

propio. Nuestra investigación debe ahora tratar de ver cómo el *temor* –en tanto que representa una modalidad de la Existencia *impropia*– se funda en un correspondiente *Sido* de modalidad *impropia*. Esclareciendo semejante fundamentación lograremos al par destacar las facetas primordiales de semejante éxtasis. Es precisamente ello lo que importa fundamentalmente a nuestra investigación. Como expresión del *Sido impropio* –y tal como quedó anunciado– la investigación pondrá de manifiesto el *olvido* (Vergessenheit).

¿Pero hasta qué punto puede afirmarse con rigor que el *temor* se funda en el *Sido* y es posibilitado por el *olvido*? ¿No es algo de suyo al parecer evidente que el sentido primordial del *temor* es el *Advenir* y asimismo que en él –en cuanto "temer" ante el advenimiento de un mal futuro– juega papel preponderante un *esperar* y no un *olvido?* Sin duda, como lo dice el propio Heidegger, el *estar a la expectativa* es inherente a la constitución temporal-existenciaria del *temor*[755], pero ello, antes que significar que el *temor* sea la concretización de una pura *expectativa*, indica solamente que en su constitución existenciaria se encuentran conjugados los éxtasis de la Temporalidad *impropia*[756]. En efecto: el *temor* no es pura *expectativa*, ni en rigor el esperar la venida de algo amenazador provoca necesariamente el *temor*. En temples como el de la *angustia* el Dasein también está "*a la espera*" de algo amenazante, pero, sin embargo, no puede aquélla confundirse con el *temor*[757]. El carácter específico de éste reside en que, siendo aquello que amenaza algo "*a la mano*" o "*ante los ojos*" (frente a lo cual el Dasein se "cura" en la forma de un "retroceder ante"), provócase por esto mismo el "*retorno*" del Dasein a su fáctico "*poder ser*". Mas semejante "retorno" supone –no sólo que aquello sobre lo que se "retorna" debe estar *ya* extáticamente patente en alguna forma– sino que, justo la forma de estar extáticamente patente implica la de un "*estar cerrado*". El "*estado de yecto*", al que la opresión de lo amenazante fuerza al Dasein a "retornar", resulta *cerrado*[758]. Ello es así –y se comprenderá a fondo lo que sugiere la anterior descripción– por cuanto el Dasein, atenido a las múltiples posibilidades que le ofrece el "*mundo*" para esquivarse y defenderse de "lo amenazante", no *apresa* ninguna posibilidad determinada, sino que salta de la primera que se le ofrece a la segunda, de ésta, aturdido, a la más próxima e inmediata, y así, sucesivamente, *olvidando* y *presentando* sin descanso, a nuevas "posibilidades de salvación". En tal sentido, el aturdimiento que se coexperimenta en el temple del temor se funda en un *olvidar*[759]. Semejante *olvido* –olvido de lo sido para entregarse al puro presente de las posibilidades–

---

755 ,,Ein *Gewärtigen* gehört offenbar *mit* zur existenzial-zeitlichen Konstitution der Furcht." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 341; ed. esp. pág. 392).

756 Tal hecho sólo viene a confirmar lo que ya se había puesto de relieve anteriormente en el parágrafo Nº 37, a saber: que la Temporalidad se temporacía totalmente en cada uno de sus éxtasis.

757 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 40, pág. 184 y sgs.; ed. esp. pág. 212 y sgs. Asimismo nuestra investigación, Cap. VI, § 23.

758 ,,Die Gedrücktheit zwingt das Dasein auf seine Geworfenheit zurück, aber so, daβ diese gerade verschlossen wird." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 342; ed. esp. pág. 393).

759 ,,Die Verwirrung gründet in einem Vergessen." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 342; ed. esp. pág. 393).

cierra eo ipso el "*estado de yecto*". Es más –como lo expresa sutilmente Heidegger– "el impropio pro-yectarse sobre las posibilidades sacadas de aquello de que se cura, presentando esto, sólo es posible porque el Dasein se ha *olvidado* de sí mismo en punto a su más peculiar 'poder ser' *yecto*"[760]. Si así no fuera –y ello demuestra una vez más lo justo de la descripción– asumiendo su "*yecto poder ser*" como la única y posible *posibilidad*, el Dasein correría resueltamente hacia lo que lo amenaza, tal como acontece frente al máximo peligro: la muerte. Mas no es así. El *olvido* –que se funda en el *Sido* y es una de sus formas– es aquel éxtasis mediante el cual el Dasein, retrotraído por el *temor* ante su "*poder ser yecto*", cierra éste, obnubilándolo como posibilidad única, dando margen para que se presenten incesantemente nuevas posibilidades. "Al olvidarse qué hay en el *temor* –dice por ello Heidegger– es inherente este *aturdido presentar* lo primero que se ofrece"[761].

Por cuanto el *temor* sólo surge de este *olvidar* el "*yecto poder ser*" –y es necesario para que surja que el Dasein se olvide de sí, cerrando la peculiar y singularísima *posibilidad* que le ofrece su "*estado de yecto*"– su propia constitución indica que también es el *Sido* (y no meramente el *Advenir*) el que lo posibilita como *sentido ontológico*. A este *Sido* que posibilita semejante forma de Existencia *impropia*, por cuanto en oposición a la *reiteración* significa e implica un constante "olvidarse", se lo ha llamado el *olvido*. Mediante él se describe fenoménicamente la faz que exhibe el *Sido* en su modalidad *impropia*.

La señalada preeminencia del *Sido* no quiere decir, sin embargo, que sea éste el único éxtasis que constituye el *temor*. Tal como fue remarcado –ilustrando ello una vez más la total unidad de las temporaciones de la Temporalidad en cada uno de sus éxtasis– al par que el *olvido*, el temple del *temor* implica eo ipso un *presentar* y un *estar a la expectativa* como expresión de la unidad existenciaria-temporal que posibilita la Existencia *impropia*. Así como en la *angustia* –en cuanto *encontrarse* característico de la Existencia *propia*– el Advenir y el Presente se temporacían desde un original "*ser sido*" en el sentido del retrotraer a la *reiterabilidad*[762], el esquema de la Temporalidad del *temor* puede decirse que es el de un *olvidar presentando y estando a la expectativa*[763].

¿Pero qué señala o indica semejante factum fenoménico? Él demuestra y reitera nuevamente, de manera clara y terminante, que la Temporalidad se temporacía en cada

---

760 ,,Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daβ sich das Dasein in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen *vergessen* hat." (*S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 339; ed. esp. pág. 390).

761 ,,Zum Sichvergessen in der Furcht gehört dieses *verwirrte Gegenwärtigen* des Nächsten-Besten." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 342; ed. esp. pág. 392).

762 ,,die Zukunft und Gegenwart der Angst zeitigen sich aus einem ursprünglichen Gewesensein im Sinne des Zurückbringens auf die Wiederholbarkeit." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 344; ed. esp. pág. 396).

763 ,,Die Zeitlichkeit der Furcht ist ein gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen." (*S. u. Z.*, Nº 68, b; pág. 342; ed. esp. pág. 394).

éxtasis *totalmente* y que es justamente en semejante unidad extática de la Temporalidad donde halla su posibilidad y fundamento la totalidad del Todo estructural existenciario representado en la suprema unidad de la *cura*. Si bien es cierto que el *comprender* se funda primariamente en el Advenir (ya sea en el *correr al encuentro* o en el *estar a la expectativa*, según sea la correspondiente modalidad de la Existencia), no es menos cierto también que él implica un Presente que va siendo Sido. Si el *encontrarse* se temporacía primordialmente en el Sido (*reiteración* u *olvido*), su total constitución supone, al par, un Advenir-Presentante. Y si la *caída* se funda en un Presente (la *mirada* o el *presentar*) a ella son igualmente necesarios un Advenir y un Sido que en cada caso exhiben una modulación correspondiente al respectivo modo de la Existencia.

Pero además de la total unidad de las temporaciones en cada éxtasis, lo anterior reitera asimismo que, en oposición a la habitual manera de concebir la sucesión de los éxtasis (según la cual cada uno de ellos "sigue al otro" en determinado orden), la unidad y mutua implicación de ellos rechaza, por carente de fundamento, la falaz opinión de que el Advenir es *posterior* al Sido y éste, a su vez, *anterior* al Presente[764]. La total y coetánea temporación de la Temporalidad en cada uno de sus éxtasis, señala y demuestra así que el "Ser" de aquélla consiste en temporaciarse como un *advenir-presentante-que va siendo sido*[765].

Resumiéndose en semejante forma la unidad temporal-existenciaria que posibilita la *cura*, nuestra investigación hállase ahora preparada para iniciar la exégesis de aquellos modos del "*curarse de*" que encarnan las primordiales formas del conducirse cognoscitivo-existenciario del Dasein como "*ser en el mundo*".

§ 39 La Temporalidad del Conocer

Nuestra investigación se encuentra preparada ahora para abocarse a su tarea decisiva: la exégesis temporal del Conocer como modo fundado del "*ser en el mundo*". Para arribar a ello ha debido recorrer un largo trecho y realizar un arduo y prolongado esfuerzo. Empero, los resultados obtenidos eran de todo punto necesarios para que los pasos decisivos alcanzaran la fundamentación deseada y pudiesen abrir la dimensión problemática que aspiramos finalmente a bosquejar. Llegados a ella –lo que haremos en el próximo

---

764 ,,Die Zukunft ist nicht *später* als die Gewesenheit und diese nicht *früher* als die Gegenwart." (*S. u. Z.*, Nº 68, d; pág. 350; ed. esp. pág. 402).

765 ,,Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft." (*S. u. Z.*, Nº 68, d; pág. 350; ed. esp. pág. 402).

parágrafo– dejaremos reposar el problema, aunque sea provisionalmente, sobre las nuevas bases alcanzadas. Todo paso posterior que se intente requerirá indispensablemente un definitivo esclarecimiento ontológico de aquellos nuevos fundamentos.

Aunque el designio primordial de este parágrafo haya quedado nítidamente perfilado en la reflexiones preliminares del capítulo –y a estas alturas resulte además perfectamente obvio en sus motivaciones– creemos, sin embargo, que no será del todo inútil reiterar a grandes trazos el itinerario seguido por nuestra investigación con el fin de que las nacientes perspectivas resulten perfectamente insertas en una sistemática unidad.

A tal efecto es menester recordar que siendo nuestra primordial finalidad justamente la que expresa el título mismo del presente parágrafo –valga decir, verificar la exégesis temporal del Conocer–, por cuanto este fenómeno fue considerado como un modo fundado del "*ser en el mundo*", la investigación tuvo necesidad de indagar el *sentido ontológico* del "ser" del Dasein en tanto *es* o *existe* como el "*ser en el mundo*" que es. Como "ser" del Dasein fue exhibida la *cura* y, en consecuencia, destacada la Temporalidad como *sentido ontológico* de ella. La Temporalidad –al ser revelada como tal *sentido ontológico*– fue postulada eo ipso al modo de una *condición de posibilidad* del "ser" mismo del Dasein.

Mas la *cura*, en rigor, es sólo la expresión *unitaria* y *total* de la multiplicidad de ingredientes existenciarios que constituyen el intracuerpo del "*ser en el mundo*". Como tales ingredientes fueron detectados los existenciarios básicos que integran el total "*estado de abierto*" del Dasein (el *comprender*, el *encontrarse*, la *caída*), y, en estricta correspondencia con los análisis temporales que se habían realizado, pudo comprobarse cómo todos ellos –de acuerdo con su característica modulación dentro de los modos fundamentales de la Existencia– resultaban también constituidos y posibilitados por la Temporalidad. Mediante este análisis no sólo se reiteró la total composición existenciaria del "*ser en el mundo*", sino que hubo oportunidad de ratificar, una vez más, su fundamental constitución temporal.

El Conocer –sea dicho nuevamente– es un modo fundado del "*ser en el mundo*", y, como tal, se encuentra íntimamente enraizado en los ingredientes totales que integran aquél, recibiendo por tanto su unidad de la *cura*. Cuando ahora nuestra investigación se propone verificar su exégesis temporal, no aspira con ello a recorrer de nuevo aquel enraizamiento, ni a mostrar los íntimos resquicios de la paralela constitución temporal que posee por obra de aquella raigambre, sino que su meta principal consiste en aportar la prueba final de aquella constitución temporal, haciendo recaer el peso de esta prueba en los resultados que revele el examen de sus manifestaciones concretas. Como tales manifestaciones concretas del Conocer, nuestra investigación destacó, en sus comienzos, dos modos fundamentales del "*curarse de*" que fueron tomados como exponentes ejemplares del *ser en el mundo cognoscitivo*: el "*ver en torno*" (como expresión del

Conocimiento referido a entes "a la mano") y el "*dirigir la vista*" (como modalidad referida a los entes "ante los ojos").

Bosquejado así el contorno de los presentes análisis, es menester, sin embargo, que adelantemos lo siguiente a modo de fundamento retroactivo de las explicaciones a darse y como prueba final y decisiva de la razón que ha guiado y sostiene todo el sentido de nuestra investigación. En efecto, si la *cura* constituye el "ser" del Dasein –y, por ello, la última raíz existenciaria del Conocer como modo de "*ser en el mundo*" el Dasein– pero ella se funda, a su vez, en la Temporalidad, hay por ende que buscar la *condición de posibilidad* de todo posible Conocer en un modo de temporación de aquella Temporalidad. Fundamentado así el problema, cabe entonces preguntarse con todo rigor: 1º) ¿Cómo se funda en la Temporalidad el "*curarse de*" *en general*?; 2º) ¿Qué modo asume la temporación de esa Temporalidad cuando el "*curarse de*" exhibe la forma de un "*ver en torno*"?; y 3º) ¿Qué rasgos manifiesta aquélla en el caso del "*dirigir la vista*"? El desarrollo del siguiente parágrafo queda así bosquejado en su orden sistemático.

§ 39-A La Fundamentación Temporal del "Curarse de"

Por cuanto el "*ser en el mundo*" del Dasein es esencialmente *cura*, el modo de estar siendo este ente *cabe* el mundo –valga decir, su "*ser cabe*"– fue llamado "*curarse de*" (Besorgen)[766]. Se trata ahora –tal como ha sido anunciado programáticamente– de ver cómo es que semejante "*curarse de*", en cuanto "*ser cabe*", halla su fundamentación en la Temporalidad. El camino para esclarecer este hecho se encuentra ya formalmente despejado –al ser el "*curarse de*" expresión de la *cura* y al fundarse ésta en la Temporalidad– aunque, en verdad, no se trata ahora simplemente de reiterar de manera formal aquella "fundamentación" sino de *verificarla* mediante una exégesis efectuada en base de la estructura concreta del propio "*curarse de*" como "*ser cabe*". Para ello se elige la vía de analizar fenomenológicamente aquel "*ser cabe*" en su concreta manifestación fenoménica, representada por el "*andar en torno*" en el "*mundo circundante*", y cuya más específica ilustración puede hallarse en la forma que asume el "*curarse de*" cuando el Dasein usa, manipula, emplea, produce, etc., cualquier ente "*a la mano*" intramundano[767].

Expuesto así el sentido del análisis, debe la investigación, ante todo, centrarse en la descripción del "*con qué*" (Womit) de aquel "andar en torno", pues, como lo dice el propio

---

766 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 41, pág. 193; ed. esp. pág. 222.

767 Cfr. nuestra investigación, Cap. I, § 3-B.

Heidegger, bien comprendido éste, su misma estructura arroja luz sobre el "andar en torno" "curándose de". Al contrario, si por cualquiera circunstancia se fallara en la caracterización fenoménica de aquel "*con qué*", esta misma falla reportaría fatales consecuencias para la correcta interpretación del "andar en torno" a él referido[768]. En tal sentido nuestra investigación se esmeró en poner de relieve que los entes que hacen frente de manera inmediata –integrando el "*con qué*" del "andar en torno"– tienen como carácter de ser el de los *útile*s[769]. Pero un *útil*, tal como se dijo entonces, no es jamás posible por sí solo. Un útil *es* –y cobra su carácter de tal– por hallarse inserto en un "*plexo de útiles*". Es justamente este plexo total de útiles –como "*con qué*" del "andar en torno"– el que orienta el uso o manipulación del "útil a la mano" del caso, y es desde su horizonte o perspectiva (hallándose *referido* a él) cómo el Dasein despliega y desarrolla su "andar en torno" "curándose de" tales entes. Testimonio ilustrativo de semejante fenómeno lo otorga asimismo –como expresión ontológica de ello– lo que se describió bajo el título de la *conformidad* (Bewandtnis)[770], y en lo cual quedó expresamente reiterado el carácter *referencial* que ya había sido puesto de relieve en relación al *útil*. Conformarse con un ente –como forma inmediata del "andar en torno" "curándose de"– quiere decir, estrictamente hablando, conformarse *con* (mit) algo *cabe* (bei) algo. Este carácter referencial de la *conformidad* indica que *un* útil "a la mano" es –según se dijo– ontológicamente imposible. Para que el Dasein pueda conformarse con él es menester que, en forma previa, se haya descubierto una "*totalidad de conformidad*"[771]. Es semejante "totalidad de conformidad" –al igual que el mencionado plexo total de útiles– la que orienta el "andar en torno" "curándose de". En tal sentido cabe asentar, con absoluto rigor, que el "*ser cabe*" –en cuanto "andar en torno" "curándose de", asumiendo el modo específico del conformarse que define la forma de trato del Dasein con los entes "a la mano" intramundanos– tiene como fundamental estructura la de un *pro-yectar*, *comprendiendo*, *una totalidad de conformidad*. Mas justamente ahora se impone, en rigor, preguntar: ¿qué hace posible la pro-yección comprensiva de semejante "totalidad de conformidad" como estructura existenciaria del "curarse de"?

Aunque hayamos desechado una respuesta formal, sólo con ánimo de otorgar una indicación hacia la dirección a seguir por el análisis concreto, debe insinuarse lo siguiente: "si el conformarse constituye la estructura existenciaria del 'curarse de', y éste en cuanto 'ser cabe'... es inherente a la constitución esencial de la *cura*, y ésta, en fin, se funda en la

---

768 ,,Von dem rechtverstandenen Womit des Umgangs fällt auf den besorgenden Umgang selbst ein Licht. Umgekehrt hat das Verfehlen der phänomenalen Struktur des Womit des Umgangs ein Verkennen der existenzialen Verfassung des Umgehens zur Folge." (*S. u. Z.*, Nº 69, a; pág. 352; ed. esp. pág. 405).

769 Cfr. nuestra investigación, Cap. III, § 8-A.

770 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 18, así como nuestra investigación, Cap. III, § 10.

771 ,,Bewandtnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 85; ed. esp. pág. 100).

Temporalidad, hay que buscar la condición de posibilidad del *conformarse* en un modo de temporación de la Temporalidad"[772].

Pero no se trata sólo de esto sino –como enseguida se intentará– de verificar aquella fundamentación del *sentido ontológico* del *conformarse* mediante el análisis de sus concretas manifestaciones fenoménicas. A este fin es necesario recordar, ante todo, el fundamental carácter que exhibe el *conformarse*. Este, según se reveló, manifiéstase como un conformarse *con* (mit) algo *cabe* (bei) algo. Ahora bien, ese "*cabe qué*" (Wobei) del conformarse –desde el cual uno emplea, usa, o produce aquello "*con*" lo que se conforma– tiene el carácter de un "*para qué*" (Wozu), "*para qué*" con respecto al cual el útil a la mano (en cuanto integrante de un total "*con qué*") resulta empleado o empleable. Así, por ejemplo, *con* el martillo me conformo en vista de aquello "*para qué*" él es empleable (vgr. el martillar)[773]. Ahora bien, para saber que el martillo es empleable, es necesario (tal como se ha dicho) "tener a la vista" aquello "*para qué*" él resulta empleable y ello, eo ipso, implica cierta *comprensión* de semejante "*para qué*". En tal sentido, imponiéndose este indispensable *comprender* el "*para qué*" del *conformarse*, la propia descripción de los rasgos fenoménicos del *conformarse* revela que su estructura temporal es la de un *estar a la expectativa* (Gewärtigen), como *sentido ontológico* de aquel *comprender* que le es inherente. Así lo expresa Heidegger al decir: "el comprender el 'para qué', esto es, el 'cabe qué' de la conformidad, tiene la estructura temporal del estar a la expectativa"[774].

Pero si es cierto que sólo mediante este previo abrir el "*para qué*" es posible el conformarse *con* el útil del caso, no es menos evidente también que el uso o empleo de éste (vgr. cuando me decido a tomar el martillo para ejecutar un trabajo) implica un *retornar* a él desde aquel "*para qué*" previamente abierto. Mas este *retornar* al útil del caso desde el "*para qué*" implica un cierto *retener* el "*con qué*" de la *conformidad*, lo cual revela eo ipso que también un *Sido* interviene como estructura temporal en la constitución del *conformarse*[775]. Ahora bien, sólo aquel *estar a la expectativa* del "cabe qué", a una con este *retener* el "con qué" de la conformidad, hacen posible el *presentar* (Gegenwärtigen) el ente del caso como "*algo para*", valga decir, como algo "a la mano" avistado en sí mismo (en su

---

[772] ,,Wenn das Bewendenlassen die existenziale Struktur des Besorgens ausmacht, dieses aber als Sein bei... zur wesenhaften Verfassung der Sorge gehört, und wenn diese ihrerseits in der Zeitlichkeit gründet, dann muβ die existenziale Bedingung der Möglichkeit des Bewendenlassens in einem Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit gesucht werden." (*S. u. Z.*, Nº 69, a; pág. 353; ed. esp. pág. 406).

[773] Para una más amplia descripción de estas relaciones, rogamos al lector consultar nuestra investigación, Cap. III, § 10. Así como *S. u. Z.*, Nº 18.

[774] ,,Das Verstehen des Wozu, d. h. des Wobei der Bewandtnis, hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens." (*S. u. Z.*, Nº 69, a; pág. 353; ed. esp. pág. 406).

[775] El *retener* (Behalten) es la expresión del Sido *impropio* y sólo es posible en base del *olvido*. Sólo en tanto el Dasein se olvida de sí mismo, puede *retener* los entes intramundanos que hacen frente dentro del mundo. Por ello dirá Heidegger que "para la Temporalidad que constituye el conformarse es esencial un específico olvidar". (*S. u. Z.*, Nº 69, a; pág. 354; ed. esp. pág. 407). Para una más amplia consideración del *retener* –como forma fundada en el Sido *impropio* (olvido)– rogamos al lector consultar *S. u. Z.*, Nº 68, a; pág. 339; ed. esp. pág. 390).

carácter de *útil*) pero inserto ineluctablemente dentro de aquella "totalidad de conformidad" que lo circunda y desde la cual aparece siendo el ente presente y manipulable que es[776].

Pero si se habla de un *estar a la expectativa* del "para qué" y de un *retener* el "con qué", debe cuidarse la investigación de matizar con extremada precisión el sentido existenciario de aquellos éxtasis para evitar que se confundan precipitadamente las modalidades cognoscitivas que estamos empeñados en destacar progresivamente. Tal como ha sido insinuado a lo largo de nuestra investigación, el Conocer –en tanto que modo fundado del "*ser en el mundo*"– tiene una estructura temporal indiscutible, pero ella varía de acuerdo con la modalidad que asume el correspondiente modo del estar siendo en el mundo el Dasein. En la descrita forma del "curarse de" los entes "a la mano" –guiado el Conocer por un cierto "ver en torno" (Umsehen)– el *estar a la expectativa* del "para qué" no es ni un *considerar* (Betrachten) un "fin", ni un *esperar* (Erwarten) la terminación de la obra que habría que hacer; por su parte el *retener* el "con qué" no significa tampoco un *fijar temático* (thematisches Festhalten) el plexo de útiles con que se guarda conformidad. En general hay que subrayar con toda energía que, en semejante estadio, el Conocer no se desarrolla asumiendo la forma de un *aprehender temático* (thematisches Erfassen), sino, antes bien, se despliega como un característico *absorberse* (Aufgehen) del "curarse de" "cabe" su mundo de entes "a la mano" y, por ende, cabe el útil a la mano del caso, inserto perfectamente dentro del todo de referencias que lo circunda y en donde aparece *como* el ente que es. Absorbido en el mundo –donde el presentar lo presente no tiene especial prerrogativa, sino, al contrario, surge a una con el expectar y el retener– el Dasein despliega su "curarse de" cognoscitivo en el modo del estar "*familiarizado*" con el mundo "cabe" el cual "anda en torno", sin detenerse ni demorarse a mirar fijamente ningún ente especialmente "presente", ya que tal, en verdad, no aparece ni hace frente. Sólo cuando ocurre una interferencia en el sistema de las referencias, destella entonces el "mundo", el "útil" *inempleable* (en referencia al "para qué") se aprehende en cierto ser "no a la mano"[777], y el absorberse se ve modificado también en alguna forma. La "familiaridad" del Dasein con el "mundo" se interrumpe por la interferencia de alguna resistencia y aquél descubre repentinamente su estado de abandonado en un "mundo" del que nunca llega a ser el dueño. Mas todo esto –como es natural sospecharlo– reporta una radical transformación en la estructura temporal que subyace, cual *sentido ontológico*, en las raíces mismas del "andar en torno" "curándose de".

---

[776] ,,Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandtnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs." (*S. u. Z.*, Nº 69, a; pág. 353; ed. esp. pág. 406).

[777] ,,Das *Auffallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit." (*S. u. Z.*, Nº 16, pág. 73; ed. esp. pág. 85. Cfr. asimismo nuestra investigacíón Cap. III, § 8-B).

Para precisar con toda exactitud estas modificaciones, debe ahora la investigación caracterizar con mayor detenimiento la estructura temporal-existenciaria del "*ver en torno*", apenas bosquejada en sus rasgos generales. Ello nos servirá además como tránsito e instancia preparatoria para abordar el análisis de otras formas del Conocimiento y fijar el contorno de sus respectivas estructuras temporales.

§ 39-B La Temporalidad del "Ver en Torno" y del "Dirigir la Vista"

Tal como se ha puesto de relieve, el "*ver en torno*" que acompaña al "curarse de" se mueve y se despliega a través de las referencias de conformidad que ofrece un plexo de útiles "a la mano". La dinámica de su desarrollo queda en todo caso sometida a la dirección que le impone el "*panorámico abarcar con la vista*" (Übersicht) el todo de útiles del mundo de útiles del caso así como el mundo circundante que rodea a aquél como un horizonte siempre presente en la situación fáctica vivida. Ahora bien, aquel panorámico abarcar con la vista el todo de útiles no es simplemente la rapsódica reunión perceptiva de un conjunto de entes "ante los ojos" –lo que tendría que desarrollarse al modo de un "*dirigir la vista*" al "aspecto" "ante los ojos" de aquellos entes con el fin de "coleccionarlos" en un "todo" significativo previamente diseñado– sino, al contrario, el "*abarcar con la vista*" es aquel *ver* inmediato y pre-perceptivo que acompaña al "*tener que ver*" o "*tener que hacer*" en cuanto estos últimos son la expresión del estado de embargado del Dasein cabe el "mundo" en que mora "curándose de" los entes que usa, manipula, produce, etc.[778]. En tal sentido, lo esencial de aquel panorámico abarcar con la vista es el hallarse integrado y funcionalizado en base de una primaria y preontológica comprensión de la totalidad de conformidad en la que se inserta el "curarse de". En cuanto fundada en un *comprender*, aquella visión panorámica que guía al "*ver en torno*" recibe a la vez su previa dirección y potencia guiadora por obra del "*poder ser*" del Dasein por mor del cual existe éste como "ser en el mundo" que se cura del "mundo" cabe el cual mora. El panorámico "*ver en torno*" del "curarse de" –que acompaña a todo manipular o usar los entes "a la mano"– lo que hace es *acercar* al Dasein el útil del caso iluminando eo ipso (mediante una primaria y preontológica *interpretación*) su respectivo "*para*" como aquello que hace del útil algo pertinente *en referencia* al "curarse de" que embarga al Dasein en ese caso. A este específico acercamiento del útil "a la mano"

[778] Rogamos al lector confrontar detenidamente el capítulo II, § 6; y el capítulo III, § 8-A, de nuestra investigación. Allí quedaron ampliamente desarrollados estos temas.

en referencia con aquello de que se cura el Dasein –realizado en la forma de un "*ver en torno*" que *interpreta*– lo llama Heidegger la *deliberación*[779].

Pero lo que verdaderamente importa a nuestra investigación no es simplemente detectar semejante estructura sino profundizar en sus íntimas características existenciarias a fin de lograr el esclarecimiento de sus condiciones de posibilidad y fijar el sentido de la Temporalidad que le sirve de fundamento ontológico. A este respecto es menester subrayar que toda *deliberación* –en cuanto acercamiento interpretativo de un ente "a la mano", iluminando su "para" en relación al "curarse" del caso– exhibe como rasgo peculiar el esquema del "*si*... *entonces*" (wenn-so). O dicho con un ejemplo concreto: *si* se trata de llevar a cabo una acción cualquiera (producir, cambiar, evitar algo)... *entonces* son necesarios tales medios, providencias, cosas, vías a seguir, etc.

Mas para que la *deliberación* se cumpla –en el sentido del esquema propuesto– es necesario, como puede notarse fácilmente, que el Dasein disponga de la previa comprensión de una totalidad de conformidad desde la cual *interpretar* el "para" del ente "a la mano" del caso. Ello demuestra, de manera clara, que la *interpretación* se encuentra fundada en el *comprender* y que, por esto mismo, aquello "*para qué*" (Wozu) algo es visto *como* pertinente debe hallarse previamente abierto al *comprender* del caso como *posibilidad*. Abierta como un "*para qué*" se encuentra toda *posibilidad* por obra de un "*poder ser*" del Dasein *por mor del cual* éste existe como "ser en el mundo". Mas en cuanto "ser en el mundo" –y embargado *cabe* el "mundo"– aquello de lo que se cura el Dasein es del *mundo circundante* como horizonte "*dentro del cual*" (Worin) se despliega su yecto y mundanizado pro-yectar *posibilidades*[780]. Es justamente este *mundo circundante* –como horizonte de todo posible "*para qué*"– aquello que la *deliberación* acerca al Dasein haciendo que, en referencia a él, adquiera el ente "a la mano" del caso su específico nexo de conformidad precisamente *como* algo "a la mano" "*para*". El acercamiento del "mundo" resulta así condición indispensable para que surja la *presentación* del ente.

Pero esta *presentación* –como fenómeno existenciario-temporal que es y hallarse, por tanto, fundada en la total unidad extática de la Temporalidad– sólo puede desarrollarse y desplegarse en estrecha conexión unitaria con los otros éxtasis de aquella Temporalidad. En efecto, tal como se puso de relieve, únicamente mediante la previa apertura de una totalidad de conformidad en cuanto "*para qué*" (valga decir, siendo *expectante* de una *posibilidad*), y a una con el *retornar* al plexo de útiles (al cual *retiene* como posible "*con qué*"), puede el Dasein *presentar* expresamente el útil del caso en su referencia al "curarse

---

779 ,,Die spezifische, umsichtig-auslegende Näherung des Besorgten nennen wir die *Überlegung*." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 359; ed. esp. pág. 413). Para la cabal comprensión de los problemas que se plantearán alrededor de este punto es indispensable que el lector tenga en mientes los temas tratados en el parágrafo 19-A, capítulo V, de nuestra investigación. Cfr. también *S. u. Z.*, Nº 32.

780 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 18, pág. 86; ed. esp. pág. 101.

de" conformado en aquel "*para qué*". Mas siendo este "*para qué*" aquello que la *deliberación* acerca –a la luz de lo cual se presenta el ente del caso– no puede este último sino "presentarse" ajustándose a la forma de ser de aquello que se acerca. En tal sentido, como lo expresa el propio Heidegger, el carácter de conformidad de lo "a la mano" no es ni siquiera "descubierto" por la *deliberación*, sino que (teniendo el Presentar sus raíces en el Advenir) la *deliberación* simplemente acerca lo "a la mano" de tal manera que permite al "*ver en torno*" avistar aquello en que con algo se conforma uno *como* aquello "*con qué*" hay que conformarse en relación al "*para qué*" de la conformidad. "El tener el Presente sus raíces en el Advenir y el Sido –dice textualmente Heidegger– es la condición temporal-existenciaria de posibilidad para que lo pro-yectado en el *comprender* de la comprensión que 've en torno' pueda acercarse en un *presentar*, de tal suerte que el Presente tiene que ajustarse a lo que hace frente dentro del horizonte del *retener estando a la expectativa*, es decir, interpretarse con el esquema de la estructura del 'como' "[781]. De un "*como*", que ajustándose al previo "*para qué*" abierto por el *comprender*, resulta ser sinónimo de un "*ser para esto o aquello*"[782].

Pero si con esto han quedado pulcramente esclarecidas las condiciones de posibilidad temporales-existenciarias de las estructuras cognoscitivas peculiares del "*ver en torno*", es menester que subrayemos –aunque tal vez resulte innecesario después de todo lo dicho– el carácter *impropio* de la Temporalidad que funciona en este caso como *sentido ontológico* de aquel "*ver en torno*". En efecto, en cuanto Advenir se ha destacado un *estar a la expectativa* que, como tal, se despliega y desarrolla a partir de aquello que el Dasein expecta como posibilidad mundana –vgr. la realización de una obra o un quehacer determinado– pro-yectando el Dasein su "poder ser" *desde aquello* que le otorga o rehúsa el *mundo circundante* en cuanto tal, cabe el cual yace absorbido y embargado incluso por las públicas opiniones en él dominantes[783]. Mas, al par que un *estar a la expectativa*, el "*ver en torno*" se despliega desde el *retener* el plexo total de útiles "a la mano", lo cual (como anteriormente fue subrayado) implica el *olvido* de sí mismo como expresión de un Sido *impropio*. Brotando del *estar a la expectativa*, *reteniendo* el plexo de útiles, surge al par el *presentar* el útil del caso. Semejante *presentar* "presenta" al útil en su horizonte de inserción mundano y sólo

---

781 ,,Die Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit dafür, daβ das im Verstehen des umsichtigen Verständnisses Entworfene in einem Gegenwärtigen nähergebracht werden kann, so zwar, daβ sich dabei die Gegenwart dem im Horizont des gewärtigenden Behaltens Begegnenden anmessen, d. h. im Schema der Als-Struktur auslegen muβ." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 360; ed. esp. pág. 414). Como es de notarse, los subrayados al texto español son nuestros.

782 Rogamos al lector consultar por extenso la precisa descripción que, en tal sentido, aporta Heidegger en el Nº 32 de *S. u. Z.*, págs. 148, 149; ed. esp. pág. 172.

783 Son de notar las extensas consecuencias que de ello se derivan para la explicación y esclarecimiento del Conocimiento no-científico –así como para los prejuicios y opiniones en él dominantes– enraizado en semejante estadio. Quede ello tan solo apuntado, puesto que el desarrollo de tales problemas haría en extremo demorada la exposición, desviándola de sus lineamientos fundamentales.

por éste aquél cobra sentido como el ente "a la mano" que es. Presentándolo como tal ente "a la mano", el Dasein no trata de averiguar *qué es* el ente presentado, sino que simplemente lo usa tal *como es* y en referencia a aquello *para* lo que es pertinente. El sentido de la Temporalidad del "*ver en torno*" resulta así esquematizable bajo la fórmula de una presentación deliberante estando a la expectativa y reteniendo. En cuanto tal define un señalado modo de la Temporalidad *impropia*.

Mas ¿en qué forma varía la estructura del "curarse de" –y por ende la del modo de su inherente Temporalidad– cuando aquél se refiere a entes "ante los ojos" y su actividad cognoscitiva es guiada por la modalidad del *ver* que se ha denominado "*dirigir la vista*" (Hinschen)? Para ganar acceso hacia este último fenómeno elegimos como representante o modelo suyo –en el cual se encuentran perfectamente plasmados sus rasgos esenciales– la actividad teorética de la ciencia. Mediante su análisis trataremos de precisar el sentido de las variaciones existenciarias-temporales que la posibilitan, buscando ante todo destacar la profunda modificación que sufre la actividad cognoscitiva-existenciaria al ocurrir el tránsito del "*ver en torno*" al "*dirigir la vista*". Siguiendo fielmente a Heidegger, centraremos la descripción de este fenómeno en un trozo ejemplar de actividad donde se muestra con notoria sencillez los complejos perfiles del tránsito en cuestión. Como tal se toma la acción de usar un martillo para llevar a cabo una operación cualquiera, vgr. fijar un clavo en la pared. "Al usar, 'viendo en torno', este útil, podemos decir: el martillo es demasiado pesado o demasiado liviano. También la frase 'el martillo es pesado' puede dar expresión a una deliberación 'curándose de' y significar: no es liviano, es decir, requiere para manejarlo fuerza, o bien dificultará la manipulación. Pero la frase *puede* querer decir también: el ente que se tiene delante, del que tenemos ya noción en el 'ver en torno' como martillo, tiene un peso, es decir, la 'propiedad' de la pesantez: ejerce una presión sobre aquello que lo soporta: al alejar esto, cae. La frase así comprendida ya no está dicha dentro del horizonte del retener, estando a la expectativa, un todo de útiles y sus referencias de conformidad. Lo dicho está sacado del mirar a aquello que es peculiar de un ente que tiene 'masa' en cuanto tal. Lo ahora visto no es peculiar del martillo en cuanto útil, sino en cuanto cosa corpórea que está sujeta a la ley de la gravedad. El hablar, 'viendo en torno', de 'demasiado pesado' o 'demasiado liviano' ya no tiene ahora 'sentido', es decir, el ente que hace frente ahora ya no exhibe en sí nada con referencia a lo cual pudiera 'encontrársele' demasiado pesado o demasiado liviano"[784].

---

[784] *S. u. Z.*, Nº 69, b; págs. 360, 361; ed. esp. pág. 415. Hemos transcrito *literalmente* esta descripción porque nos parece, sencillamente, de una magistralidad insuperable. Su concreción y sencillez es tal, que nada ganaríamos con introducir interpolaciones y explicaciones que no requiere para expresar con absoluta fidelidad lo que se propone, a saber: el tránsito que se opera entre los dos estadios del Conocimiento mencionados.

¿Pero qué ha debido acontecer para que aquello sobre lo que se habla en uno y otro caso, aún siendo al parecer el *mismo* ente, se muestre y aparezca de modo tan diverso en uno y otro momento enunciativo? Vayamos con tiento en el análisis, puesto que la precipitación puede ser fatal y hacernos perder delicados matices que aquí resultan de una importancia decisiva. En efecto, el tránsito de un estadio a otro no se realiza simplemente por el hecho de que dejemos de manipular con el útil del caso y ni siquiera porque pretendamos prescindir del carácter de útil de este ente. Aún haciendo esto, por ello no surge la actividad teorética y científica. Es un perfecto error, en tal sentido, caracterizar la conversión del manipular "viendo en torno" y "*práctico*" al investigar "*teoréticamente*" creyendo que el "dirigir la vista" que acompaña a este último surge *porque* el "curarse de" se *abstiene* de toda manipulación. "Lo decisivo del 'surgir' la conducta teorética radicaría en el *desaparecer* la praxis"[785]. La *teoría* debería su posibilidad ontológica a una falta de la *praxis* y sería en consecuencia una *privación* de ésta. Pero lo erróneo de semejante concepción queda en claro cuando se comprueba que con el dejar de manipular no se extingue por completo y necesariamente el "*ver en torno*" que lo dirigía. Al contrario, interrumpiéndose o cesando la manipulación, el "curarse de" adquiere la específica modulación de un "*sólo-ver-en-torno*"[786]. Con ello, sin embargo, no se alcanza la actitud *teorética* que caracteriza la ciencia. Al contrario, interrumpiéndose la manipulación, aquel detenido "*sólo-ver-en-torno*" puede transformarse en un más riguroso "*ver en torno*", adoptando los matices de un "*ponerse a ver*" (Nachsehen), de un "*examinar*" lo alcanzado (Überprüfen des Erreichten), o de un "*abarcar con la vista*" (Überschau) lo que queda por hacer. Absteniéndose de *usar*, *emplear* o *manipular* los útiles, semejantes matices distan aún tanto de ser genuinos modos de un comportamiento *teorético*, que en todos ellos es perfectamente comprobable que el "*ver en torno*" –en cierta forma "*contemplativo*"– queda no obstante totalmente aferrado al útil, que no manipula, pero al cual se refiere como aún "a la mano". Semejante carácter –decisivo para caracterizar el verdadero sentido de lo *teorético*– no desaparece, pues, con la abstención del manipular. ¿Pero quiere decir esto último que el carácter *teorético* surge cuando prescindimos totalmente de los útiles? Tampoco aquí debe errarse precipitadamente. Pues así como hay que afirmar que aún la más pura y "espiritual" actividad teorética ha menester de útiles para llevarse a cabo técnicamente[787], al propio tiempo los útiles "a la mano" pueden hacerse "objetos" de una

---

[785] ,,Das Entscheidende der ‚Entstehung' des theoretischen Verhaltens läge dann im *Verschwinden* der Praxis." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 357; ed. esp. pág. 411).

[786] ,,Allein das Aussetzen einer spezifischen Hantierung im besorgenden Umgang läβt die sie leitende Umsicht nicht einfach als einen Rest zurück. Das Besorgen verlegt sich dann vielmehr eigens in ein Nur-sich-umsehen." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 357; ed. esp. pág. 411). Cfr. también nuestra investigación capítulo III, § 8-B.

[787] ,,Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (‚Theorie') eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 358; ed. esp. pág. 411).

teoria –tal como acontece vgr. en la *teoría* propia de las disciplinas económicas– sin que por ello ésta deje de ser *teoría* y aquéllos (transformados en "objetos") puedan seguir portando la determinación *objetiva* de útiles[788]. Ni el dejar de manipular, ni la hipotética e irrealizable actividad "pura" del investigar científico, y ni siquiera el pretendido cambio de la condición de útiles de ciertos entes (que a pesar de todo pueden seguirla manteniendo al volverse "objetos" sobre los que recae una posible consideración científica), *bastan* para explicar la génesis y verdadero sentido de la actividad *teorética* en cuanto tal y de la concomitante variación del "*ver en torno*" en un auténtico "*dirigir la vista*".

¿Pero en qué estriba entonces aquella modificación habida y señalada taxativamente en la anterior descripción? Lo fundamental y decisivo de ella radica en que –siendo lo que hace frente el *mismo* ente[789]– sin embargo "*dirigimos*" a ello la vista en forma nueva y *lo vemos* ahora como algo "*ante los ojos*". O dicho en forma técnica: la "*comprensión del Ser*" (Seinsverständnis) –que guía al "andar en torno" con los entes intramundanos– *ha dado un vuelco* y por obra de ella lo "a la mano" se ha *trans-formado* en un ente "ante los ojos"[790].

¿Pero qué implica, en el fondo, semejante modificación de la *comprensión ontológica*? No basta para explicarla, como se ha dicho, la mera cesación de la actividad de manipular. A una con ella, y en el momento de ocurrir la *trans-formación*, el útil del caso pierde radicalmente su carácter de ente "a la mano" para poderse mostrar como algo "ante los ojos". *Perder aquel carácter implica eo ipso que el útil del caso es arrancado del contexto de referencias en que está situado*. Todo útil, como tal, tiene su correspondiente y singular "*sitio*" (Platz) dentro del todo de útiles del caso. Pues bien: lo que ocurre es que el útil pierde su "*sitio*", o, dicho más precisamente, éste se vuelve "indiferente" y se transforma en un "*punto*" del espacio y del tiempo, que no se distingue de ningún otro "*punto*". No es que lo "ante los ojos" pierda su "*lugar*" (Ort) o carezca de determinación temporal, sino que, arrancado de los "*límites*" del mundo circundante "a la mano", el ente del caso es colocado en una dimensión espacio-temporal integrada exclusivamente por una multiplicidad indiferente de "*puntos*" o "*lugares*" localizables matemática o físicamente. Esta multiplicidad de puntos constituye el universo de lo "ante los ojos". Arrancada de los límites que imponía el horizonte del "*mundo en torno*", la "presencia" del útil se transforma así en una pura presencia "ante los ojos" que puede ocupar indiferentemente cualquier "*punto*" o "*lugar*" dentro del espacio "ante los ojos".

---

788 Este matiz –delicadísimo, por lo demás– merecería un exhaustivo análisis que nos desviaría demasiado de nuestros fines expositivos. Confiamos en que el lector, ahondando sutilmente en las posteriores distinciones, podrá comprenderlo sin caer en perniciosas contradicciones.

789 Esto es importantísimo de ser observado. Lo que hace frente –el martillo– es, en todo caso, el *mismo* ente. Y, sin embargo, *se muestra* (sich zeigen) o *aparece* (erscheinen) como algo, en cada caso, *diverso*.

790 ,,Das *Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, hat *umgeschlagen*." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 361; ed. esp. pág. 415).

Mas, al par que esta modificación, la "*comprensión del Ser*" ahora dominante provoca al mismo tiempo una delimitación o acotamiento de "regiones" dentro del universo de los entes "ante los ojos". En efecto, tal como se puso anteriormente de relieve en todos sus detalles[791], la patencia de cualquier ente supone la previa iluminación de su correspondiente dominio mediante una pro-yección ontológica que franquea coetáneamente el horizonte al directivo mirar a sus ingredientes constitutivos. Ejemplo esclarecedor de ello lo tenemos vgr. en la moderna ciencia matemática de la Naturaleza. Lo decisivo en ella radica en el hecho de que, mediante la previa "*comprensión del Ser*" de sus posibles entes, se vuelven éstos susceptibles de ser descubiertos y "objetivados" de acuerdo con el previo sentido de la pro-yección dominante y guiadora del "*ver*". Cuanto más adecuadamente se acota la región de los entes de una determinada ciencia –y se delimita, de acuerdo con la pro-yección ontológica, su respectiva forma de ser– quedan al par forjados los fundamentales conceptos ontológicos de esa ciencia y, a partir de ellos, se determinan los hilos conductores de los métodos, la estructura de los conceptos secundarios, la correspondiente posibilidad de verdad y certeza, las formas de fundamentar y probar, el modo de validez y la forma de comunicación de cada ciencia o incluso de las disciplinas a ella subordinadas[792].

A la totalidad de esa *pro-yección* (que, en cuanto tal, debe tener sus raíces en estructuras existenciarias-temporales del Dasein), y de la cual depende íntegramente el sentido y posibilidad de la actividad *teorética*, la llama Heidegger la *tematización* (Thematisierung). En lugar de *deliberar* "viendo en torno", la actividad teorética *tematiza*. La *tematización* –que incluye los diversos pasos anteriormente señalados– se lleva a cabo mediante un "*dirigir la vista*" a los entes "ante los ojos" que hacen frente. Su meta no es *manipular* o *usar* aquéllos, sino que a ellos se dirige dejándolos en franquía para ser *descubiertos* en su puro "aspecto" "ante los ojos". En tal sentido debe decirse que la tematización "*objetiva*". Ella no *crea* ni *pone* los entes sino que, guiada por su previo sentido ontológico, deja en libertad o franquía al ente que hace frente para que se vuelva "*objetivamente*" susceptible de ser determinado en las propiedades "ante los ojos" que el previo pro-yecto destaca y patentiza en él. Ahora bien, hacer esto implica, eo ipso, una cierta *presentación*. A una con la *pro-yección*, los entes "ante los ojos" se presentan como "*objetos*". Pero esta *presentación* se diferencia radicalmente de aquélla, que es inherente a la *deliberación* por cuanto, en lugar de *expectar* un posible "*para qué*", ella *expecta*

---

791 Cfr. capítulo VII, § 33, de nuestra investigación.

792 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 362; ed. esp. pág. 417.

solamente el "*estado de descubierto*" de los entes "ante los ojos". Semejante *expectación* del puro "*estado de descubierto*" no implica ya un *retorno* al retenido plexo de útiles, sino un "*retorno*" al más original *estado de yecto* en el cual el Dasein se encuentra, en cuanto "*poder ser*", entregado *ya* a la más radical *finitud* de su "ser" como "*ser en la verdad*". Pro-yectando su yecto "poder ser" en la *verdad*, el Dasein se *reitera* a sí mismo su propia *finitud*. Sin querer escapar de ella, sino testimoniándose una y otra vez su "impotencia" para traspasar sus *radicales* límites ontológicos, el Dasein asume en la Existencia entregada a la ciencia un modo de existir *propio*[793].

Mas si con lo aportado hasta aquí se ha logrado puntualizar lo que era el designio primordial de este parágrafo –valga decir, la clarificación del proceso cognoscitivo que ocurre en el tránsito de uno a otro estadio del "curarse de"– y encima se ha logrado perfilar el fundamento temporal-existenciario que lo posibilita, es cuestión de observar, sin embargo, que es ahora cuando debe ser planteado un problema fundamental y a todas luces decisivo para una investigación como la nuestra. En efecto: sea cual fuere la modalidad cognoscitiva de que se trate ¿no es lo decisivo y fundamental en ella el factum que supone la *trascendencia* del Dasein relativamente a los entes de los cuales se cura? Efectivamente: el Dasein es, en cuanto "*ser en el mundo*", *trascendente*. El Dasein *es* trascendiéndose continuamente[794]. En tal sentido –como lo dice Heidegger– "para que sea posible la tematización de lo 'ante los ojos' o la proyección científica de la naturaleza, *es necesario que el Dasein trascienda* a los entes tematizados"[795]. Semejante *trascendencia* no consiste en el proceso de "objetivación" de aquellos entes, sino al contrario este proceso ya la presupone para poderse realizar. Y en cuanto esta *tematización* es, como hemos visto, una conversión del "curarse de" "viendo en torno", ya el práctico y manipulante "ser cabe a lo a la mano" tiene también por base una paralela y previa *trascendencia*.

Ahora bien, a pesar de quedar así destacada la *trascendencia* como rasgo fundamental y decisivo de todo Conocimiento, nuestra investigación no puede sin embargo

---

793 Cfr. especialmente el capítulo VI, § 26-B, donde fue esbozada esta tesis. Asimismo *S. u. Z.*, Nº 44, c.

794 ,,Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem *menschlichen Dasein* eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise, sondern als *vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden*." (*V*. *W*. *d*. *G*., II, pág. 17; ed. esp. pág. 74).

En el mismo sentido que el anterior podrían citarse varios textos de *V*. *W*. *d*. *G*. para testimoniar el hecho anotado. Entre ellos, por su expresividad, cabe traer a colación una frase que comienza en la siguiente forma: ,,Dann übersteigt aber das transzendente Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck)... " (*Op*. *cit*., pág. 18; ed. esp. pág. 75). Por ella puede verse fácilmente que *Dasein* y *trascendencia* se encuentran plenamente identificados, indicándose con ello que el Dasein *es* esencialmente *trascendiéndose*. La *trascendencia*, por lo demás, se identifica con el "*ser en el mundo*". ,,Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein." (*Op*. *cit*., pág. 19; ed. esp. pág. 78).

795 ,,Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, *muβ das Dasein* das thematisierte Seiende *transzendieren*." (*S. u. Z.*, Nº 69, b; pág. 363; ed. esp. pág. 418).

plantearse este problema en forma semejante a como se hace en las Teorías del Conocimiento tradicionales. Efectivamente: partiendo de considerar al Conocer como un modo fundado del "*ser en el mundo*", cuestión es de ver que ya con ello se asienta que el Dasein es, eo ipso, cabe el *mundo* y en tal sentido queda eliminada la *trascendencia* como posible nexo de unión para explicar la pretendida separación entre un "sujeto" y un "objeto". Si el Dasein *es* trascendente no tiene ya que franquear (trascender) ninguna *barrera* que lo forzara a quedarse dentro (valga decir, en la inmanencia de una conciencia "cerrada"), ni tampoco superar o traspasar un *abismo* que lo separara del objeto "conocido". ¿*Mas se elimina con ello el problema de la trascendencia*? En absoluto. El problema sigue en pie, ya que la *trascendencia*, en forma alguna, queda negada con aquello. Se ha eliminado solamente una falsa explicación de su sentido. Todo *conocimiento*, en cuanto tal, implica una fundamental e imborrable *trascendencia* del Dasein hacia el mundo. Cierto que no la "*trascendencia*" tal como la entienden o la conciben los intentos idealistas o las explicaciones realistas, aunque sí una *trascendencia* enraizada en el "ser" mismo del Dasein y concebida rigurosamente como *condición de posibilidad* de todo *conocimiento*. En tal sentido, en cuanto el Dasein *conoce* los entes, eo ipso *debe trascender* hacia ellos. Si en alguna forma quisiera seguirse llamando "sujeto" al Dasein que realiza aquel *conocimiento*, entonces "ser-sujeto" significaría "ser ente en trascendencia y como trascendencia"[796]. El considerar al Conocer como un modo fundado del "*ser en el mundo*" da expresión cierta y rigurosa al hecho expresado.

Ahora bien, si el Dasein tiene su fundamento en la Temporalidad ¿cómo es posible que la Temporalidad posibilite la *trascendencia* del Dasein? Si aquello hacia lo que trasciende el Dasein es el *mundo* –y en ello se verifica la *trascendencia*– ¿no será que el *mundo* es ya de por sí *trascendente*? Mas ¿si el *mundo* es un ingrediente indiscernible del "*ser en el mundo*", qué significa entonces semejante *trascendencia del mundo*? ¿Cómo se funda ella en la Temporalidad?

La parte final de nuestra investigación debe abordar perentoriamente estas decisivas y fundamentales cuestiones. Para lograr su más clara y sistemática exposición, el siguiente parágrafo se propone desarrollar los problemas planteados destacando como puntos primordiales los siguientes: 1º) La fundamentación de la trascendencia del mundo en la Temporalidad; 2º) Su sentido ontológico-existenciario; y 3º) Sus implicaciones en relación al proyecto de fundar una Teoría (Ontología) del Conocimiento.

---

[796] La frase de donde hemos extraído la cita en cuestión reza textualmente: ,,Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt', um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, *auch* zu transzendieren, sondern Subjekt*sein* heiβt: in und als Transzendenz Seiendes sein." (*V*. *W*. *d*. *G*., II, pág. 18; ed. esp. pág. 75).

§ 40 La Temporalidad del Mundo como Horizonte del Conocer

A lo largo de nuestra investigación se ha caracterizado al Conocer como una forma del "*ser en el mundo*" y se ha insistido en señalar repetidamente la indiscernible unidad de semejante estructura existenciaria. De ello se deriva como una consecuencia irrefutable que lo que se ha denominado *mundo* no sea una instancia ajena y extraña al Conocimiento sino, al contrario, un ingrediente esencial de su propia constitución existenciaria. Mas siendo así, y habiendo sido expuesta la Temporalidad como *sentido ontológico* del total "*ser en el mundo*", cabe entonces dirigir la investigación hacia el esclarecimiento temporal de aquel fundamental ingrediente del Conocimiento en tanto modo del "*ser en el mundo*". Por lo demás ello resulta de todo punto necesario si queremos adueñarnos aún más profundamente de la estructura temporal que exhibe el *conocimiento* de los entes que hacen frente precisamente dentro de este *mundo*.

¿Pero como *fundar* al *mundo* en la *Temporalidad*? ¿No resulta ser esto un empeño asaz forzado y colindante con una extravagancia filosófica? ¿Cabe acaso reducir la más "real" de todas las "realidades" al puro juego de modulaciones y relaciones temporales? Para evitar infundadas objeciones es necesario ante todo señalar que el término de *mundo* se toma en estricto sentido existenciario, quedando eo ipso eliminadas todas las posibles significaciones categoriales que a él puedan adscribirse[797]. En riguroso sentido existenciario –y referido especialmente a los procesos cognoscitivos– el término *mundo* designa aquella instancia cabe la cual se despliega y desarrolla el "curarse de" al que hacen frente los entes intramundanos. En tal sentido, "curarse de" tales entes implica el comprender una totalidad de conformidad mediante la previa comprensión de sus referencias constitutivas: el "*para*" (Um-zu), el "*para qué*" (Wozu), el "*para esto*" (Dazu), el "*por mor de*" (Um-willen)[798]. El plexo de estas *referencias* se puso de manifiesto bajo el título de *significatividad* y su unidad total fue denominada *mundo*. En estricto sentido cognoscitivo-existenciario el término *mundo* designa así aquella total y primaria *significatividad* abierta al Dasein mediante una previa *comprensión* que surge de su propio existir como "*ser en el mundo*". Mas esta previa comprensión del mundo –que brota como un factum enraizado en la fundamental constitución del Dasein, y sin la cual, por lo demás, es absolutamente imposible suponer siquiera la posibilidad de un Conocimiento– está indicando taxativamente *que el mundo debe hallarse necesariamente abierto para el Dasein*. Pues bien, en vista de ello, nuestra investigación tiene que plantearse ahora rigurosamente esta pregunta: ¿en razón de qué se

---

797 Cfr. nuestra investigación Cap. III, especialmente § 7.

798 En relación a este punto rogamos al lector confrontar nuestra investigación, Cap. III, así como *S. u. Z.*, Nº 18, especialmente en la pág. 86; ed. esp. págs. 100, 101.

encuentra el mundo *abierto* para el Dasein? ¿Es posible fundar en la estructura de la Temporalidad semejante *factum?* La respuesta que a ello se otorgue no podrá menos que esclarecer aún más la estructura temporal-existenciaria del Dasein como "*ser en el mundo*".

Tomado en un riguroso sentido existenciario el *mundo* no es un algo ajeno y extraño al Dasein. Al contrario, en cuanto es "*aquello dentro de lo cual*" hacen frente los entes –y es constituido por un *signi-ficar* "en que el Dasein se da a comprender previamente a sí mismo su 'ser en el mundo' "[799]– él tiene la forma de ser del Dasein. Existiendo, el Dasein *es* su *mundo*[800]. Tal quiere decir que el "*ser*" del Dasein es "*ser en el mundo*": *mundo* previamente *abierto* al Dasein por obra de la comprensión de su "*ser*" de que aquél dispone[801].

En cuanto "ser" del Dasein –como "ser en el mundo" que es– fue destacada la *cura*, cuyo sentido ontológico lo constituye la Temporalidad. Ahora bien, si el *mundo* es un ingrediente fundamental del "ser" del Dasein, su constitución ontológica ha de fundarse entonces igualmente en la Temporalidad. ¿Mas cómo es ello posible? ¿Cómo interpretar ahora el *estado de abierto del mundo* a partir de la Temporalidad? Tal es posible –dice taxativamente Heidegger– porque "*la condición temporal-existenciaria de posibilidad del mundo reside en que la Temporalidad tiene en cuanto unidad extática algo así como un horizonte*"[802]. En tal sentido los éxtasis temporales no son simplemente "*arrebatos hacia*" (Entrückungen zu), sino que a ellos es inherente, al par, un "*adónde*" (Wohin) del arrebato. Cada éxtasis –como "*salida de sí*" de la Temporalidad– es salida hacia un "*adónde*" u "*horizonte*". A este "*adónde*" del éxtasis –abierto a una con él– lo llama Heidegger el "*esquema horizontal*"[803]. La unidad de estos esquemas horizontales –tal como se verá enseguida– configura al *mundo* en cuanto horizonte temporal.

Cada uno de los éxtasis de la Temporalidad –Advenir, Sido y Presente– tiene un diverso *horizonte extático*, pero así como aquéllos se funden y sintetizan en la unidad de la Temporalidad, también los *horizontes* se integran en un Todo unitario horizontal: tal es el *mundo*. El horizonte –el "adónde"– hacia el cual "sale" el Dasein– en tanto adviene sobre sí

---

799 A tal respecto dice Heidegger: ,,Diese Bezüge (las *referencias* de *significatividad* que constituyen el *mundo*) sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, *sie sind*, *was sie sind*, *als dieses Be-deuten*, *darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt*." (*S. u. Z.*, Nº 18, pág. 87; ed. esp. pág. 102). El subrayado y los paréntesis son nuestros.

800 ,,Das Worinnen des primären Selbstverständnisses hat die Seinsart des Daseins. Dieses *ist* existierend seine Welt." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 364; ed. esp. pág. 419)

801 ,,Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muβ es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich, *zumal das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt*, mag es noch so unbestimmt fungieren." (*S. u. Z.*, Nº 13, págs. 59, 60; ed. esp. pág. 70). El subrayado es nuestro.

802 ,,*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daβ die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat*." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 419). El propio texto original se encuentra subrayado.

803 ,,Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 419).

advenideramente– es el "*por mor de sí*" (Umwillen seiner). Aquello "adónde" es yecto el Dasein en su *encontrarse* –valga decir, el esquema horizontal del Sido– es el "*ante qué*" (Wovor) del "*estado de yecto*" o (en el *encontrarse impropio*) el "*a qué*" (Woran) que se *retiene estando a la expectativa* en el "*estado de abandono*" (Überlassenheit)[804]. El esquema horizontal del Presente –valga decir, el "adónde" hacía el cual "sale" el Dasein en tanto "ser cabe" que "presenta"– es el "*para*" (Um-zu). Fundándose estos esquemas horizontales en los éxtasis de la Temporalidad, exhiben al igual que aquélla una indisoluble y dinámica unidad funcional. Semejante unidad horizontal de los esquemas es la que hace posible el originario plexo de las *referencias* que ha sido detectado repetidamente en el curso de nuestra investigación[805]. Así como el Presente y el Sido forman una total unidad con el Advenir, y sus inflexiones y modulaciones responden a la variable conjunción de sus éxtasis, del mismo modo se configuran y fusionan entre sí los horizontes extáticos de las *referencias significativas*. El total horizonte de la Temporalidad –integrado por la unidad significativa de las *referencias*– define aquello "*sobre el fondo de lo cual*" (Woraufhin) es *abierto* el Dasein. O dicho inversamente: en base de la constitución horizontal de la unidad extática de la Temporalidad es inherente al Dasein algo así como un *mundo abierto*[806].

Pero, tal como estamos viendo, el *mundo* –en cuanto unidad total integrada por aquellas *referencias significativas*– no es algo extraño, independiente o ajeno al Dasein. Constituidas aquellas *referencias* por los esquemas horizontales de la Temporalidad, y siendo ésta el *sentido ontológico* del propio "ser" del Dasein, "en tanto el Dasein se temporacía, *es* también un mundo"[807], y, a la inversa, "en tanto no existe el Dasein, tampoco el mundo puede ser 'ahí' "[808]. Mas si el Dasein existe –y existe en la forma de temporaciarse– el mundo es "ahí" ("Da") con el "*fuera de sí*" de los éxtasis, valga decir, como algo *trascendente* al Dasein en lo que, sin embargo, ya éste *es* como "*sí mismo*" y hacia lo cual *trasciende* (sin dejar de ser "*sí mismo*") como el "*ser en el mundo*" que es[809]. Concebido en tal sentido, el *mundo* no es ni un ente "ante los ojos" ni un algo "a la mano", sino que se temporacía en la Temporalidad como un fundamental ingrediente existenciario

---

804 Para una mejor comprensión de este matiz, rogamos al lector cfr. *S. u. Z.*, en el Nº 68, c; pág. 348; ed. esp. págs. 400, 401; asimismo Nº 69, a; pág. 356; ed. esp. pág. 409.

805 ,,Die horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen ermöglicht den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 420).

806 Para acreditar la posibilidad de la inversión de este enunciado –posibilidad que se funda, como en seguida veremos, en la propia *constitución del mundo*– sean transcritos dos textos heideggerianos que así lo confirman: 1º) ,,Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, *woraufhin* das faktisch existierende Seiende wesenhaft *erschlossen* ist"; 2º) ,,Auf dem Grunde der horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 420).

807 ,,Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 420).

808 ,,Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt ‚da'." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 420).

809 ,,*Im* Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das *es* ist, auf es *als* es ‚selbst'. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit." (*V. W. d. G.*, II, pág. 18; ed. esp. pág. 76).

del Dasein, que posibilita incluso el *conocimiento* de aquellos otros entes que no son el Dasein pero a los que el *mundo* sirve como "fondo" desde el cual aquéllos hacen frente en su condición *mundana*[810]. Tanto el fáctico ser "curándose de" *cabe* lo "a la mano", como los diversos estadios y modos de la tematización de los entes "ante los ojos", presuponen en tal sentido ya un *mundo*, vale decir, son sólo posibles como modos del "*estar siendo en el mundo*" el Dasein[811]. Concebido en tal forma, *mundo* es aquello desde el fondo de lo cual (Woraufhin) el Dasein *signi-fica* los entes relativamente a los cuales se conduce, diseñando al par el modo o forma de semejante conducta cognoscitiva.

Mas aquel "fondo" que es el *mundo* tiene su fundamento –como hemos visto– en la unidad extática de la Temporalidad. Por ello, que el Dasein *signi-fique* los entes desde el *mundo*, ha de entenderse como aquel proceso mediante el cual (adviniendo el Dasein hacia el *mundo*) se temporaliza como "*sí mismo*" en la unidad de sus horizontes extáticos, permitiendo que hagan frente los entes como lo que son, a la luz del abierto horizonte[812]. Pero este horizonte no es algo ajeno y extraño al Dasein, sino al contrario la expresión de su temporalizada *mismidad*. En cuanto "*sí mismo*", el Dasein es aquel ente cuyo ser consiste en existir y a quien su "ser" le va en ello. Existiendo, al Dasein le va su "ser" en la forma de "*poder ser*": de poder-ser *por mor de sí mismo* (Umwillen seiner). Ahora bien, si el *mundo* es aquello hacia lo que, temporaciándose, trasciende la *mismidad*, resulta entonces manifiesto que *mundo* es aquello "*por mor*" de lo cual el Dasein existe como en sí mismo "*es*". "A la *mismidad* es inherente el *mundo*; éste tiene una esencial referencia al Dasein[813].

¿Mas significa esta reiterada y esencial referencia del *mundo* al Dasein que con ello se alude y notifica ahora su carácter *subjetivo*? "Si ontológicamente se concibe al sujeto –dice con plena decisión y claridad el propio Heidegger– como un Dasein existente cuyo 'ser' se funda en la Temporalidad, es necesario entonces decir: el mundo es 'subjetivo' "[814]. Pero

---

[810] En rigor deberíamos aquí referirnos por extenso a tres diversos tipos de entes, a saber: 1º) A los que se han llamado "*ante los ojos*" y "*a la mano*" (cuya forma de ser es esencialmente diversa al Dasein); 2º) Al *Mitdasein* ajeno (como ente "semejante" pero distinto al Dasein); y 3º) Al propio ente que es el Dasein, pero "*objetivado*" como ente intramundano. Comprenderá el lector que semejante manera de considerar el problema nos obligaría a una demoradísima caracterización de los modos del respectivo *conocimiento* de aquellos entes. Debido a esta circunstancia, la exposición se centrará exclusivamente en la consideración de los entes "*ante los ojos*" y "*a la mano*". Sus lineamientos fundamentales, no obstante, podrían servir (con las necesarias variantes del caso) como índices o modelos para abordar el tratamiento de aquellas otras regiones de entes en una investigación exhaustiva.

Aparte de todo esto quedaría, aán sin tocar, el problema de las relaciones del Dasein consigo mismo y del correspondiente tipo de su *conocimiento* (existenciario-trascendental). ¿No es acaso nuestra propia investigación un camino hacia ello?

[811] ,,Das faktische besorgende Sein bei Zuhandenem, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden *setzen schon Welt voraus*, d. h. sind nur als Weisen des In-der-Welt-seins möglich." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 365; ed. esp. pág. 420).

[812] ,,Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in den Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begegnende Seiende zurück." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 366; ed. esp. pág. 421).

[813] ,,Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen." (*V. W. d. G.*, II, pág. 35; ed. esp. pág. 107).

[814] ,,Wenn das ‚Subjekt' ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muβ gesagt werden: Welt ist ‚subjektiv'." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 366; ed. esp. pág. 421).

esta misma manera de concebirlo evita eo ipso que él se considere como un ente que mora y que yace en la esfera "interior" de un "sujeto" sin mundo[815]. Fundándose en la Temporalidad, y desplegándose ésta en forma extática-horizontal, el Dasein ya es, por ser temporal, "*fuera de sí*"[816]. El *mundo*, en cuanto horizonte extático, es subjetivo; pero el Dasein en cuanto "sujeto" se encuentra en constante *trascendencia* hacia el *mundo* como aquella *exterioridad* fundada en su propia esencia temporal. "La trascendencia –dice Heidegger– designa la esencia del sujeto, es la estructura fundamental de la subjetividad. El sujeto no existe nunca previamente como 'sujeto', y luego, para *en caso* de que haya objetos 'ante los ojos', *también* trascenderlos; sino que ser sujeto significa ser ente en trascendencia y como trascendencia"[817]. Trascendiéndose, en su temporaciarse, el Dasein forma el *mundo*: el *mundo* constituye así la estructura unitaria de la *trascendencia*[818], valga decir, de la Temporalidad del Dasein por la cual ya éste "es" *fuera de sí*.

Esa Temporalidad no es meramente subjetiva sino, al contrario, es el horizonte ontológico de toda posible "objetivación" de los entes. Por ello mismo el *mundo* no es un "*objeto*" sino, al contrario, hace las veces de *condición de posibilidad* para que hagan frente los entes llamados "intramundanos". Fundada su trascendencia en la constitución extática-horizontal de la Temporalidad, él posibilita que los entes se inserten en su abierto horizonte de significaciones como lo que son y en referencia al Dasein. Concebido como esa unidad articulada de la *trascendencia*, el *mundo* es el originario *pro-yecto* de las totales posibilidades existenciarias del Dasein. En cuanto tal –y como horizonte total donde se realiza la constitución ontológica de los entes mediante la información de un *sentido* que brota desde el propio Dasein en la forma de su *trascendencia*– el *mundo* es algo así como un *superproyecto* (Überwurf) lanzado sobre los entes y mediante el cual, patentizándose éstos en su abierta significación, pueden volverse "*objetos*". El *mundo*, en cuanto tal, no es por tanto ningún "objeto" sino aquello que hace las veces de *condición de posibilidad* temporal-existenciaria para que todo y cualquier ente pueda volverse "objeto" para el propio Dasein. "El mundo es ya, por decirlo así, 'demasiado afuera' para que pueda ser en ningún caso un objeto"[819].

---

815 ,,Am Ende muβ der Weltbegriff so gefaβt werden, daβ die Welt zwar subjektiv ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines ‚subjektiven' Subjekts fällt." (*V. W. d. G.*, II, págs. 35, 36; ed. esp. pág. 109).

816 Cfr. *supra*, § 37, así como *S. u. Z.*, Nº 65, pág. 329; ed. esp. pág. 378.

817 ,,die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt', um dann, *falls* gar Objekte vorhanden sind, *auch* zu transzendieren, sondern Subjekt*sein* heiβt: in und als Transzendenz Seiendes sein." (*V. W. d. G.*, II, pág. 18; ed. esp. págs. 74, 75).

818 ,,Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus." (*V. W. d. G.*, II, pág. 19; ed. esp. pág. 78).

819 ,,Die Welt ist gleichsam schon ‚weiter drauβen', als es je ein Objekt sein kann." (*S. u. Z.*, Nº 69, c; pág. 366; ed. esp. pág. 421. Cfr. también *V. W. d. G.*, II, pág. 36; ed. esp. págs. 109, 110; y, especialmente, *Brief über den ‚Humanismus'*, págs. 100, 101; ed. esp. págs. 211, 212).

Este fundamental y decisivo acontecimiento mediante el cual, temporaciándose el Dasein en su "ser", se trasciende y abre el mundo, es lo que se ha llamado en esta investigación "*ser en el mundo*". Uno de sus modos fundados es el Conocer. Su última raíz –su *sentido ontológico*– yace así oculto en la estructura y configuración ontológica de esa misma Temporalidad que lo posibilita. A esa Temporalidad se le ha asignado en nuestra investigación –siguiendo en todo caso a Heidegger– un modo de ser determinado. Cierto es que ella (tal como fue precisamente dicho) no es un ente y que, tal como también quedó insinuado, su "Ser" consiste en temporaciarse. Mas, sea lo que fuere, para temporaciarse y consistir en lo que "*es*", la Temporalidad necesita, en todo caso, "*ser*". Ello quiere decir que, en cuanto tal, la Temporalidad tiene un "Ser", valga decir, que en alguna forma "*es*". ¿Pero cabe, en rigor, afirmar esto? Si la Temporalidad es el *sentido ontológico* del "ser en el mundo" (y por ende del Conocer), pero, a su vez, tal *sentido ontológico* supone un "Ser" respecto al cual ella (la Temporalidad) encarna un determinado modo, lo que entonces cabría preguntarse sería lo siguiente: ¿qué derecho asiste a nuestra investigación para declarar a la Temporalidad existenciaria como auténtico y exclusivo *sentido ontológico* del "ser en el mundo" y, por ende, del Conocimiento? ¿No indica todo esto que la tarea primera y más fundamental radica en esclarecer el "Ser" mismo de la Temporalidad?[820].

Pero planteada así esta cuestión, inmediatamente se atraviesa una insuperable dificultad. ¿Pues cómo llevar a cabo la tarea propuesta en la última pregunta dentro de una investigación donde se da por supuesto que la Temporalidad es el horizonte del Ser y exclusivo *sentido* de toda posible comprensión ontológica? ¿No estamos frente a un patente círculo? Los "círculos", sin embargo, no deben detener la marcha de las investigaciones en el terreno filosófico. Ellos –cuando en verdad son tales– resultan inevitables, puesto que anuncian y dan claro testimonio de la propia estructura y configuración existenciaria de aquel a quien está confiada la labor de preguntar filosóficamente: el Dasein. El *círculo* que circunda el genuino y radical preguntar filosófico descubre y revela al propio tiempo la *finitud* del Dasein como el insuperable límite con que tropieza cualquiera pregunta *verdadera* que él se formule y a la cual quiera aportar respuesta por vía de *fundamentación*[821].

---

[820] ,,Die Zeitlichkeit ‚ist' überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: ,,Zeitlichkeit ‚*ist*' –der Sinn der Sorge", ,,Zeitlichkeit ‚*ist*'... so und so bestimmt", das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des ‚ist' überhaupt." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378).

[821] Cfr. nuestra investigación Cap. V, § 19-A; Cap. VI, § 26-A; y Cap. VII, § 34, § 34-B y § 35. Asimismo *S. u. Z.*, Nº 2, pág. 7 y sgs.; ed. esp. pág. 9 y sgs.; Nº 32, pág. 153 y sgs.; ed. esp. pág. 176 y sgs.; Nº 63, pág. 314 y sgs.; ed. esp. pág. 362 y sgs. *V. W. d. G.*, III.

En todos estos sitios se hallarán algunas referencias que ilustran este aserto. Su explícito desarrollo, como fácilmente se comprenderá, no puede ser aquí intentado, tanto más cuanto ya ha sido esbozado a grandes rasgos en los mencionados capítulos de nuestra investigación y se halla prefigurado en los textos citados de la obras heideggerianas. Al lector interesado confiamos la labor de meditar y conjugar las explícitas referencias que se encuentran en los sitios señalados.

Frente al *círculo* anunciado sólo cabe elegir y seguir una vía. En ella se tratará de mostrar la íntima e indestructible conexión que existe entre la Temporalidad y el Ser. Mostrado esto –lo que implica poner al descubierto ciertas conexiones subrepticias que desde el origen mismo de la Filosofía han venido actuando sin un riguroso esclarecimiento– nuestra investigación se pone en camino de declarar qué derechos la asisten para sostener a la Temporalidad existenciaria como auténtico "*sentido del Ser*" y horizonte "*verdadero*" para su posible comprensión. Con ello se habría logrado fundamentar una auténtica *Ontología del Conocimiento*. Todo ello, sin embargo, sólo puede ser considerado como una tarea meramente provisional. La tarea verdaderamente *fundamentante* tendría que estar dedicada a la ratificación de las intelecciones conquistadas, y relativas al "Ser" de la Temporalidad, mediante un análisis retrospectivo efectuado a la luz de las nociones y principios de una *Ontología General*. Pues si cabe declarar, con cierto derecho, que la Temporalidad es el horizonte existenciario del Ser ¿no resulta sumamente arriesgado identificar el Ser y el Tiempo? ¿Es que acaso el Ser puede disolverse en Tiempo y sólo en Tiempo?

Antes de extraer las consecuencias que reportaría contestar afirmativa o negativamente esta pregunta, debe nuestra investigación dedicarse a desarrollar la cuestión antes propuesta: la indisoluble conexión que existe entre la Temporalidad y el Ser, mostrando cómo ella ha acarreado insospechables consecuencias para la mutua comprensión de estos conceptos y de las *realidades* por ellos connotadas. Del definitivo esclarecimiento de estas relaciones depende el que sobrevenga o no alguna luz para comprender, finalmente, una pregunta que hemos planteado y que resuena en lo más hondo de nuestra investigación: "*¿Por qué conocemos*?".

CAPÍTULO IX

SER, TIEMPO Y CONOCIMIENTO

§ 41 Sentido de la Investigación

El capítulo final de nuestra investigación tiene el carácter de un apéndice, aunque en forma alguna su sentido sea meramente accesorio o accidental con respecto a lo anterior. Al contrario, sin que en él se pretenda (como es lo usual en estos casos) formular las conclusiones o inventariar los resultados obtenidos por la investigación en sus pasos precedentes, bien puede servir sin embargo como ocasión para esbozar a grandes rasgos

una serie de cuestiones fundamentales que, a la vez de irradiar retrospectivamente cierta luz sobre los problemas ya tratados, sirvan para bosquejar la perspectiva y dimensión que puede asumir una Teoría *ontológica* del Conocimiento desarrollada a partir de las bases alcanzadas por nuestra investigación.

Pero el mismo carácter de este diseño –que vendría a ser como un esbozo programático– debe llenar a la investigación de máxima cautela. En efecto, sin que se trate de un aporte original, y mucho menos de un "avance" constructivo a partir de Heidegger, lo que se intenta es llevar hasta sus últimas consecuencias ontológicas aquello que, por su sentido, apunta ya hacia esas metas. Semejante tarea, más que una pura exégesis –concebida en sentido "expositivo"– requiere el indispensable esfuerzo de una labor rigurosamente hermenéutica. De aquí el peligro que circunda las tareas del actual capítulo. De aquí, también, la potenciada prevención que habremos de imponernos como norma de trabajo. Si ello torna demorado o fastidioso el desarrollo del análisis, es preferible pecar en tal sentido, que no en el de la precipitación o en el de la inconsistencia. Una tarea hermenéutica, sin embargo, es siempre riesgosa, tanto más allí donde el pensamiento del autor interpretado colinda con la oscuridad y a veces impone, justamente, una "interpretación".

Mas nuestra investigación –tal como fue expresado en su *Introducción*– no tiene una finalidad *exclusivamente* expositiva o exegética. Si bien apunta inevitablemente hacia ello y ha procurado siempre recoger con toda fidelidad el pensamiento heideggeriano, no obstante su meta primordial ha sido la de preparar una interpretación del fenómeno del Conocimiento con vista a plantearse rigurosamente sus problemas ontológicos. Semejantes problemas, si bien destellan tras el aspecto que exhibe el fenómeno del Conocimiento gracias al tratamiento recibido (valga decir: de su exégesis existenciaria), no obstante permanecen aún sin una formulación ontológica, precisa y definitiva, por cuanto así lo impone la propia naturaleza del análisis verificado. Semejante análisis –realizado dentro de los cánones más ortodoxos de la interpretación existenciaria– nos ha servido admirablemente no sólo para esclarecer al Conocimiento como modo fundado del "*ser en el mundo*" sino, incluso, para descubrir su fundamentación en la Temporalidad como *sentido ontológico* de su realidad existenciaria. Gracias a los resultados obtenidos en el último capítulo, ello quedó logrado plenamente.

Pero llegados a este punto –como fue anunciado en sus líneas finales– se impone un examen del "Ser" mismo de aquella Temporalidad con vista a determinar, aún más precisamente, la propia textura ontológica del *sentido ontológico* del Conocimiento. Sólo así, esclarecido en su estructura el propio horizonte posibilitador de su faz existenciaria, estará en capacidad la investigación de formularse con plenos derechos, y con perfecta

transparencia, la pregunta que ha guiados sus pasos: "*¿por qué conocemos*?". Esta pregunta, de eminente cariz ontológico, habrá de revelarse en sí misma como aquella interrogante que abre el acceso hacia una verdadera *Ontología del Conocimiento*. Mostrar esto es la meta principal del presente capítulo.

Pero esbozado su itinerario general, cabe ahora mencionar la más intrincada y compleja cuestión con que habremos de enfrentarnos. Es ella la conexión entre Ser y Tiempo. Se dice que es compleja e intrincada puesto que la investigación tropieza con un *círculo* inevitable: la mutua irradiación de sentido que existe entre Ser y Tiempo. Siendo el Tiempo el horizonte del Ser, es históricamente comprobable, sin embargo, que es a partir de una determinada concepción del Ser desde la cual se ha "comprendido" el Tiempo; y es, a la inversa, desde semejante Tiempo así "comprendido" (y que funciona como "horizonte"), a partir del cual se ha interpretado al Ser. Mas, por último, el Ser así retrointerpretado, reafirma los derechos de la comprensión del Tiempo dominante que le sirve de horizonte general e inmediato de interpretación.

Mas, como una consecuencia de todo ello, el Conocer –al tener cual *sentido ontológico* una determinada comprensión del Tiempo– cae también, en su estructura fenoménica interpretada, bajo los lineamientos generales de aquella inmediata y dominante concepción ontológica.

¿Qué cabe, pues, hacer? El diseño mismo de la estructura problemática impone el orden de los pasos a seguir. Se desarrollarán éstos sucesivamente y serán los siguientes:

1º) La determinación del "Tiempo" a partir de la comprensión "natural" del Ser (§ 42);

2º) La determinación del "Ser" a partir del horizonte del "tiempo" (§ 43); y

3º) Las relaciones entre Ser, Tiempo y Conocimiento (§ 44).

La finalidad de todo ello no es simplemente mostrar la existencia y diseño del señalado *círculo* sino, fundamentalmente, preparar el terreno para una posible comprensión del Ser que, enraizada no en el horizonte de un tiempo entitativo previamente determinado por una peculiar *comprensión ontológica* sino en la Temporalidad *originaria*, ponga en franquía la vía de preguntarse por el Ser en cuanto tal. Únicamente en posesión de semejante concepto de Ser podrían plantearse, con todo rigor, los problemas genuinamente *ontológicos* (en sentido puro) del fenómeno del Conocimiento. Por lo que toca a nuestros designios, semejante tarea apenas si podrá ser bosquejada en sus primeros atisbos. La pregunta formulada –"*¿por qué conocemos*?"– es sólo una vía de ensayo para columbrar estos dominios.

En cuanto al orden a seguir en la exposición, el *círculo* mismo en que nos movemos impone una dificultad, pero esclarece, al par, el sentido circular de la marcha. Dentro de un *círculo* podemos iniciar la travesía desde cualquier punto y, al cabo del recorrido, llegaremos

de nuevo al punto de partida. La utilidad de ello, sin embargo, es grande e imprescindible. Gracias al recorrido circular se iluminará el propio *círculo*. Tomar conciencia de ello –y esclarecer su *origen*– es el paso inicial y necesario para introducirnos dentro de él. Sólo así, ya instalados en su propia dimensión, podremos preguntar: "*¿por qué conocemos*?". El *círculo* que implica semejante preguntar no debe entonces arredrarnos. En todo caso estaremos en ese momento más cerca de saber de dónde y por qué brota semejante preguntar de estructura circular. A este "punto de partida" pretende arribar, después de tan grandes esfuerzos, la presente investigación. Al fin y al cabo ello no debe desilusionarnos: la auténtica filosofía es perenne ocupación de principiantes.

§ 42 La Determinación del "Tiempo" a Partir de la "Comprensión Natural" del Ser

A todo lo largo del anterior capítulo hemos insistido en distinguir la Temporalidad existenciaria de lo que se ha llamado *Tiempo categorial*, valga decir, de ese "tiempo" (derivado de la Temporalidad *impropia*) en que transcurren los hechos y que funciona al modo de una determinación de la existencia fáctica de ellos. No es nuestra intención –como repetidamente lo hemos expresado– hacer un estudio del *origen* de este "tiempo", ya que ello, en verdad, desviaría demasiado los propósitos de esta investigación. Sin embargo, los fines peculiares del presente capítulo requieren de manera imperiosa que, al menos, sean indicadas de manera general las fuentes de donde brota primigeniamente la concepción de ese "tiempo" de que dispone el Dasein. Tanto más se impone esto por cuanto semejante "tiempo" representa la concepción ingenua y natural del "tiempo" y –tal como veremos– su influencia es decisiva para *reinterpretar* (desde ahora podemos decir que limitada y parcialmente) la idea del Ser.

Pero hagámonos cargo, una vez más, del *círculo* que ya fue anunciado. Pues aunque ese "tiempo" sirva para reinterpretar la idea del Ser, él mismo viene determinado en sus orígenes por una comprensión *natural* del Ser que, sin examen, yace en su fondo como un fundamento subrepticio[822].

---

[822] Sea ilustrada semejante afirmación mediante un significativo texto del propio Heidegger: ,,Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daβ das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die* Zeit ist." (*S. u. Z.*, Nº 5, pág. 17; ed. esp. pág. 21). En semejante texto, si bien no se encuentra explícitamente desarrollado el *círculo* señalado, hay sin embargo una preciosa indicación para comprenderlo. Su expreso desarrollo será expuesto más adelante y se traerán a colación los textos heideggerianos que así lo confirman.

Para descubrir la previa y subrepticia concepción natural del Ser que yace al fondo de la idea del Tiempo categorial vienen en nuestra ayuda –y nos brindan un servicio inestimable– los resultados obtenidos mediante la analítica existenciaria. Gracias a ellos tuvimos ocasión de puntualizar cómo el Dasein –en cuanto *cura*– existe como un ser *yecto* y *caído* en el "*mundo*" de que se cura[823]. Existiendo en cuanto *caído* en el "*mundo*", y embargado por éste, el Dasein pro-yecta todo *comprender* a partir del "*mundo*"[824]. Su pro-yecto ontológico –su "*comprensión del Ser*"– yace embargado por aquel horizonte y es a partir de ello que trata de determinar los entes de que se cura en su "Ser"[825].

Como un ente más entre los entes intramundanos de que se cura el Dasein –y a los cuales determina y trata de acuerdo con el pro-yecto que le otorga su "comprensión natural" del Ser– hace frente el "tiempo". En cuanto hace frente al Dasein como un ente intramundano, el "tiempo" se muestra al Dasein ya como *algo* "en lo que transcurren" los demás entes, o bien (mediante cierta elemental "abstracción") como un ente más con tales o cuales determinaciones entitativas. Mas sea cual fuere el modo de su captación, en todo caso, como ente intramundano que es, él se muestra y patentiza como aquello con lo que hay que *contar* para distribuir ordenadamente los quehaceres mundanos. Al "tiempo" que así hace frente (valga decir, como algo con lo que hay que contar ya que rige e impera en la realización de las ocupaciones) lo aprehende y toma el Dasein como algo que debe ser utilizado *para* la distribución de las tareas, *para* fijar y saber la duración de los sucesos, *para* establecer elementales divisiones entre los aconteceres cósmicos. Y así como a la leña del bosque se la corta en trozos a fin de que rinda mejor la utilidad *para* la que está destinada, al "tiempo" se lo *fecha* de acuerdo con los acontecimientos del mundo circundante de que se cura el Dasein en su estado de embargado por este "mundo". *Fechar* el "tiempo" es, en tal

---

823 Es de notar que escribimos "*mundo*" –así entrecomillas– para indicar que se trata de aquella realidad en que el término significa la totalidad de los entes "intramundanos". Para una mejor comprensión de este matiz cfr. *S. u. Z.*, Nº 14, así como nuestra investigación en su capítulo III, § 7.

824 Cfr. nuestra investigación Cap. V, § 18; así como *S. u. Z.*, Nº 31, pág. 146; ed. esp. pág. 169.

825 A esta previa "*comprensión del Ser*" a partir del "*mundo*" –no tanto por ser la primera que surge en la tradición filosófica del Occidente sino por responder a un factum arraigado en la esencia misma de la Existencia y predominar de modo *natural* en ella– la llama Heidegger "*comprensión natural del Ser*" (natürliches Seinsverständnis). Cfr. *S. u. Z.*, Nº 81, pág. 421; ed. esp. pág. 484.

Refiriéndose a ella –y a su extendido predominio en la tradición filosófica– dice lo siguiente: "La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el Dasein se comprende a sí mismo y comprende el Ser en general por el 'mundo', etc." (*S. u. Z.*, Nº 6, págs. 21, 22; ed. esp. págs. 25, 26). A este "*mundo*", por el cual se rige y orienta la "comprensión natural" del Ser, lo identifica Heidegger alguna vez con la "*Naturaleza en el sentido más amplio*" (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 6, pág. 25; ed. esp. pág. 29). Preferimos, sin embargo, omitir esta identificación por los problemas que plantea y de los cuales se hace eco el propio Heidegger en su opúsculo *V*. *W*. *d*. *G*. (Cap. II, pág. 33, observación Nº 55; ed. esp. págs. 176, 177, observación Nº 67). Asimismo rogamos al lector tener en cuenta lo que dice Heidegger, acerca del doble sentido que es posible asignarle al referido término, en *S. u. Z.*, Nº 14, pág. 65; ed. esp. pág. 77.

Mas por encima de todos los matices que ello pudiera proporcionar cabría cuestionar, sólo en forma de pregunta, lo siguiente: ¿No será acaso por referirse también a la "Naturaleza" que Heidegger llama "*natural*" a semejante "*comprensión del Ser*"? Sin duda que ambas cuestiones se encuentran en aparente conexión. El esclarecimiento de esta conexión, sin embargo, merecería un exhaustivo análisis. No creemos oportuno verificarlo en este sitio. Quede por ello apuntado sólo en forma de problema.

sentido, interpretarlo como aquel horizonte –integrado por el "ahora", el "luego" y el "entonces" que se acoplan a las ocupaciones– y donde él aparece como una realidad *entitativa* que circunda y rige las actividades del Dasein. Fecharlo significa "contar con él", calculándolo y midiéndolo según patrones fijos y estables que puedan servir para que el Dasein (existiendo con "otros" en el "mundo público") distribuya sus ocupaciones en los momentos más propicios e indicados: "a la hora de salir el sol", "cuando sea tiempo para", "ahora", "luego", "entonces"... De acuerdo con el desarrollo y evolución de las necesidades, las medidas e instrumentos destinados a "*contar*" el "tiempo" se van perfeccionando y refinando, pero en todo caso su origen ontológico-existenciario es el mismo: "Por existir esencialmente el Dasein en cuanto yecto y cayendo –dice Heidegger– interpreta su tiempo, curándose de él, en el modo de un contar el tiempo"[826].

¿Pero qué hace posible este "*contar*" el "tiempo"? ¿No requiere acaso semejante operación que el "tiempo" se haya *objetivado previamente* como un ente susceptible de ser contado y por ende numerado? ¿O es que acaso esta prodigiosa operación de *contar* el "tiempo" es un don milagroso caído del cielo? Cierto es que se tienen noticias de que desde las épocas más remotas el hombre ha contado y calculado el tiempo, pero esta circunstancia no dispensa la necesidad en que está la investigación de preguntar acerca de lo que hace posible semejante cuestión. Lo que hace posible esta operación –según hemos insinuado– es la previa comprensión "natural" del Ser y es tal "comprensión natural" la que yace al fondo de la primera definición del "tiempo" donde él aparece, como tal, determinado por un criterio aritmético. Nos referimos a la definición que aporta Aristóteles en el libro Δ de su *Física*, y la cual, desde entonces, domina inexorablemente todas las concepciones del tiempo que se han ensayado a lo largo de la tradición occidental. De dónde tomó Aristóteles semejante definición –si fue que la tomó de algún predecesor– no lo sabemos; pero lo que sí podemos asegurar ahora es que Aristóteles da por dispensado preguntar por el origen ontológico que orienta y dirige semejante concepción[827]. En efecto, cuando Aristóteles explana su célebre definición –"*esto*, *a saber*, *es el Tiempo*, *lo numerado en el movimiento que hace frente*

---

826 ,,Weil das Dasein wesensmäβig ais geworfenes verfallend existiert, legt es seine Zeit in der Weise einer Zeitrechnung besorgend aus." (*S. u. Z.*, Nº 80, pág. 412; ed. esp. pág. 473).

827 "El *origen* del tiempo así patente –dice Heidegger, refiriéndose a la concepción aristotélica del tiempo que aparece en el libro Δ 11, 219 b1 de su *Física*– no es para Aristóteles ningún problema. Su exégesis del tiempo se mueve, antes bien, en la dirección de la comprensión 'natural' del Ser." (*S. u. Z.*, Nº 81, pág. 421; ed. esp. pág. 484).

Repetimos nuevamente que no es cuestión aquí la de entrar a determinar en sus detalles el origen del *Tiempo categorial*. Por eso, de manera general, nos contentamos con señalar la "*comprensión natural*" del Ser como su fuente original. Si intentáramos determinar más a fondo las modificaciones ontológicas que hacen posible la operación de "*contar*" y "*numerar*" el tiempo, deberíamos afinar y precisar los caracteres de este fundamento haciendo ver cómo, por cierto proceso de "desmundanización", el tiempo adquiere el aspecto de algo "*ante los ojos*". Semejante proceso es el que define el paso y transformación del *Tiempo mundano* al *Tiempo vulgar* (propia y exclusivamente categorial). Mas no es nuestra intención perseguir este proceso. Rogamos al lector confrontar *S. u. Z.*, Nº 81, donde hallará valiosísimas indicaciones al respecto. Para nuestros fines basta señalar de manera general la génesis del Tiempo como un ente intramundano (ya sea "a la mano" o "ante los ojos") a partir de la "*comprensión natural*" del Ser.

dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente"[828]– en semejante acotación del "tiempo" no sólo se lo considera un ente (en cuya determinación entitativa rige una previa "*comprensión natural*" del Ser) sino que, al par, semejante definición prepara ya el terreno para la reinterpretación del Ser a partir del propio horizonte que brinda este "tiempo" como *sentido* del Ser.

Mas para que estas afirmaciones no se queden en el plano de una mera especulación abstracta, sino que muestren cómo es que la determinación del tiempo en Aristóteles se inicia efectivamente a partir de una orientación en la que predomina una "*comprensión natural*" del Ser –de la cual él mismo no es consciente– nuestra investigación intentará ahora mostrar descriptivamente cómo, en efecto, aquella definición se inicia desde la aprehensión del "tiempo" como un ente intramundano. A tal fin es menester ensayar una descripción de la forma en que el "tiempo" aparece y se muestra en su inserción mundanal.

¿Cómo se muestra y aparece ese "tiempo" con el que hay que contar para llevar a cabo las ocupaciones mundanales? En su perfil de ente intramundano, el "tiempo" hace frente como una suerte de "movimiento" –como algo en constante flujo– que avanza y transcurre continuamente. Avanzando, el "tiempo" *pasa*. Si bien el avanzar es un venir, éste es un venir que pasa, que transcurre y no se queda, sino que, pasando, desaparece. Lo temporal es así sinónimo de "lo pasajero". Mas pasando como lo pasajero, sin embargo, el tiempo "es": a él nos atenemos, con él contamos, a él incluso podemos contarlo y hasta calcularlo. Tal era el enigma que se le planteaba a Aristóteles. Frente al factum de que el tiempo "es" –aun pasando y desapareciendo– Aristóteles se pregunta y trata de acotar el "Ser" de ese ente que así aparece y se muestra. Mas la manera que tiene de preguntar Aristóteles es aquella que prevalece y domina en toda indagación previamente orientada por la "*comprensión natural*" del Ser y en la cual toda pregunta acerca del Ser debe iniciarse (*caído* como se encuentra el Dasein entre los entes) por una inquisición acerca del ente mismo[829]. τί τὸ ὄν, pregunta Aristóteles, valga decir: ¿qué es el ente? Partiendo del ente –y de lo que en él se muestra– Aristóteles intenta determinar el Ser de este ente. Mas el Ser del ente –visto desde el ente mismo– es lo entítativo (seiende) de este ente. ¿Qué hay de entitativo en el ente?, pregunta Aristóteles. ¿En qué consiste el Ser de ese ente que es el tiempo? "Mas tan pronto como el pensar metafísico plantea esta pregunta –dice Heidegger– ya queda decidido para este pensar lo que se entiende por 'entitativo' (seiende) y en qué sentido piensa la palabra 'ser' "[830]. En efecto, embargado por el horizonte de la comprensión

---

828 Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Aristóteles. *Op*. *cit*.

829 Cfr. *Was ist Metaphysik*? (Einleitung), pág. 7 y sgs.

830 ,,Sobald das metaphysische Denken diese Frage stellt, hat sich für dieses Denken bereits entschieden, was es unter ‚seiend' versteht, in welchem Sinn es das Wort ‚sein' denkt." (*W*. *heißt*. *Denken*, X, pág. 41; ed. esp. pág. 99).

intramundana, "*entitativo*" significa lo que hace frente de cuerpo presente (anwesend) y tanto más entitativo es algo que está siendo cuanto más presente esté. Algo es más y más presente (anwesender) cuanto más y más permanentemente permanezca, cuanto más duradero sea el permanecer[831]. ¿Pero qué es, en el "tiempo", aquello que está de cuerpo presente (anwesend) y por eso lo que en él hay de permanente como algo que es? ¿Qué puede ser ese "algo"? Al "tiempo" se lo experimenta como algo que "*pasa*". ¿Pero qué es ese algo que pasa? ¿Acaso no tiene ninguna consistencia ni se lo puede fijar? ¿No es acaso un hecho demostrado que a él se lo puede contar, numerar y calcular en su transcurso? Ciertamente lo temporal es lo pasajero, empero el "tiempo" mismo es el "*pasar*" de aquello pasajero. "Este pasar –dice Heidegger, refiriéndose al esfuerzo hecho por Aristóteles para acotar su «Ser»– se representa más precisamente como el transcurrir de lo sucesivo del 'ahora' a partir del 'todavía no' hacia el 'ya no'. El tiempo deja pasar lo pasajero, de tal suerte que él mismo va pasando, lo que a su vez sólo es posible hacer si subsiste a lo largo de todo el pasar. El tiempo subsiste pasando. El es mientras constantemente deja de ser"[832]. ¿Pero en qué consiste eso que "*es*" dejando de ser? Tal es la ininterrumpida secuencia de los "ahoras" integrada por los "ahoras ante los ojos". Cierto es que cada "ahora" desaparece al punto que aparece, pero no es menos cierto que en cada "ahora" es el "ahora" *ahora*, y por tanto *presente* como el *mismo*. El "ahora", al par que como una entidad cambiante, se muestra así como la *constante presencia de sí mismo*[833]. En tal sentido, dice Heidegger, "es posible demostrar que este análisis del tiempo ha sido orientado por una '*comprensión del Ser*' que –ignorándose a sí misma en su propio hacer– entiende al Ser como una presencia permanente y determina, por consiguiente, al 'Ser' del tiempo por el 'ahora', es decir, a partir de aquel carácter del tiempo que está constantemente presente en él, es decir, por lo que 'es' propiamente, en el sentido antiguo"[834].

Determinado en su "Ser" a partir de aquello que como ente muestra ser –valga decir, el pasar de lo pasajero– lo que encarna el verdadero "Ser" del "tiempo" es la presencia del "ahora". Por eso, mientras el "ahora ante los ojos" es la personificación de lo entitativo del "tiempo" –valga decir, expresión de su "Ser" como presencia presente– el Futuro y el Pasado son, según Aristóteles, un μὴ ὄν τι, es decir, no propiamente un οὐκ ὄν (un "*no-Ser*"), pero

---

831 ,,Seiendes ist um so seiender, je anwesender es ist. Es wird je und je anwesender, je bleibender es bleibt, je währender das Bleiben ist." (*W. h. Denken*, X, pág. 41; ed. esp. pág. 99).

832 Cfr. *W. h. Denken* (Übergang von IX. zu X. Vorlesung), pág. 78; ed. esp. pág. 97.

833 ,,In *jedem* Jetzt ist das Jetzt Jetzt, mithin ständig *als Selbiges* anwesend, mag auch in jedem Jetzt je ein anderes ankommend verschwinden." (*S. u. Z.*, Nº 81, pág. 423; ed. esp. pág. 486).

834 ,,Es läβt sich zeigen, daβ gerade diese Analyse der Zeit von einem Seinsverständnis geleitet wird, das –sich selbst verborgen in seinem Tun– das Sein als beständige Anwesenheit versteht und demgemäβ das ‚Sein' der Zeit vom ‚Jetzt' her bestimmt, d. h. von dem Charakter der Zeit aus, der in ihr je und ständig anwesend ist, d. h. im antiken Sinne eigentlich *ist*." (*Kant u. d. P. d. Metaphysik*, Nº 44, págs. 217, 218; ed. esp. pág. 200).

sí *quisi-entes* a los que les faltaría el ser-presentes (anwesend) para ser propiamente. Por esto mismo lo que se numera y cuenta del "tiempo" sólo puede ser aquel "ahora ante los ojos". Esto numerado es lo presente; el futuro, lo todavía ausente; el pasado, lo ya ausente[835]. Lo numerado del movimiento es la concretización de algo que "es" –y por tanto es "presente"– entre dos horizontes que, en cierta forma, no-son... no-son presentes. Pues lo único que propiamente "es", para los griegos, es lo que es constantemente presente en su presencia.

¿Mas qué indica semejante determinación del "Ser" del "tiempo" que así queda diseñada? Lo que muestra y señala semejante concepción –como lo dice Heidegger– es que "el tiempo mismo se toma como un ente entre otros entes, y se intenta apresarlo a él mismo, en la estructura de su 'Ser', desde el horizonte de la 'comprensión del Ser' que se orienta ingenua y tácitamente por él mismo"[836]. En tal forma queda esclarecido el primer eslabón de un *círculo*. Su total recorrido, sin embargo, requiere ahora que se ilumine –según queda insinuado– cómo es que en semejante concepción del "Ser" del "tiempo", el Ser mismo ha sido interpretado a partir del horizonte de este "tiempo".

§ 43 La Determinación del "Ser" a partir del Horizonte del "Tiempo"

A lo largo de toda la investigación se ha puesto especial énfasis en mostrar cómo al Dasein, por la propia constitución de su "ser", le es inherente la característica de poseer y disponer de una previa "*comprensión del Ser*". Pero el "ser" del Dasein, en cuanto existe, fue determinado como *cura* y en tanto *sentido* de ésta se destacó la Temporalidad. Si el Dasein comprende el Ser, semejante *comprensión* se realiza y verifica entonces gracias a la estructura temporal de su "ser": la Temporalidad se muestra así como el genuino horizonte de toda comprensión e interpretación ontológica.

Pero el mostrar la Temporalidad como horizonte de la "*comprensión del Ser*" es sólo un paso –tal vez el más fundamental pero en todo caso sólo preliminar– para intentar el total esclarecimiento de las relaciones del Ser en cuanto tal y el Tiempo en cuanto tal. Pues, como bien sabemos, la Temporalidad puede asumir (y asume de hecho) variadas inflexiones y modulaciones de acuerdo con las modalidades de la Existencia y la peculiar constitución de

---

835 ,,Gegenwärtig ist an der Zeit je nur das ‚jetzt' (νῦν, nunc). Das Künftige *ist* das ‚noch nicht jetzt'; das Vergangene *ist* das ‚nicht mehr jetzt'. Das Künftige ist das noch Abwesende, das Vergangene ist das bereits Abwesende." (*W. h. Denken*, X, pág. 41; ed. esp. pág. 99). Acerca del carácter "*ante los ojos*" de los "ahoras", cfr. *S. u. Z.*, Nº 81, págs. 422, 423; ed. esp. págs. 485, 486.

836 ,,Die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen." (*S. u. Z.*, Nº 6, pág. 26; ed. esp. pág. 30).

sus ingredientes fundamentales. Uno de esos modos –por cierto el más extendido y dominante en el existir de "*término medio*"– es el de estar *caída* en el "mundo". La Temporalidad –funcionando bajo el aspecto de la *impropiedad*– interpreta el "tiempo" como un ente más entre los entes, quedando entonces fijadas las características "ontológicas" de éste de acuerdo con los perfiles entitativos que fueron ya puestos de relieve en el anterior parágrafo[837]. Pero funcionando este "tiempo" al modo de horizonte de la "*comprensión del Ser*", las determinaciones ontológicas del Ser mismo quedan eo ipso matizadas por las notas peculiares de su horizonte de interpretación. ¿Cuáles son éstas? ¿Dónde buscar una ilustración confirmativa para semejante aserto?

Que el "tiempo" –el mundano y aun el "vulgar"– funciona inveteradamente como horizonte de interpretación ontológica se muestra de modo fehaciente en los criterios "temporales" que se usan para distinguir y discriminar los "modos de ser" de los diversos entes y sus respectivas "regiones". De un ente *ideal* se dice, vgr. que es "intemporal", y mediante ello se lo deslinda y distingue de un ente *real*, por ejemplo de cualquier proceso de la naturaleza o de cualquier suceso histórico que transcurre "en el tiempo". En la Lógica se distingue el carácter "atemporal" de lo significado frente al indudable carácter "temporal" de la oración que lo enuncia o del proceso psíquico que lo origina. Frente al carácter temporal de las gestas mundanas, se erige el reino de Dios como lo "supratemporal" y "eterno". Sin duda alguna en todos estos casos "*temporal*" quiere decir "*en el tiempo*" y este "tiempo" es la imagen del tiempo entitativo que transcurre, fluye y pasa. Lo "atemporal", "intemporal", o "supratemporal" sería lo que no está inscrito en este "tiempo", lo que lo supera, desborda, o incluso lo que pretende ser su propia negación. Una negación, por lo demás, que se sostiene y afirma en base de aquello mismo que pretende negar. Enfrentándose a esta paradoja, lo "eterno" o "sempiterno" es aquello que, aun siendo "temporal", dura a través de todo su variable curso como algo permanente y perpetuo, vale decir, con las características de algo "supratemporal".

Semejante concepción del "tiempo" es la que está en la base de toda la "ontología" antigua y aún perdura en nuestros propios días. El concepto de Ser en ella dominante está enclavado y finca sus raíces en la interpretación mundana (y aun "vulgar") de este horizonte "temporal". ¿Qué si no –pregunta Heidegger– revela el hecho de que en la antigua Metafísica el ὄντως ὄν –vale decir, lo realmente real, el ente que es ente en el grado más alto posible– se determine como ἀεὶ ὄν, esto es, como lo eterna y sempiternamente ente? "El Ser del ente –dice por ello– se entiende aquí patentemente como perpetuidad y permanencia"[838].

---

[837] Cfr. asimismo *S. u. Z.*, Nº 65, págs. 326, 327; ed. esp. págs. 375, 376. Y nuestra investigación Cap. VIII, § 38 y sgs.

[838] ,,Das Sein des Seienden wird hier offenbar als Beständigkeit und Ständigkeit verstanden." (*Kant u. d. P. d. Metaphysik*, Nº 44, pág. 216; ed. esp. pág. 199).

Perpetuidad y permanencia, añadiríamos nosotros, que son determinadas teniendo la mira puesta en el "tiempo" que fluye y pasa y frente al cual se inventa la imagen de la eternidad como algo que define un constante y presente "ahora estático" –"*nunc stans*", decían los medioevales– que parecería perdurar a través de la secuencia y cambio del flujo temporal. ¿Pero cómo entender este "ahora estático", permanente y perpetuo, sin la ayuda del "tiempo"?[839]. Sólo en base de éste –y acudiendo al auxilio de un pensar "infinito" que inútilmente lucha por romper los límites de su esencial finitud –parece arribarse al concepto de lo eterno y sempiterno como expresión y definición de una realidad supratemporal. Mas lo "*supratemporal*" es por su parte incomprensible sin el horizonte *temporal* al que hace referencia y desde el cual está pensado.

En igual sentido que el anterior –y aún podría decirse que con mayor claridad– se muestra el "tiempo" como horizonte de la interpretación ontológica cuando el sentido del Ser se determina (como es el caso de la ontología griega) como οὐσία, o de un modo más completo como παρουσία, lo que ontológica-existenciaria-temporalmente significa *Presencia* (Anwesenheit). Dentro de un horizonte semejante "el ente se concibe, en su Ser, como 'presencia', es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el 'presente' "[840]. Parménides –quien había tomado al νοεῖν o al λέγειν mismo como hilo vinculativo para la interpretación del Ser– le asignaba a éstos la estructura de un puro "hacer presente" algo. Incluso aquí el ente, que se muestra en esta presentación, y que se comprende como verdadero ente, "se interpreta por ello con respecto al presente; esto es, se concibe como presencia (οὐσία)"[841]. Tras semejantes determinaciones ontológicas claramente resuena y se adivina la raíz temporal que alimenta un tal proyecto: el Ser se ha concebido a partir del Tiempo. De un "tiempo" desde el cual, a pesar de que el Ser pueda pensarse como "perpetuidad en la Presencia"[842], sigue resonando el eco de su origen

---

839 Ilustrativas, y en grado sumo significativas, son las siguientes palabras de Heidegger, recogidas en una observación inserta en el parágrafo Nº 81 de *S. u. Z.*: ,,Daβ der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt' (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen' Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch ‚konstruieren' ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und ‚unendliche' Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt." (*Op. cit*. Nº 81, pág. 427, Observación 1; ed. esp. pág. 491). Aparte del importante problema teológico que plantean estas palabras, cabe destacar en ellas la clara filiación que se hace del concepto tradicional de eternidad en el "tiempo" vulgar. Tal aserto confirma plenamente nuestro primordial intento de interpretación. Por lo demás rogamos al lector cfr. asimismo *W. h. Denken*, X, págs. 41, 42; ed. esp. pág. 100. Y *Kant u. d. P. d. Met*. Nº 44, pág 216; ed. esp. pág. 199, donde corren insertos importantes enunciados sobre el tema.

840 ,,Seiendes ist in seinem Sein als ‚Anwesenheit' gefaβt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ‚*Gegenwart*', verstanden." (*S. u. Z.*, Nº 6, pág. 25; ed. esp. pág. 30).

841 Cfr. *S. u. Z.*, Nº 6, pág. 26; ed. esp. pág. 30. Para una mejor comprensión de las relaciones aquí establecidas entre λέγειν, νοεῖν y Ser, rogamos al lector cfr. *W. h. Denken*, VIII, especialmente pág. 123 y sgs.; ed. esp. pág. 193 y sgs.; *Einf. i. d. Metaphysik*, pág. 106 y sgs.; ed. esp. pág. 172 y sgs.; así como *Der Satz vom Grund*, 13. Stunde, pág. 171 y sgs.

842 Refiriéndose a la determinación de lo propiamente ente como οὐσία o παρουσία, Heidegger dice: ,,Dieser Entwurf verrät: Sein heiβt *Beständigkeit in Anwesenheit*." (*Kant u. d. P. d. Metaphysik*, Nº 44, pág. 217; ed. esp. pág. 199).

mundanal: pues, con todo, esta Presencia del Ser es experimentada a partir de la Presencia de lo Presente[843].

¿Mas qué nos dan a entender y sugieren estas preciosas y enigmáticas indicaciones que se han aportado? No es suficiente que con ellas nos limitemos a señalar la existencia de un *círculo*. Mostrado como queda éste de modo fehaciente[844], menester es ahora extraer consecuencias y aprovechar el impulso de la marcha circular para ensayar un salto: un salto que nos coloque fuera de su propia órbita gracias a la fuerza centrífuga que despliega el pensamiento. ¿Será posible esto? ¿Acaso no hará semejante operación recaer en otro *círculo?* ¿Puede librarse el pensar de una marcha circular? En absoluto. ¿Pero cuál será el nuevo *círculo* al que ahora trascendemos? Antes de intentar mostrarlo, he aquí lo que es necesario señalar para tomar exacta conciencia de este paso:

Lo que se dice Ser –por darse en una *comprensión* enraizada en el Dasein y constituir la Temporalidad el "ser" de éste– parece condenado a concebirse a partir del Tiempo. El Tiempo es el ineluctable horizonte del Ser. Pero ha sido mostrado que por existir el Dasein *impropiamente* –valga decir, *caído* en el "*mundo*"– y estar su "*comprensión del Ser*" embargada por este "*mundo*", el horizonte de aquella *comprensión ontológica* lo constituye el "*tiempo mundano*" y aun la propia interpretación "*vulgar*" de éste.

Ahora bien, siendo el Tiempo el ineluctable horizonte de la "*comprensión del Ser*", pero teniendo la constitución originaria del "ser" del Dasein su fundamento en la *Temporalidad total*, cabe en rigor preguntar si no existe la posibilidad de que una *temporación* distinta a la que es peculiar de la Temporalidad *impropia* pueda hacer las veces de *horizonte* para obtener una diversa "*comprensión del Ser*". Comprendido desde el horizonte de la Temporalidad *impropia* –valga decir, desde el horizonte del "*tiempo mundano*" en donde el "tiempo" es un ente más entre los entes– el Ser muestra, en razón

---

843 ,,Das Andenken an den Anfang der Geschichte, in der sich das Sein im Denken der Griechen enthüllt, kann zeigen, daβ die Griechen von früh an das Sein des Seienden als die Anwesenheit des Anwesenden erfuhren." (*Was ist Metaphysik*?, Einleitung, pág. 16). Para una más precisa comprensión de la determinación del Ser como ser-presente de lo presente (entre los griegos) cfr. *W*. *h*. *Denken*, XI, pág. 143 y sgs.; ed esp. pág. 226 y sgs. Asimismo *Einf*. *i*. *d*. *Metaphysik*, pág. 46; ed. esp. pág. 94, 95.

844 Los testimonios ilustrativos aportados no son los únicos. Podrían traerse a colación otros y, en verdad, a medida que avance la investigación ontológica por este sendero cabe esperar inesperados descubrimientos confirmativos (Cfr. vgr. *Kant ü*. *d*. *P*. *d*. *Met*., Nº 44, pág. 217; ed. esp. pág. 200). En tal sentido sería deseable la inestimable ayuda que pudiera prestar a la Ontología una disciplina filológica consciente de sus propios fundamentos y orientada más que a la erudita filiación lógica-histórica de los términos, hacia los cruciales enigmas que encierra el origen del Lenguaje concebido como la epifanía del Ser. Además de los valiosos y conocidos aportes que en tal sentido ha hecho Heidegger en el propio *S*. *u*. *Z*. –cfr. especialmente Nº 34– y en su opúsculo *Brief über den* ‚*Humanismus* '–donde determina al Lenguaje como ,,*das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*" (pág. 115; ed. esp. pág. 227)– cabe citar especialmente uno de sus últimos libros, *Unterwegs zur Sprache*, dedicado por entero a estos problemas y orientado en la señalada dirección. Lamentablemente no podemos detenernos a profundizar sobre estos temas, pero rogamos al lector cfr. especialmente los ensayos titulados ,,*Das Wesen der Sprache*", ,,*Das Wort*", y ,,*Der Weg zur Sprache*." De no menor importancia que todos ellos es, a tal respecto, su ensayo sobre ,,*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*", incluido en el volumen titulado ,,*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*", pág. 31 y sgs. (Hay dos traducciones al español). Cfr. asimismo *Identität und Differenz*, pág. 72 y *W*. *ist Metaphysik*? (Nachwort), pág. 46.

del origen del horizonte a partir del cual es concebido, ciertos rasgos que revelan un residuo de pensamiento entitativo dentro de la propia concepción "*ontológica*". Tal cuestión resulta inevitable cuando el pensar *metafísico* –atenido primaria y fundamentalmente a los entes– pregunta por el Ser de ellos y no tiene una radical claridad acerca de la *diferencia* que media entre uno y otro término. Pero, además, referido semejante pensar al ente en cuanto tal (como lo patente y verdadero), jamás pone mientes en preguntarse si esto, que así se muestra y comparece, oculta de vez aquello mismo que hace posible que él se muestre y aparezca. El olvido del Ser, en cuanto Ser, se arraiga y se extiende en semejante proceder[845].

---

[845] Varias cuestiones –de fundamental importancia todas ellas– son menester precisar y aclarar, no sólo para comprender estas últimas ideas, sino para alcanzar a vislumbrar en toda su plenitud el pensamiento heideggeriano. La ocasión que se nos brinda para exponer en esta nota una serie de cuestiones, que debieron ser acalladas para no interrumpir el hilo expositivo, nos servirá, a la vez, para irradiar retrospectivamente claridad sobre una serie de puntos que ahora se comprenderán mejor.

1º) La primera cuestión a observar es que nos hemos cuidado de escribir el término "*ontológica*" entrecomillas y que hemos subrayado, asimismo, la palabra *metafísico*. La intención de ello se debe al deseo de señalar la taxativa diferencia que el propio Heidegger establece en el riguroso significado de estos términos. Aunque él mismo –como lo explica en la ,,*Einleitung*" (Introducción) que añadió a su conferencia ,,*Was ist Metaphysik*?"– no siempre ha podido usar en riguroso y estricto significado estos términos, sin embargo su intención es clara y terminante. Es más –tomada clara conciencia de su diferencia (la cual ya quedaba establecida en las primeras líneas de *S. u. Z.*)– pueden perfilarse con absoluta nitidez sus rasgos discriminatorios. El pensar *metafísico* –dominante en la tradición occidental desde sus comienzos hasta nuestros días– es aquel que, partiendo de la pregunta τί τὸ ὄν, inquiere por el Ser del ente. El pensar *ontológico*, propiamente tal, sería aquel que se pregunta por el Ser en cuanto tal y trata de "superar" el estilo del preguntar *metafísico*. Toda la intención de *S. u. Z.*, según Heidegger, está encaminada a desencadenar esta pregunta. Pues, como dice en su propio inicio, "la mencionada pregunta está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la 'metafísica' " (*S. u. Z.*, Nº 1, pág. 2; ed. esp. pág. 3). Idéntico pensamiento se repite a lo largo de todas sus obras. Sin ánimo de mencionarlas todas, sino como simple testimonio ilustrativo, rogamos al lector cfr. *W. ist Metapkysik*?, pág. 11. Allí dice textualmente: ,,Nun spricht aber die Metaphysik ständig und in den verschiedensten Abwandlungen das Sein aus. Sie selbst erweckt und befestigt den Anschein, als sei durch sie die Frage nach dem Sein gefragt und beantwortet. Allein die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins, weil sie diese Frage nie fragt. Sie fragt nicht, weil sie das Sein nur denkt, indem sie das Seiende als das Seiende vorstellt. Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein". Rogamos además consultar *Brief ü. d.* ,*Humanismus*', pág. 76; ed. esp. pág. 185; *Einf. i. d. Met.*, I, pág. 14 y sgs.; ed. esp. pág. 54 y sgs.; así como uno de sus últimos libros, *Vorträge und Aufsätze*, en el ensayo justamente titulado ,,*Überwindung der Metaphysik*", pág. 71 y sgs.

2º) ¿Pero a qué se debe esa extendida y dominante confusión y desviación del preguntar por el Ser en cuanto tal? Semejante cuestión, señala Heidegger, no se debe simplemente a una falta u omisión contingente, sino a un verdadero acontecimiento enraizado, al parecer, en la esencia del Ser mismo. Tal es el *ocultamiento* en que está sumido el Ser y el cual provoca su *olvido*. Pues como lo señala en su opúsculo *Zur Seinsfrage*, el olvido del Ser no ha de entenderse como "un hacer y dejar de hacer humanos", sino que es un acontecimiento que "prevalece como destino de su esencia" (waltet als Geschick seines Wesens) (*Op. cit.*, págs. 34, 35; ed. esp. pág. 60. Cfr. asimismo la citada *B. ü. d.* ,*Humanismus*', págs. 73 y 77 y sgs.; ed. esp. págs. 182 y 187 y sgs.).

3º) Dado este *ocultamiento* del Ser –que provoca su *olvido*– el pensar *metafísico* se atiene al ente como aquello que se muestra y aparece como siendo. En tal sentido "como Metafísica ella se encuentra excluida de la experiencia del Ser (en cuanto tal) por obra de su propia esencia: pues ella representa al ente (ὄν) continuamente sólo en aquello que, desde éste, ya se ha mostrado en cuanto ente (ᾗ ὄν). Sin embargo, la Metafísica no repara jamás en aquello que, justo en este ὄν y en la medida en que es patente, también ya se ha ocultado". (*W. ist Metaphysik*?, Einleitung, pág. 19). (Los paréntesis son nuestros).

4º) En tal sentido –como lo apunta en el Prefacio de *Sein und Zeit*– "¿tenernos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir con la palabra 'siendo' (seiend)?". En absoluto; responde el propio Heidegger. Por ello, llegado al parecer es el tiempo de renovar esta pregunta mediante la previa aclaración del *sentido del Ser*. (Cfr. también, *Was ist Metaphysik*?, pág. 19).

Honda y radical, sin embargo, es la diferencia entre Ser y Ente[846]. Mas sea cual fuere esta *diferencia*, el Ser siempre vendrá a la luz a través de la *comprensión* que de él tiene el Dasein y ésta espejeará ineluctablemente en el horizonte del Tiempo. De un Tiempo, ciertamente, que no podrá concebirse ya a partir del cambiante curso de los entes temporales sino como originado en la total y extática temporación de la Temporalidad existenciaria. En tal sentido –como lo dice Heidegger al final de *Sein und Zeit*– "ha de ser un modo original de temporación de la Temporalidad lo que haga posible también la pro-yección extática del Ser en general"[847]. ¿Cuál es y qué rasgos peculiares exhibe semejante modulación temporal? No lo sabemos. Pero debemos sospechar que el *Tiempo* así pensado debe ser radicalmente distinto, en su "*esencia*", al concepto de Tiempo pensado por la Metafísica tradicional. Es más: semejante *Tiempo* no sólo no ha sido hasta ahora pensado sino que ni siquiera puede pensarse con la ayuda del concepto tradicional del Tiempo[848]. ¿No dará acaso el diseño de la esbozada Temporalidad del "*estado de abierto propio*" un señalado camino para empezar a pensar este *Tiempo*? Indudablemente. Pero... ¿no supone esta misma Temporalidad –como horizonte posible para la interpretación del Ser– al Ser mismo como fundamento? Sin duda. El *círculo*, pues, retorna. Pero *esencialmente* es otro. En efecto: lo que semejante Temporalidad "*es*" –valga decir, en qué consiste su temporaciarse– "sólo puede hacerse comprensible mediante la idea aclarada del Ser y del 'es' en general"[849]. Pero este Ser podemos ahora empezarlo a pensar no sólo a partir del horizonte mundanal del "tiempo" sino, justamente, desde aquel *sentido* suyo que se manifiesta en la propia Temporalidad total del Dasein. "La pro-yección de un sentido del Ser en general –podrá decir entonces Heidegger– puede llevarse a cabo dentro del horizonte del Tiempo"[850].

Pero a la luz de semejante intelección podemos ahora plantear la cuestión final: ¿en qué relación se encuentra el Conocer con todo esto?

---

846 Sobre el tema de la *diferencia* entre Ser y Ente, cfr. *Identität und Differenz*, en su ensayo titulado ,,*Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphkysik*", pág. 46, 47, 59 y sgs.; así como *V*. *W*. *d*. *W*., Nº 9, pág. 26; y *Einf*. *i*. *d*. *Met*., pág. 23 y sgs.; ed. esp. pág. 66 y sgs.

847 ,,Demnach muβ eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen." (*S. u. Z.*, Nº 83, pág. 438; ed. esp. pág. 502).

848 ,,Zeit ist offenbar noch ganz anderen Wesens, das durch den Zeitbegriff der Metaphysik nicht nur noch nicht gedacht, sondern niemals zu denken ist." (*W*. *ist Metaphysik*?, Einleitung, pág. 16).

849 *S. u. Z.*, Nº 65, pág. 328; ed. esp. pág. 378.

850 ,,Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen." (*S. u. Z.*, Nº 45, pág. 235; ed. esp. pág. 269. Cfr. también *Op*. *cit*., Nº 83, pág. 438; ed. esp. pág. 502).

Sea advertido, por modo de indicación, lo siguiente: la *Temporariedad* del Ser, en oposición a la *Temporalidad* existenciaria del Dasein (Zeitlichkeit) –que le sirve como horizonte patentizador de su *sentido*– la denomina Heidegger con el término de *Temporalität*. En tal sentido dice: ,,Weil der Ausdruck ‚zeitlich' durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*." (*S. u. Z.*, Nº 5, pág. 19; ed. esp. Pág. 22. Cfr. también *Op*. *cit*., Nº 8, pág. 39 y sgs.; ed. esp. pág. 45 y sgs.).

§ 44 Ser, Tiempo y Conocimiento

De una manera intencional hemos evitado, a lo largo de toda nuestra investigación, definir o determinar al Conocimiento, como actividad existenciaria, en sus notas esenciales peculiares y características. Semejante proceder, que a primera vista pudiera ser considerado defectuoso o limitado, es sin embargo necesario si se comprende a fondo la situación ontológica que confronta la investigación y la cual se ha visto confirmada incluso por los últimos resultados obtenidos. Teniendo clara y evidente conciencia de ella, la investigación ha procedido con suma cautela y ha evitado dar pasos en falso. En efecto, así como hemos dicho del Tiempo que en alguna forma "es" (sin poder determinar exhaustivamente la significación de ello) idéntica cuestión, a nuestro juicio, rige para el Conocimiento como fenómeno enraizado en el "ser" del Dasein. En tal sentido, antes de perfilar de manera exhaustiva y crítica una determinación del Ser en cuanto tal, todo intento de expresar una determinación óntico-ontológica del Conocimiento no pasaría de ser un intento prematuro y sin fundamento. Por eso del Conocimiento no puede decirse otra cosa sino lo expresado en la siguiente proposición *preontológica* enraizada en la propia constitución *óntica* del Dasein: el Conocer *es* un modo fundado del "ser en el mundo" en cuanto "ser" del Dasein.

Pero en tanto el "ser" del Dasein es la Existencia, también el "ser" del Conocer –como modo fundado del "ser en el mundo"– es semejante Existencia. Si la *cura* determina el "ser" del Dasein en cuanto Existencia, y esa *cura* se resuelve en la Temporalidad, también el Conocer tiene enraizado su *sentido ontológico* en semejante Temporalidad. La cuestión de esclarecer el "Ser" de esa Temporalidad –con el fin de determinar posteriormente de manera expresa y taxativamente *ontológica* al Conocimiento– es obviamente una tarea previa. Para ello, sin embargo, se requiere en todo caso de una primaria y fundamental aclaración del Ser en cuanto tal.

Mas el descubrimiento del horizonte de la Temporalidad originaria y total del Dasein le ha proporcionado a la investigación una extraordinaria perspectiva para plantearse, en forma radicalmente distinta, la cuestión del Ser en cuanto tal. Descubierta la razón del limitado ámbito desde el cual, casi exclusivamente, se desarrollaba la indagación ontológica desde la antiguedad hasta nuestros días, dispone ahora la investigación de un campo, totalmente inexplorado, desde el cual iniciar un renovado preguntar por el Ser en cuanto tal. ¿No cabe esperar de semejante indagación, y de los resultados que se obtengan, un rendimiento extraordinario para intentar una nueva determinación del "ser" del Conocimiento? Indudablemente. ¿En qué dimensión y hacia cuáles objetivos debe apuntarse en semejante tarea? ¿Cuál debe ser su "punto de partida"?

El "punto de partida" de una expresa *Ontología del Conocimiento* –diseñada, en general, según el precedente esbozo programático– no puede ser otro sino el mismo que

asume la *Ontología Fundamental* del Dasein[851]. En efecto, sea cual fuere la determinación final que reciba el Ser en cuanto tal, de una base –al menos– dispone firmemente la investigación y de ella puede partir (y ha partido) con perfecta y absoluta seguridad, haciendo suyo un fecundo principio metodológico de inspiración fenomenológica[852]. Efectivamente, ateniéndose exclusivamente a lo que las cosas mismas ofrecen como datos originarios, y sin prejuzgar acerca de cualquier otro extremo, la investigación puede distinguir claramente por su "*forma de ser*" al Dasein de todo otro ente que no sea de su estilo (vgr. de cualquier ente "*real*", sea "ante los ojos" o "a la mano"). Factum definitivo para establecer tan esencial diversidad óntica-ontológica lo brinda la posesión de una "*comprensión del Ser*" por parte del Dasein[853]. Ahora bien, en semejante "*comprensión del*

---

851 No es nuestra intención, a estas alturas, avanzar precipitadamente y extraer resultados que pudieran comprometer la seriedad de nuestro trabajo. Si acaso cabe señalar un posible horizonte para el desarrollo de futuras indagaciones, más que nunca nos asiste el convencimiento de que debemos proceder con suma cautela al aventurarnos hacia una región desconocida y llena de pertinaces e inevitables obstáculos. Nada ganaríamos con parecer "originales" cuando lo que buscamos, en verdad, es filiar el pensamiento con su verdadero "origen", a fin de señalar, desde su interrumpido hito, una posible y renovada dimensión en la que explorar el problema del Conocimiento.

Ello no implica, ni en el caso de Heidegger (que busca expresamente retomar el contacto con las intelecciones de la filosofía griega), ni en nuestro modesto intento (que busca, a través del suyo, avanzar hacia nuevos campos), un simple deseo de repetir lo ya sabido y dicho por otros. Al contrario, lo que se busca es redescubrir, en lo que se da por ya sabido, lo que permanece oculto por considerarselo "comprensible de suyo". En todo caso semejante tarea impone e implica un auténtico diálogo con los pensadores que han pensado este problema. En ella, necesariamente, todo intento de pensar se tiene que dejar influenciar por la verdad de otros pensamientos. A tal respecto es recomendable leer lo que el propio Heidegger ha expresado en su obra *Was heiβt Denken*, cfr. pág. 39; ed. esp. pág. 94.

852 El *Principio* a que nos referimos es el formulado por Husserl, en el parágrafo Nº 24 del libro I de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, bajo el titulo de "*Principio de todos los Principios*". Textualmente reza como sigue: "No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la* "*intuición*", *hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites en que se da*. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*" (*Op*. *cit*., pág. 52; ed. esp. pág. 58).

Los "*datos originarios*", de que habla Husserl, son aquí justamente aquéllos que a continuación se expresarán y que sirven de base a la *Ontología Fundamental*.

853 Clara conciencia de que semejante distinción constituye sólo un "punto de partida" –y en forma alguna la "meta" de los problemas ontológicos– tiene Heidegger cuando expresa taxativamente: "Algo al parecer tan evidente como la diferencia entre el 'ser' del Dasein existente y el Ser de los entes que no tienen la forma de ser del Dasein (la "realidad", por ejemplo), sólo es el *punto de partida* de los problemas de la Ontología, no nada en que la Filosofía pueda reposar". (*S. u. Z.*, Nº 83, pág. 437; ed. esp. pág. 501). En tal sentido –como lo expresa en el mismo sitio– "la exposición de la constitución del 'ser' del Dasein sigue siendo sólo un *camino*. La *meta* es el desarrollo cabal de la cuestión del Ser en general. La analítica *temática* de la Existencia ha menester, por su parte, de la luz de la idea previamente aclarada del Ser en general" (*ibidem*).

A quien sepa leer entrelíneas no se le escapará que aquí –además de la acabada expresión de un problema ontológico– tiene lugar la clara y precisa enunciación de un ideal fenomenológico distinto al sustentado por Husserl. Tanto el contexto de donde se halla extraído el anterior pasaje, como la expresa referencia que en él se hace del ideal fenomenológico (amén de una reiterada cita extraída del parágrafo Nº 7 de la propia obra *S. u. Z.*, dedicado exclusivamente a perfilar aquel ideal metodológico) así lo confirman.

Desgraciadamente no podemos detenernos a examinar detalladamente los puntos divergentes que median entre la concepción fenomenológica de Husserl y la de Heidegger –para lo cual remitimos al lector al ya citado parágrafo Nº 7 de *S*. *u*. *Z*.– aunque por la importancia del tema (pero *sólo* en estricta relación con el problema que aquí abordamos explícitamente) debemos señalar lo siguiente:

Ser" –que diseña el "punto de partida" de la investigación– subyace un previo concepto de Ser, *comprendido* justamente mediante aquel *sentido ontológico* que proporciona la Temporalidad como necesario horizonte a que está sujeto el Dasein en todo y cualquier acto de interpretación ontológica que realice. Mas, al par, esta Temporalidad tiene un "Ser", que justamente desconocemos por no saber siquiera de qué fuentes se alimenta la "*comprensión del Ser*" de que dispone el Dasein. Pues bien, si de lo que se trata es de alcanzar a determinar el "Ser" de esa Temporalidad –que hace posible la "*comprensión del Ser*"– debemos preguntar a ésta última cuál es su *origen*. Preguntar por el *origen* de la "*comprensión del Ser*" es preguntar eo ipso por aquello que la hace posible (la Temporalidad). La determinación de la Temporalidad como horizonte de la "*comprensión del Ser*" tiene que revelar, en alguna forma, el "Ser" de esa misma Temporalidad. Queda así diseñado el riguroso itinerario que habrán de recorrer las siguientes reflexiones. Su meta final –como fue anunciado– se centra en determinar de manera ontológica el "ser" del Conocimiento una vez que haya sido aclarado el de la Temporalidad existenciaria que constituye su *sentido*.

No es la "*comprensión del Ser*" un *hecho* cualquiera entre otros *hechos* (Tatsache). Por eso mismo se lo ha llamado un *factum*[854]. Con ello se quiere significar que su posesión

---

La "forma de ser" del Dasein (su total constitución existenciaria) es un *fenómeno*, esto es, algo que se muestra y aparece como tal. Para la Fenomenología –en sentido husserliano– bastaría describir semejante "fenómeno", pues tras de él no hay nada, sino que su Ser consiste, pura y simplemente, en ese su mostrarse como tal. También para Heidegger, como lo expresa claramente, "tras de los fenómenos de la Fenomenología no está esencialmente otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno". (*S. u. Z.*, Nº 7, c; pág. 36; ed. esp. pág. 41). Eso que está "oculto" no es una cosa distinta al fenómeno, sino algo "que al par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra", "constituyendo su sentido y fundamento", pero ocultándose en lo que se muestra. Lo que se oculta en el mostrarse de los fenómenos es justamente el Ser de estos fenómenos. Hasta tal punto puede estar oculto y encubierto el Ser en el mostrarse de los fenómenos "que no se pregunta por él ni por su sentido" (*ibidem*). Precisamente porque el Ser puede permanecer oculto en el mostrarse de los fenómenos es menester la Fenomenología para lograr des-ocultarlo y des-cubrirlo. "Ontología y Fenomenología" –asienta finalmente Heidegger– no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la Filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la Filosofía misma por su objeto y por su método. La Filosofía es la Ontología universal y fenomenológica que, partiendo de la hermenéutica del Dasein y como Analítica de la Existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de dónde surge y adónde retorna" (*S. u. Z.*, Nº 7, pág. 38; ed. esp. pág. 44).

Aquello de dónde *surge* y adónde *retorna* toda cuestión filosófica es el Ser. Surge, a partir del Dasein, cuando la investigación se hace cuestión de ese *dato* originario consignado en la "*comprensión del Ser*" de que aquel ente dispone. Retorna a este mismo *dato* –y lo explica ontológicamente– una vez que domina el *por qué* de su origen. (Cfr. *S. u. Z.*, Nº 2, pág. 6; ed. esp. pág. 7; y asimismo *Einf. i. d. Met.*, III, pág. 63; ed. esp. pág. 117). ¿Es posible esto? Al menos una *posible* orientación cabe dar al respecto señalando hacia el tema de la *finitud ontológica*.

Esta tosca caracterización de un problema tan fundamental como el anterior no puede ir más allá de sus primeros pasos. Al lector corresponde, por su parte, perseguirlo en su desarrollo. Las indicaciones aportadas son tan sólo un camino que invita a proseguir la búsqueda. Los pasos que se darán en el presente parágrafo no carecen de importancia como señales en la vía de la meditación que habría de seguirse. Si la vía elegida es la correcta, o si hay otra más eficaz y fecunda, es cuestión que sólo podrá decidirse intentado recorrer el camino y examinando a posteriori sus posibles resultados.

[854] ,,*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*." (*S. u. Z.*, Nº 2, pág. 5; ed. esp. pág. 7). La rigurosa afirmación de que la "*comprensión del Ser*" no es un *hecho* (Tatsache) puede hallarse en *Einf. i. d. Metaphysik*, III, pág. 64; ed. esp. pág. 118. En razón del significado que tiene la palabra "*factum*" en español, hemos optado, algunas veces, por traducirla con el término de "*dato*". Consignada como queda esta mínima variabilidad terminológica, esperamos que ella no provoque confusiones. Por lo demás, esta misma situación había quedado ya advertida en el Cap. VII, § 30, observación Nº 569 de esta investigación.

por el Dasein no obedece a una circunstancia fortuita –que bien podría existir o no existir– sino que semejante peculiaridad responde a la propia constitución existenciaria de aquel ente y sin la cual éste no sería el ente que es ni podría *existir* como tal. "Que nosotros comprendamos el Ser –dice Heidegger– no es algo sólo real, sino necesario. Sin tal abierta manifestación del Ser, no podríamos ser 'hombres' "[855]. Por disponer de semejante "*comprensión del Ser*" somos el ente que somos y al hallarnos existiendo en medio de los entes –como "*seres en el mundo*" que somos– tenemos la capacidad de *comprender* a cualquier ente en su Ser: "bien a uno que no soy yo y que no se me asemeje; bien a uno que sea yo mismo, o a uno que, si bien no soy yo mismo, es, sin embargo, en tanto sí-mismo, de mi misma condición"[856]. ¿Pero qué expresa en el fondo semejante "*comprensión del Ser*" de los entes? ¿Qué está diciendo ella para una indagación ontológica que, apresando su aparente faz fenoménica "compresible de suyo", pregunte por aquello que de manera oculta puede ser su *sentido*, *fundamento* u *origen*? ¿O es que, al contrario, la indagación ontológica debe reposar en la "evidencia" aportada por el factum mismo? De manera alguna. Frente a toda la aparente "evidencia" del factum, y por más "comprensible de suyo" que parezca, la investigación no puede arredrarse ni detener su marcha. Inevitablemente debe preguntarse ahora: ¿qué oculto *fundamento* revela la "*comprensión del Ser*" de los entes?

Lo que aquí se descubre es algo definitivo para nuestra investigación. Comprender un ente en su Ser significa, ante todo y fundamentalmente, destacar y presentar al ente, en cuanto ente, frente a lo que no es ente. Pero lo que no es ente –valga decir, la Nada– es, por eso mismo, precisamente el Ser[857]. Es más: sólo porque disponemos de una taxativa intelección del Ser frente a lo ente –que supone, al par, la patencia de la Nada– podemos destacar al ente como tal y al Ser como Ser suyo[858]. La Nada es así co-patentizadora del ente en su Ser. En tal sentido, la Nada no nos proporciona un menguado contraconcepto del

---

855 ,,Daβ wir das Sein verstehen, ist nicht nur wirklich, sondern es ist notwendig. Ohne solche Eröffnung des Seins könnten wir überhaupt nicht ‚die Menschen' sein" (*Einf. i. d. Metaphysik*, III, pág. 64; ed. esp. pág. 118). En su obra *Kant u. d. P. d. Met.*, expresa Heidegger idéntico pensamiento. Allí dice textualmente: ,,Und doch, *geschäbe das Verstehen von Sein nicht*, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein, und wäre er auch mit noch so wunderbaren Vermögen ausgestattet." (*Op. cit.*, Nº 41, pág. 205; ed. esp. pág. 189).

856 Aunque la traducción española no es literal (ya que introduce el problemático término de "Yo"), sin embargo refleja en general la intención heideggeriana. Por eso la acogemos. El texto alemán reza: ,,Vor die Aufgabe gestellt, Seiendes vorzustellen, können wir jederzeit beliebiges Seiendes anführen: solches, was wir nicht sind und was auch nicht unseresgleichen ist, solches, was wir selbst sind, und solches, was wir nicht selbst sind, was aber gleichwohl als ein Selbst unseresgleichen ist." (*K. u. d. P. d. Met.* Nº 41, pág. 204; ed. esp. pág. 188).

857 ,,Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein." (*W. ist Metaph.*, pág. 41, ,,Nachwort").

858 Precisas, en grado sumo, son las palabras de Heidegger cuando expresa en tal sentido: ,,Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloβ Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Übereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst." (*W. ist Metaph.*, pág. 41, ,,Nachwort").

ente sino, al contrario, es la condición fundamental y posibilitante para que el Dasein pueda llegar al ente y penetrar en él comprendiéndolo en su Ser[859]. "La Nada –dice Heidegger– es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para el Dasein humano"[860]. El factum de la "*comprensión del Ser*" tiene, en tal sentido, como esencial contrafaz, la patencia anonadante de la Nada. Semejante factum no constituye un segundo factum diferente al primero, sino que ambos se dan en indisoluble y esencial unidad[861]. Ser y Nada van juntos, como anverso y reverso de un mismo fenómeno, en lo que se ha llamado "*comprensión del Ser*".

La "*comprensión del Ser*" es el factum definitivo que caracteriza a la Existencia como forma de ser peculiar de ese ente llamado Dasein. Por eso, en tanto la "*comprensión del Ser*" sólo es posible mediante la patencia de la Nada, Da-sein (ek-sistir) significa "estar sosteniéndose dentro de la Nada"[862]. Mas la "*comprensión del Ser*" –como hemos visto y repetido insistentemente en nuestra investigación– implica y está fundada en la *trascendencia* del Dasein[863]. Por ello esa *trascendencia* –posibilitadora de la "c*omprensión del Ser*"– expresa eo ipso el señalado factum de estar sosteniéndose el Dasein dentro de la Nada[864]. De aquí que Heidegger pueda decir: "El Ser del ente es sólo comprensible –y en ello radica la más profunda finitud de la trascendencia– si el Dasein, en el fundamento de su esencia, se sostiene dentro de la Nada[865]. Semejante cuestión hace aún más transparente por qué razón la Nada no es simplemente un mostrenco contraconcepto del ente. Mediante lo anterior se reafirma y esclarece con plenos derechos su esencial copertenencia al fenómeno del Ser mismo del ente en cuanto tal[866].

Se destaca así para la Ontología General –como base primera y primaria en la cual debe arraigar toda y cualquiera Disciplina regional– una situación de excepcional importancia para su destino. En efecto: la Nada no es ahora la contraria indeterminación del ente sino que se revela como perteneciente al Ser mismo del ente[867]. Es más: coperteneciendo al Ser

---

859 ,,Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen" (*W. ist Metaph.*, págs. 31, 32; ed, esp. págs. 40, 41). ,,Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts." (*ibidem*).

860 ,,Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein." (*W. ist Metaph.*, pág. 32; ed. esp. pág. 42).

861 Cfr. *Einf. i. d. Metaphysik*, pág. 62; ed. esp. pág. 115.

862 ,,Da-sein heiβt: Hineingehaltenheit in das Nichts." (*W. ist Metaph.*, pág. 32; ed. esp. pág. 41).

863 Cfr. nuestra investigación, Cap. VIII, § 39-B y § 40.

864 ,,Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst." (*W. ist Metaph.*, pág. 32; ed. esp. pág. 41).

865 ,,Das Sein des Seienden ist aber nur verstehbar –und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz– wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält." (*K. u. d. P. d. Metaph.*, Nº 43, pág. 214; ed. esp. pág. 197).

866 ,,Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts." (*W. ist Metaph.*, pág. 32; ed. esp. pág. 42).

867 ,,Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden." (*W. ist Metaph.*, pág. 36; ed. esp. pág. 52).

mismo, éste se revela ahora transido en su *esencia* (Wesen)[868] de una radical *finitud*, la cual se manifiesta en el factum mismo de la *trascendencia* del Dasein que ha de sostenerse en la Nada para comprenderlo. No hay posibilidad de comprender el Ser sin la patencia de la Nada: el Ser mismo, por esto, se revela como esencialmente *finito*[869]. Existir, comprendiendo el Ser, significa trascender sosteniéndose en la Nada. La Existencia verifica semejante trascendencia asumiendo fácticamente la finitud del Ser patentizada en la revelación de la Nada[870]. "Sólo hay algo semejante al Ser –dice Heidegger– y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente"[871].

La finitud hecha existente –valga decir, una Existencia enfrentada a la Nada y transida por el fenómeno de su anonadante patencia– es lo que revela el temple de la auténtica *angustia*. En ella "el Dasein se encuentra *ante* la Nada de la posible imposibilidad de su Existencia"[872], la cual asume (como *fin* suyo que es) –haciéndose responsable de su propia *finitud*– en el descrito fenómeno del "*estado de resuelto corriendo al encuentro*". Mas semejante "*ser relativamente a su fin*" –valga decir, el enfrentarse a la Nada como absoluta posibilidad de la imposibilidad de su Existencia y *correr a su encuentro*– no significa que el Dasein tiene un "fin" al llegar al cual pura y simplemente "cesa", sino que su existir consiste en existir *finitamente* –valga decir, "*relativamente al fin*"– aceptando libremente la posibilidad del inminente *fin*[873]. Mas existir de tal manera implica –cual *sentido ontológico* posibilitador y fundamentante de semejante Existencia– una peculiar modalidad de la Temporalidad. En efecto, posibilitando un "*ser-relativamente-al-fin*", "el Advenir propio, que temporacía primariamente *la* Temporalidad que constituye el sentido del 'estado de resuelto

---

868 El término *esencia* (Wesen) –aplicado al Ser– no ha de entenderse en su acepción corriente. ,,*Wesen*", que proviene de la raíz germánica *wes*, no significó originariamente el qué-es, la *quidditas*, sino el "*ser presente*" en cuanto *manifestarse*, *aparecer*, *mostrarse*. Por ello la *esencia* (Wesen) del Ser es, para Heidegger, su propia epifanía. (Para más detalles cfr. *Einf. i. d. Metaphysik*, especialmente Cap. II, 2, y III).

869 Esta concepción de Heidegger se encuentra hondamente arraigada en el pensamiento hegeliano. No intenta aquél ocultarlo sino, al contrario, cita el preciso texto de Hegel donde se apoya. Sin embargo cabe anotar –como el propio Heidegger lo hace– las profundas diferencias que median entre ambos pensadores y sus respectivas interpretaciones del fenómeno. A este respecto nos parece sumamente ilustrativo transcribir las propias palabras de Heidegger y traer a colación aquella cita.

,, ‚Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.' Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik I. Buch, WW III, S. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide –vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen– in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart." (*W. ist Metaph.*, pág. 36; ed. esp. págs. 52, 53). Cfr. asimismo *K. u. d. P. d. Metaph.* Nº 41, pág. 204 y sgs.; ed. esp. pág. 188 y sgs.

870 Cfr. *W. ist Metaph.*, pág. 31 y sgs.; ed. esp. pág. 40 y sgs.

871 ,,Dergleichen wie Sein gibt es nur und muβ es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist." (*K. u. d. P. d. Metaph.*, Nº 41, pág. 206; ed. esp. pág. 190).

872 ,,In ihr (die Angst) befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz." (*S. u. Z.*, Nº 53, pág. 266; ed. esp. pág. 305).

873 ,,In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es 'geworfen in den Tod' sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 329; ed. esp. pág. 379). Para la completa inteligibilidad de estos enunciados es imprescindible consultar *S. u. Z.*, núms. 48 y 49, donde se explana fenomenológica-existenciariamente el sentido del "*ser relativamente al fin*" en oposición a sus múltiples sentidos categoriales. Cfr. asimismo nuestra investigación en su Cap. VI, § 26-A.

corriendo al encuentro', se desemboza con ello él mismo *como finito*"[874]. Mas así como aquello por él posibilitado no significa *simplemente* un "cesar" o "terminar", la *finitud* del Advenir no es tampoco un mero y escueto "concluir" (aufhören), sino que expresa un carácter de su constante temporación: la de ser un "*venir hacia sí*" existiendo como la irrebasable posibilidad del "*No-Ser*"[875]. La Temporalidad se revela así como *finita* y traduce –cual *sentido ontológico* de la Existencia– la "*comprensión del Ser*" que embarga al Dasein cuando su existir, en constante trascendencia, se sostiene dentro de la Nada[876].

¿Mas a qué apunta todo esto? ¿Acaso se ha logrado algún avance mediante este largo y extenuante análisis que hemos verificado? Sólo a quien haya seguido paso a paso el riguroso desenvolvimiento de nuestra meditación no le parecerá extraño que ahora nos atrevamos a decir: por vez primera se ha logrado, mediante lo anterior, una determinación ontológica originaria de la Temporalidad existenciaria. Al decir que la Temporalidad *es* finita, semejante determinación (extraída del análisis trascendental de la "*comprensión del Ser*" que ella posibilita) obedece a la rigurosa y originaria intelección de su "Ser" mismo, efectuada en base de la interpretación trascendental del *sentido* del Ser que en ella –justamente en cuanto *condición de posibilidad* de la "*comprensión del Ser*"– se testimonia y

---

874 ,,Die eigentliche Zukunft, die primar *die* Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufenden Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst *als endliche*." (*S. u. Z.*, Nº 65, pág. 329, 330; ed. esp. pág. 379).

875 ,,Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf *sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit." (*S. u. Z.*, Nº 65, págs. 330; ed. esp. pág. 379).

Sea observado lo siguiente: siguiendo a Gaos se ha traducido ,,*Nichtigkeit*" por "*No-Ser*". Ello implica problemas sumamente graves para la correcta comprensión del pensamiento heideggeriano, toda vez que la palabra "*No-Ser*" puede provocar confusiones con respecto al riguroso significado en que debe pensarse la Nada. En tal sentido cabe en rigor observar que la Nada (término al cual queda referida también la finitud de la Temporalidad) no es propiamente un "*No-Ser*", sino, al contrario, un "*No-Ente*". Pero, además, la idea del "No-Ente", aquí expresada, no se refiere a ningún ente "ante los ojos" sino, fundamental y primariamente, a un ente con el estilo del Dasein. Por cuanto es imposible que desarrollemos más extensamente semejantes cuestiones, remitimos al lector al parágrafo Nº 58 de *S. u. Z.*, donde hallará valiosísimas indicaciones al respecto.

De todas formas hemos adoptado la versión de Gaos por cuanto en castellano no existe un término más adecuado para traducir con plena exactitud el pensamiento heideggeriano. Sirva esta advertencia, sin embargo, para evitar posibles confusiones.

876 Aunque en rigor el carácter *finito* es esencial a todos los éxtasis de la Temporalidad *propia*, nos ha parecido suficiente su ilustración con respecto al Advenir. El desarrollo de semejante carácter en relación con los restantes éxtasis haría demasiado demorada la exposición. Confiamos en que, al quedar así señalado, baste para llamar la atención del lector provocando su necesaria reflexión.

Cabe sin embargo apuntar que la *finitud* de la Temporalidad –y en especial del Advenir– es un fenómeno cuya comprensión es característica peculiar de la Existencia *propia*. Dentro de la Existencia *impropia*, por el contrario, semejante fenómeno yace encubierto y se manifiesta desfiguradamente bajo el aspecto de la "*infinitud*" del tiempo. No se contenta Heidegger con señalar este hecho sino que busca precisar sus propias *condiciones de posibilidad* existenciarias. En tal sentido, caracterizándose esencialmente la Existencia *impropia* como una *fuga* ante la patente *finitud* del existir, Heidegger expresa taxativamente: "En cuanto es semejante apartar la vista de la finitud, la Temporalidad impropia del Dasein cotidiano y cadente tiene que desconocer el Advenir propio (eigentliche Zukünftigkeit) y con esto la Temporalidad en general". (*S. u. Z.*, Nº 81, págs. 424, 425; ed. esp. pág. 488). (A falta de un término que traduzca correctamente la expresión ,,eigentliche Zukünftigkeit", hemos adoptado la versión de Gaos. Quede señalado, sin embargo, que lo que intenta Heidegger es apuntar a la general condición "*advenidera propia*" de la Existencia).

Dada la significación de este problema y su complementaria importancia para comprender la *finitud* de la Temporalidad (así como el hecho de su "derivación" en *infinitud* cuando se trata de fijar este fenómeno acudiendo a las nociones del tiempo mundano y vulgar), recomendamos al lector la detenida lectura del último parágrafo citado.

En cuanto se refiere a la estructura extática del Advenir –señalada en la expresión del "*venir-hacia-sí*"– remitimos al lector a nuestra propia investigación, Cap. VIII, § 37.

verifica. El ser finita la Temporalidad no es el simple resultado de la comprensión finita del Dasein, sino, a la inversa, la comprensión del Dasein es finita porque la Temporalidad *es* finita. Y la Temporalidad es finita porque el Ser mismo, en cuanto tal, es finito. Atestiguándose la finitud del Ser en la Temporalidad (y por ende en la "*comprensión del Ser*"), nuestro intento puede decir ahora: la Nada es la expresión de la *Temporariedad finita del Ser en cuanto tal*. Una *finitud* que, tomando como índice ilustrativo aquello en lo que *doblemente* se manifiesta y testimonia, no es simplemente un "cesar", sino el despliegue de la *esencia* del Ser mismo.

Mas semejante avance estrictamente *ontológico* –primero, en rigor, al que se atreve nuestra investigación– no debe hacernos desviar de nuestras provisionales intenciones. Retornemos, pues, al terreno propio de nuestras meditaciones y preguntemos decididamente: ¿qué reporta para el "ser" del Conocimiento el factum ontológico de la esclarecida *finitud* de la Temporalidad?

Sobre este factum, en verdad, reposa todo el sentido de nuestra investigación. Pues de él brota la posibilidad de comprender y esclarecer no sólo lo que se ha llamado un *Conocimiento propio* –que en esencia es un Conocimiento finito que ha asumido su propia finitud[877]– sino que al par (y justamente en base de un *conocimiento* de ese estilo) proporciona la base ontológica que le confiere sentido y dignidad a la siguiente pregunta: "*¿por qué conocemos*?". Semejante pregunta –a la cual, en rigor, no se le encuentra *sentido* sino cuando a través de ella se ve con perfecta transparencia el fondo de donde brota– expresa con potenciada certeza y lucidez el ser finito del Conocimiento humano. En efecto: asumiendo su radical finitud –cuando lo asalta la certeza de la radical precariedad de su propio fundamento– el Conocer no puede menos que extrañarse de sí mismo. Surgiendo de la Nada y en ella sosteniéndose, este mismo factum –que parece negar un *Fundamento*– provoca admiración. "Sólo del fondo de la admiración –esto es, de la patencia de la Nada– surge el '¿por qué?' " [878]. Sólo porque es posible el "*¿por qué*?" –valga decir, en razón de que el Conocimiento es *finito* y ha asumido su propia *finitud*– podemos preguntarnos por su *Fundamento*. Sólo así –mediante la pregunta que pregunta "¿por *qué conocemos*?"– estamos en la vía de vislumbrar ahora el auténtico y riguroso comienzo de una *Ontologia del Conocimiento*.

---

877 Véase nuestra investigación Cap. VI, especialmente § 26-A y § 26-B. Para lograr la necesaria confrontación con el *Conocimiento impropio*, Cap. V, § 21.

878 ,,Nur auf dem Grunde der Verwunderung –d. h. der Offenbarkeit des Nichts– entspringt das ‚Warum?' ". (*W. ist Metaph*., pág. 37; ed. esp. pág. 56). Cfr. también *V. W. d. G.*, III, págs. 44, 45; ed. esp. págs. 128, 129.