

EL DASEIN EN HEIDEGGER

THE DASEIN IN HEIDEGGER

Hardy Neumann Soto

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

hneumann@ucv.cl

Fecha de recepción: 13/07/2015

Fecha de aprobación: 30/09/2015

Resumen: El siguiente artículo se propone principalmente revisar, de forma introductoria y especialmente con fines pedagógicos, el término *Dasein*. Luego de una breve introducción en torno al significado del término en la filosofía clásica alemana, se analiza el contexto en que el término *Dasein* se inserta y despliega su sentido más pleno, a saber, en la pregunta por el ser en la obra principal de M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. El artículo destaca la importancia que tiene para la pregunta por el ser el término *Dasein*. De allí que sea necesario aclarar algunos de los supuestos de esa pregunta, lo que sólo puede llevarse a cabo si se pone de relieve algunos caracteres fundamentales del *Dasein* mismo.

Palabras clave: *Dasein*, pregunta por el ser, caracteres del *Dasein*, existencia, aperturidad

Abstract: The main purpose of this paper is to offer an introductory and mainly pedagogical review of the term *Dasein*. After a short introduction about the meaning of the term in the German classical philosophy, the context in which the word *Dasein* inserts and deploys, is analysed, namely in the context of the question of being in Heidegger's central work *Being and Time*. The paper underlines the importance of the term *Dasein* for the question of being. Hence, it is necessary to clarify some of the assumptions of that question. This only can be accomplished if some fundamental characters of the very being of *Dasein* are highlighted.

Keywords: *Dasein*, question of Being, characters of the *Dasein*, existence, openness

1. Prenotandos

El siguiente escrito tiene principalmente una función pedagógica. Se trata de ofrecer, a veces con ayuda de ciertas imágenes a las que me permito recurrir, una breve introducción al sentido y alcance del término *Dasein* en Heidegger. Por su naturaleza preliminar, entonces, el contenido de estas palabras es incompleto si se lo considera en el horizonte de las numerosas perspectivas, reflexiones y críticas a que puede dar, y da lugar de hecho, el pensamiento heideggeriano. De ello se tiene aquí conciencia. Sólo se aspira a que lo dicho haga justicia, dentro de sus límites, al texto del que ha surgido esta presentación introductoria en torno al vocablo *Dasein*. La ocasión para el surgimiento de esta exposición fue un encuentro organizado por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule¹.

2. Introducción

Dasein es la palabra alemana para decir existir (como verbo) y existencia (como sustantivo). Pero también indica que alguien o algo simplemente está o se encuentra en alguna parte. Cuando alguien llama por teléfono a una casa y pregunta (en alemán) si tal persona está ahí, una de las formas de hacerlo es diciendo: *ist Herr Muñoz da?*, ¿está el Sr. Muñoz? En la filosofía clásica alemana (de Kant a Hegel), la palabra *Dasein* aparece para mencionar la existencia de todas las cosas, incluso la existencia (*Dasein*) de Dios. *Dasein* es, pues, una expresión *común*, tanto en el lenguaje diario como en filosofía. Podemos, por supuesto, volver pensativamente sobre la existencia y preguntar por el estatuto filosófico de la misma. Así, puede pedirse esclarecer—como lo hará Kant en 1763—si acaso la existencia es un *predicado*, vale decir, una nota o propiedad más, junto a otras características y propiedades de las cosas². El problema reaparece en la *Crítica de la razón pura* (1781), pero “existencia” (*Dasein*) será reemplazada por “ser” (*Sein*) y de éste se dirá que no es un predicado *real*³. John Austin escribió alguna vez que la palabra “‘existe’ es [...] extremadamente truculenta [*tricky*]. Esa palabra es un verbo, pero no describe algo

¹ *Palabras Fundamentales de la Filosofía, I Jornada de Estudios Filosóficos*, organizada por los profesores Hernán Guerrero y Rodrigo Núñez, y que tuvo lugar el día 7 de mayo de 2015. Agradezco las preguntas y comentarios de los participantes, que me permitieron volver sobre el escrito e intentar clarificar aún más las ideas allí expuestas.

² Una cuestión de la que Kant se hizo cargo en 1763, en *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, conocido en alemán simplemente como *Beweisgrund*. Se ubica en el vol. II de las obras de Kant editadas por la Academia. Hay traducción castellana: *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, por Edo. García Belsunce. Prometeo Libros, Bs. Aires, 2004.

³ En torno a estos temas, puede verse: NEUMANN, Hardy: “La existencia como predicado del pensamiento”, en: *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Valparaíso. N° 28, 2005. Más extensamente: NEUMANN, Hardy: *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants. Das Sein als Posititon*. Duncker & Humblot: Berlin, 2006.

que hacen las cosas todo el tiempo, como respirar, sólo que más silenciosamente, de una manera metafísica, por así decirlo²⁴. Cualquiera sea el caso, frente a estas y otras formas de abordar la existencia (*Dasein*), Heidegger acuñará la palabra *Dasein* de una manera completamente nueva, tal como en su propio tiempo lo hiciera Platón al elevar a concepto clave para la filosofía la palabra *ιδέα* (*idéa*) o *εἶδος* (*eidos*). Tratemos de explicar introductoria y brevemente cómo tiene lugar dicha acuñación.

3. Ser y Tiempo, la pregunta por el ser y el *Dasein*

Comencemos diciendo que, en Heidegger, *Dasein*⁵ es el término para nombrar al hombre, aunque esto ni es del todo exacto ni cubre todo el alcance de la palabra, pero dejemos que sirva de primera orientación. Sí es claro que no se puede hablar de *Dasein* sin aludir a la obra en que esta palabra juega un rol eminente. Se trata de *Ser y Tiempo*⁶, publicado en 1927. Este texto mantiene una intuición fundamental del joven Heidegger. Según ella, es preciso romper con el predominio de lo teórico, para reconquistar o quizás sólo entonces llegar a conquistar el ámbito de lo preteórico y ateórico⁷. Esto se hace por la vía de una disciplina que aborde los fenómenos mismos, acompañándolos interpretativamente, de modo ateórico o prerreflexivo, en una hermenéutica fenomenológica. Como tal, dicha fenomenología hermenéutica –que es así el genuino modo de filosofar– se impone a sí misma la tarea de no inventar o recoger acriticamente⁸ las ideas de la tradición filosófica.

⁴ AUSTIN, John L. *Sense and Sensibilia*, University Press: Oxford, 1962. Reprint 1976, p. 68, nota.

⁵ Aunque es palabra extranjera, dado el frecuente uso que haré de ella, ya no la escribiré a partir de ahora con cursiva.

⁶ Sabemos que la figura del *Dasein* aparece pre-esbozada o de trasfondo en las lecciones de 1919 y 1920. El informe Natorp de 1922 y las lecciones de 1923 abordarán con mayor detalle el *Dasein* en sus rasgos fundamentales (cf. tb. J. Adrián Escudero, en HEIDEGGER, Martin: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder: Barcelona, 2005, p. 144, nota 4).

⁷ En esa línea puede leerse en el tomo 56/57 de la GA: *diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in der Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist*. Es decir, “se ha de romper con este predominio de lo teórico, por cierto no de modo que se proclame un primado de lo práctico y no para introducir alguna otra cosa, que muestre los problemas desde un nuevo lado, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal se remonta [o remite atrás] a lo pre-teórico” (GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*. V. Klostermann, F. a. M., 1999², p. 59. Trad. cast. J. Adrián Escudero, pp. 70-71).

⁸ En un sentido distinto al kantiano (aunque recordándolo e inspirándose en él), esto es, teniendo en cuenta la diferencia fundamental (en griego, κρίνειν), vale decir, ontológica, entre ente y ser, Heidegger dirá –también en 1927– que “la ontología, o la filosofía en general, es, a diferencia de las ciencias de entes, la ciencia crítica”, e identificará esa peculiar ciencia con lo que llama también, en una expresión cercana a Hegel, “la ciencia del mundo invertido [*die Wissenschaft von der verkehrten Welt*]. Luego dirá que la ciencia del ser puede ser llamada también, “en tanto que ciencia crítica, la *ciencia trascendental* [*die transzendente Wissenschaft*], sin que ello implique asumir “sin más el concepto de lo trascendental en Kant, pero sí su sentido originario y su tendencia propia, oculta acaso también para Kant. Superamos al ente, para llegar hasta el ser. En esta superación del ente para llegar al ser, no ascendemos de nuevo

Ser y Tiempo tiene como objetivo el replanteamiento de la pregunta por el ser, no solo porque ésta (según Heidegger) haya caído en el olvido⁹. Si se quiere que la pregunta por el ser sea planteada a fondo, no debemos irrumpir en la escena filosófica y preguntar simplemente “qué es ser” (τί τὸ ὄν / tí tò ón), sino que la pregunta misma debe ser *preparada*. Preparar la pregunta es, por así decirlo, una tarea de laboratorio filosófico, que consiste en disponer todo lo requerido para que la pregunta surja y se mantenga genuina y efectivamente como pregunta, a la altura de lo que se pregunta (el ser), haciéndole justicia¹⁰. La pregunta por el ser es complicada no sólo porque quizás sea la más difícil de las preguntas de la filosofía, sino al revés, por ser complicada es una pregunta difícil. Su complicación radica –como lo sugiere la etimología– en la acumulación de pliegues que (no) exhibe, los que, por tanto, deben ser des-plegados para que la pregunta no se guarde nada como pregunta, abriendo así, en propiedad, las posibilidades interrogativas que han de brotar de ella. De la complicación hay que pasar a la simplificación. Pero la simplificación no quiere decir, como Heidegger tiene buen cuidado en observar, que la pregunta se formule “como un ‘simple preguntar’ [Nur-so-hinfragen]”. Al contrario, ha de hacerse “como un cuestionamiento explícito” [als explizite Fragestellung]. Pues bien, volver explícita la pregunta interrogadora no es otra cosa que des-plegar la pregunta, lo que en un paso metodológico más avanzado implica (otro pliegue) ponerse a trabajar en ella, vale decir, *elaborar* (*ausarbeiten*) la pregunta¹¹. La elaboración es un labrado, afinación y puesta a punto de la pregunta misma. Sólo así la conquistamos como genuino dispositivo filosófico, es decir, si, como se ha anticipado, ella queda bien dis-puesta. Pero, al mismo tiempo, el perfil que ella adquiere surge en un vínculo

hasta un ente que yazca, por así decir, detrás de los entes conocidos, como en una suerte de trasmundo [*Hinterwelt*]. La ciencia trascendental del ser no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos, sino que el concepto científico de la metafísica es idéntico con el concepto de la filosofía en general: ciencia crítica, trascendental del ser, esto es, ontología [*kritisch transzendente Wissenschaft vom Sein, d. h. Ontologie*]. Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede aclararse y puede ejecutarse inequívocamente para la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha traído a luz explícitamente, e. d., sólo si se ha mostrado cómo la temporeidad posibilita la distinción entre ente y ser. Sólo sobre la base de esta consideración puede recibir la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real su sentido originario y una fundamentación suficiente“. (HEIDEGGER, Martin. GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung, SS 1927, V. Klostermann, F. a. M., 1997³, p. 23).

⁹ Cf. *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1997, p. 25. En adelante: ST.

¹⁰ No sigo aquí, para no volver más pesado el texto, la distinción hecha por Heidegger en ST, y que se convierte también en una distinción terminológica, entre *das Gefragte*, *das Befragte* y *das Erfragte*. Respectivamente: lo puesto en cuestión, lo interrogado y lo preguntado. Para Heidegger, quien aprovecha las derivaciones alemanas del verbo *fragen* (preguntar) en cada una de las especificaciones de la pregunta, lo puesto en cuestión es el ser; lo preguntado es el sentido del ser. Finalmente, lo interrogado, el ente que formula la pregunta por el ser, porque le asiste una capacidad ontológica para ello, es el Dasein mismo.

¹¹ Cf. ST, 1997, p. 23. Allí se dice expresamente que “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’ es el propósito” de *Ser y Tiempo*.

indisoluble no sólo con la explicitación que se precisa, sino, a la vez, con la necesidad de *repetir* la pregunta por el ser. En efecto, “repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta”¹².

Repetir se dice, en alemán, *wiederholen*. Este verbo significa literalmente traer nuevamente (*wieder*) algo de vuelta (*holen*). Aquí, este aspecto del repetir como *wiederholen* tiene mucho sentido. *Wiederholung* (repetición) es, podríamos decir también, la re-tracción de algo, no en el sentido del retraimiento (restarse de participar en algo, que sería justo lo contrario del *Wiederholen* en cuanto poner de nuevo algo ante nosotros), sino en el sentido de traer hacia el ámbito propio lo que está en otra parte, en este caso, aquello que, de algún modo, se afina en el pasado de la tradición. En el *Kant-Buch*, el libro sobre Kant, Heidegger ha explicado en qué consiste repetir un problema. Repetir no es mero reiterar. En efecto, “por repetición de un problema fundamental entendemos el acto de apertura [*Erschließung*] de sus posibilidades originarias, ocultas hasta el presente, y por cuya elaboración el problema es transformado y sólo así entonces conservado en su contenido problemático. Conservar un problema quiere decir, empero, mantenerlo libre y vivo en aquellas fuerzas internas que como problema lo posibilitan en el fondo de su ser”¹³.

Ahora bien, como no se trata de construir o inventar nada, lo primero que debe hacerse en la elaboración repetitiva (en el sentido acabado de explicar) de la pregunta por el ser, es *identificar* entre los entes a aquel ente que hace preguntas. Ese ente somos nosotros mismos. Esta obviedad es decisiva para los fines de ST, pero el propio preguntar es una actividad no sin supuestos: cuando uno pone algo en la mira interrogadora procura comprender eso a lo que apunta, para intentar luego volcarlo en conceptos. Vale decir, elegimos ese algo e intentamos acceder conceptualmente a él. Todos esos actos son justo “comportamientos constitutivos del preguntar en cuanto modos de ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos”¹⁴. Como las conductas implicadas en el preguntar son comportamientos y, más importante aún, *modos de ser* del que pregunta, “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva *transparente* en su ser”¹⁵. Observemos lo que ha ocurrido aquí: se nos está diciendo que para formular científicamente la pregunta por el ser debe uno primero volver atrás, hasta aquel que formula la pregunta, y preguntar primero por este mismo en cuanto ente interrogador. El primer avance depende de un retroceso.

¹² ST, 1997, p. 28.

¹³ HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998⁶, p. 204. Hay una antigua traducción castellana hecha por Gred Ibscher Roth y revisada por Elsa Cecilia Frost: *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica: México, 1951, 1954, p. 173.

¹⁴ ST, 1997, p. 30.

¹⁵ ST, 1997, p. 30. El subrayado es mío.

Preguntar por el ser es preguntar también, y ello, cooriginariamente, por nosotros mismos. La pregunta hermenéutico fenomenológica, que metódicamente acompaña el pensar de Heidegger, es una suerte de mira telescópica científica que para dar en el blanco (el ser) debe primero calibrarse haciendo que el ser del que pregunta se torne transparente en él mismo.

Pero cabe preguntar, a su turno, *qué* preguntamos acerca de nosotros mismos cuando preguntamos por el ser. Heidegger explicita una tesis de la que aquí sólo podemos hacernos cargo a modo de mero esbozo. Esa tesis es que “el planteamiento de esta pregunta [la pregunta por el ser], como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta –por el ser”¹⁶. Vale decir, si al preguntar por el ser se exige preguntar por nosotros mismos, eso se hace no como una pregunta que nada tuviese que ver con la pregunta inicial. La búsqueda fenomenológica hace aquí observar que lo que es objeto de pregunta vuelve sobre el que interroga, repercutiendo *determinativamente* en él. Lo puesto en cuestión –el ser mismo– le devuelve la pregunta al que pregunta por él, mostrándole que su propio preguntar está completamente traspasado por aquello preguntado.

Heidegger puede así poner en conexión, sin demora, el fenómeno del preguntar con nosotros mismos, en cuanto el mero hecho de estar siendo ya nos determina en lo que somos, pues “a este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”¹⁷. Este descubrimiento filosófico pone a la hermenéutica fenomenológica ante el desafío de que “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser”¹⁸. Queda entonces claro que antes de preguntar por el ser es necesario preguntar por el que hace la pregunta por él; ésta revierte sobre el que pregunta, pero no de cualquier manera o indeterminadamente. Más bien, el blanco de esa pregunta revertida es el *ser* del que pregunta por el ser. Ese es el *qué* de la pregunta por nosotros mismos cuando preguntamos por el ser.

Tan esencial es el efecto que en este contexto problemático se ha producido, que el hecho de quedar afectado el interrogador por aquello que se pregunta, pertenece nada menos que “al sentido más propio de la pregunta por el ser”¹⁹. El ser mismo –aquello por lo que el *Dasein* pregunta– ha trascendido al *Dasein* y lo ha anticipado. Lejos de incurrir en un *circulus in probando*, en el vicio lógico del círculo en la prueba, hay allí, en difícil frase de Heidegger, “una singular ‘referencia retrospectiva

¹⁶ ST, 1997, p. 30

¹⁷ ST, 1997, p. 30.

¹⁸ ST, 1997, p. 30.

¹⁹ ST, 1997, p. 31.

o anticipativa' de aquello que está puesto en cuestión –el ser– al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente”²⁰, *eine merkwürdige ‘Rück– oder Vorbezogenheit’ des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden*²¹. Tratemos de descomponer algunas de las partes de estas difíciles conexiones. Se habla allí de una *referencia*, vale decir, de un acto de remisión o reenvío. Esta referencia va desde el ser (lo preguntado) hasta el acto de preguntar, o sea, llega hasta el Dasein, pues es él el que pregunta. Pues bien, ¿qué es esta referencia, calificada de peculiarísima retroreferencia (*Rückbezogenheit*) o referencia previa (*Vorbezogenheit*)? Las dos expresiones, aparentemente distintas, son en verdad dos versiones de un mismo fenómeno. El ser “mira” hacia atrás, hacia el Dasein que pregunta (mira hacia atrás porque lo anticipó): estamos en este caso, como traduce Rivera, ante una referencia retro-spectiva. Pero en esa misma medida hay una referencia previa o pre-referencia que, como tal, siempre ha quedado en manos del ser y que repercute retrospectiva o retroreferencialmente (retroferir es literalmente llevar hacia atrás) en el preguntar, como modo de ser del ente interrogador: el Dasein. Visto desde el Dasein, pero posibilitado por el ser mismo, hay un anticipar lo que el propio ser debe decir de sí mismo. Incluso podríamos creer que el Dasein ha anticipado al ser mismo, pero, en verdad, dicha anticipación sólo es posible porque el propio ser ha adelantado al Dasein actuando en retroreferencia. El propio ser hace posible que se lo anticipe. El ser se anticipa a la propia posibilidad de que el Dasein lo anticipe.

De acuerdo con la idea de que “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente en su ser”²², cabe también preguntar cuándo algo es transparente, o sea, qué es volver transparente algo. Pues bien, aclarado eso podremos saber más de cerca qué implica que quien pregunta no quede recluso en un trasfondo oscuro, sino que se haga diáfano, en y por sí mismo, en su ser. Transparente –en alemán *durchsichtig*– significa que uno logra ver algo a través de un determinado medio, es decir, atravesando lo inmediatamente compareciente hasta lo que aquello más o menos transparente deja ver. *Durch-sehen* es “ver a través de”. *Durchsichtig* es la calidad de algo que deja ver a su través. Cuando la transparencia es total uno solo ve lo transparentado, al punto de pasar por alto la transparencia misma. Lo transparente es verdaderamente transparente cuando su calidad de tal no se hace presente. Es lo que nos pasa cuando chocamos con un vidrio que por ser tan transparente no lo vemos a él, sino solo lo que él deja ver. En la transparencia atravesamos el vidrio con nuestra vista. Gracias a la virtud transparente de ese medio no nos detenemos en él sino en la cosa que él permite ver mediante él. Heidegger quiere hacer que la pregunta por el ser se vuelva a tal punto transparente, que quedemos instalados en lo que de verdad importa ver: el ser mismo. En cierta

²⁰ ST, 1997, p. 31.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Tübingen, 1986, p. 8. En adelante: SZ.

²² ST, 1997, p. 30.

medida, una pregunta hecha transparente está llamada a desaparecer como pregunta transparente para que tome su lugar fenoménicamente, o sea, “mostrativamente” nada más que aquello a lo que la pregunta tiende y atiende.

En definitiva, para que la pregunta por el ser quede bien dispuesta como pregunta, debemos volver transparente en su ser al Dasein mismo. Con ello se saca a luz el ser del Dasein, pero al mismo tiempo, haciendo eso, se está ya ante un modo en que el ser como tal queda divisado en sí mismo²³. Volver transparente al Dasein no es sino sacar a luz todo aquello que *caracteriza* al Dasein. El verbo caracterizar debe entenderse aquí en su sentido más fuerte, a saber, el original. Caracterizar es sacar a luz el carácter propio de algo, esto es, su sello, su impronta. Caracterizar es descubrir eso que sella al Dasein, su cuño primario. Por eso, no se trata de caracteres en el sentido de meras propiedades, sino de sus caracteres ontológicos, pues, como veremos, es ya como ente que él se destaca en sí mismo y respecto de cualquier otro ente. ¿Cómo volvemos transparente ontológicamente, es decir, en su ser, al Dasein? En verdad, esa es la tarea fundamental de ST. Aquí enunciaremos sólo algunos rasgos esenciales que anticipan el despliegue que en la obra se efectúa. Para ello me voy a servir especialmente de lo dicho en el párrafo 2 del parágrafo 4 de ST. Pero consignemos que no sólo no podríamos abordar lo que viene a continuación sin haber pasado por las aproximaciones efectuadas, sino que también lo brevísimamente expuesto forma parte ya de los caracteres del Dasein por explicitar.

4. *Dasein*: ente ontológico

En el § 4, párrafo 2, de ST, se ofrece una primera determinación, que, aunque *negativa*, constituye ya una importante característica del Dasein como tal. Allí se dice: “*Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt*”²⁴. Literalmente: “El Dasein es un ente que no sólo comparece entre otros entes”²⁵. Asistimos a otra obviedad decisiva, pues constatamos, así, la condición fundamental exigida por la pregunta por el ser. Si preguntamos por el ser debemos preguntárselo sólo a aquel ente que es *capax entis*, que está en condiciones de preguntar por el ser, pero para ello se precisa determinar, como se ha indicado, el ser del ente que pregunta. El Dasein es ente, pero siendo el ente que es, aunque comparece también, como cualquier otro ente, junto a los demás entes, *no* se hace presente entre ellos *al modo* en que lo hacen los demás entes. La comparecencia o hacerse presente del Dasein es peculiarísima²⁶. Rivera unificó con precisión estas ideas al traducir ahí el

²³ De allí que ST, mostrando al Dasein muestra *eo ipso* aquello que habita en él: el ser mismo con el que el Dasein se relaciona fundamentalmente.

²⁴ SZ, 1986, p. 12.

²⁵ ST, 1997, p. 35.

²⁶ Peculiar se relaciona con el sustantivo peculio. El peculio es el patrimonio. Los romanos distinguían, en general, entre peculio adventicio y profecticio. En alemán, se diría que se trata del *Vermögen* de

texto diciendo: “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes”²⁷. Aunque pareciera que el Dasein fuese uno más entre los entes (por ser ente), no hay tal. Hay algo en él que lo distingue de todo otro ente. Pero eso que lo distingue de los demás entes no es algo fuera de su ser ente, sino que en el modo mismo en que él es ente, se incoa y despliega ese su destacamiento distanciante respecto de los demás entes. Como este destacamiento que lo distancia acontece en cuanto ente y no en cuanto ente racional, sujeto, conciencia, espíritu, o lo que sea, no puede sino tratarse aquí de un destacamiento *óntico*. Estamos, pues, ante la *ontische Auszeichnung des Daseins*, como se dirá un poco más abajo en el texto²⁸.

Pues bien, ¿cuál es esa *eminencia óntica* del Dasein? “Lo que lo caracteriza ónticamente –precisa Heidegger, sin rodeos– es que a este ente le va en su ser este mismo ser”²⁹. “*Es ist vielmehr dadurch ontisch auszeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*”³⁰. Observemos antes que nada que cualquiera sea el significado de este “irle al Dasein su ser”, se trata de algo que acontece en su ser mismo. Se está ante una condición ontológica que hará de él, por tanto, un “ente ontológico”³¹. Ningún ente tiene esa peculiaridad óntica que el Dasein tiene, pues sólo a él *le va su ser* y ello *en su ser*. No se trata de que yo sea y de que, además, por algún otro motivo, me vaya mi propio ser, sino que es en virtud de la condición ontológica que *como ente* me asiste, que me va este mismo ser. Este “irme mi ser” o “irle al Dasein su ser” alude claramente a una condición plenamente ejecutiva. Debemos escuchar ese “irle al Dasein su ser” tal como cuando decimos que “en esto se me va la vida”. Irle a uno en algo la vida significa –todos lo sabemos– que lo que se juega es tan decisivo, que allí queda expuesta o está en riesgo la posibilidad misma de algo, y en su extremo, justo, la propia vida. Sólo que aquí no se trata necesariamente de un estar expuesto a morir. Se trata, dicho aún de otro

alguien. Esta palabra, a su vez, significa también capacidad. Kant, p. ej., habla de *Vernunftvermögen*, tanto en el sentido de capacidad como en el de patrimonio de la razón (cf. *Prolegomena*, Ak. IV, 261). Si ésta puede algo, lo puede por lo que está en su haber, en su patrimonio o peculio no adventicio. Se está ante un tema caro a la filosofía desde la antigüedad. Lo confirma el hecho de que un haber o patrimonio lo tiene alguien que goza de *οὐσία* (*ousía*), término cuyo significado primero es el de riqueza. X. Zubiri ha escrito a este respecto que para los griegos “algo es real, en cuanto posee, en una u otra medida, un puesto entre las cosas que existen en el cosmos. Tener realidad significa formar parte del cosmos, existir. Y algo tiene puesto en él, cuando es ‘alguien’; y se es alguien *cuando se tiene ‘algo’* con que puede bastarse a sí mismo, no vivir a expensas de los demás, cuando se tiene en sí los principios y recursos para estar entre los demás y actuar como tal. Es lo que los griegos llamaron *ousía* (y que el latín petrificó traduciéndolo técnicamente por *substantia*), y que, en rigor, significa más bien ‘entidad’ [...]”. (ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1981⁸, p. 90. El subrayado es mío).

²⁷ ST, 1997, p. 35.

²⁸ Cf. ST, 1997, p. 35.

²⁹ ST, 1997, p. 35.

³⁰ SZ, 1986, p. 12.

³¹ ST, 1997, p. 35.

modo, de una tarea en la que eso que tengo que ejecutar es *mi propio ser*, ejecución que, además, no puede ser llevada adelante sino por mi mismo, pero no como yo o como un yo. ¿Por qué? Porque éste –tomado filosóficamente– se distancia de aquello en que está, o, mejor, sólo puede estar en lo que está distanciándose de ello. El yo no es un polo de absorción en aquello en que debería estar, sino de sustracción *de* aquello en que debería estar. Y esto se debe precisamente a que el yo jamás podría abandonar su propiedad polar, condición máxima de la subjetividad moderna.

¿En qué consiste este “irle al Dasein su ser” o qué significa que a él le vaya su ser? Lo primero para ver esto es constatar que el Dasein *se relaciona* con su ser. Usualmente las relaciones son entre entes o entre aspectos de un ente o de entes. Aquí no hay en principio nada de eso. Se trata de una peculiarísima relación. La relación que el Dasein mantiene con su ser es ella misma una relación *de ser*, que, por si fuera poco, tiene lugar *en el propio ser* del Dasein. Heidegger lo resume así: “*Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat*”³². “La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”³³. Como se nos ha dicho que el Dasein tiene una relación con su ser, podría pensarse que se trata de un tenerse presente a sí mismo, como ocurre en una cierta autoposición en la conciencia. Pero la relación del Dasein con su ser es relación de ser y, por tanto, ontológica. Esta relación es un *com-portamiento*. El Dasein se porta a sí mismo y, así, se comporta respecto de su ser importándole este mismo. ¿Y cómo no habría de importarle si su propio comportamiento implica que él porta su ser como lo más propio suyo? Su comportamiento comporta necesariamente un importarle su ser. De ahí que este *Verhältnis* (relación) que el Dasein guarda con su ser es un *Verhalten* (comportamiento) en que queda ontológicamente fundado cualquier modo en que fácticamente al Dasein le importa su ser. Su ser le va de tal forma al Dasein que aquél no solo no le es (ni puede serle) indiferente, sino que es él, ante todo, quien funda la posibilidad de la indiferencia o diferencia. Aunque para efectos de clarificación se diga en ST que al ente que no es Dasein su ser le es indiferente, “más exactamente –se precisará– él [el ente que no es Dasein] ‘es’ de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente”³⁴. No tiene sentido decir que a la piedra le es indiferente su ser, ya que para que le pudiese ser indiferente debería estar fundada primero en ella la posibilidad de la diferencia. Como la piedra no porta de ningún modo su ser (aquí no estamos en Leibniz), ese ser no es que no le importe, es que no podría llegar a importarle nunca.

No es un azar el que al hablar de relación y de comportamiento –como se ha insinuado antes con los paréntesis– se esté ante una misma idea, pues, en alemán,

³² SZ, 1986, p. 12.

³³ ST, 1997, p. 35.

³⁴ ST, 1997, 68.

“relación” se dice *Verhältnis*, y comportamiento se dice *Verhalten*. Hay en el Dasein, si se me permite la invención, *ein verhältnismässiges Verhalten*, un “comportamiento relacional”. Al hablar así, la palabra comportamiento (*Verhalten*) no hace más que desplegar el sentido implicado en la palabra relación (*Verhältnis*). Es un pleonasma ontológico.

5. El *Dasein* y la relación de comportamiento comprensor: la aperturidad

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de este comportamiento relacional? No otra cosa sino la *comprensión*. En efecto, “la comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein”³⁵, lo que quiere decir que la relación es relación de comprensión, pero como ésta se asienta en el ser del Dasein, la comprensión que tiene el Dasein respecto de sí mismo es comprensión ontológica. La comprensión de que aquí se trata no es comprensión intelectual, aunque no la excluye. Se trata de un comprender ejecutivo en que lo ejecutado mismo es la comprensión. Es el comprender en cuya virtud comprendemos, p. ej., que las palabras se leen, que el lenguaje es para comunicarse, etc. Claro que es así, diríamos. Precisamente de eso se trata, pues dicha comprensión es obviamente prerreflexiva o preteorética. Ninguno de nosotros ha puesto en duda que para que esta exposición sea posible debemos contar con el lenguaje, al punto que ni siquiera eso surge como preocupación y menos como ocupación. Pero no se trata de un mero supuesto que hubiésemos descubierto. Eso lo comprendemos ejecutivamente en el momento mismo –*statim*, dirían los medievales– de poner en obra el lenguaje. Como esto es evidente, patente, no es extraño que esa comprensión ejecutiva, o sea, que se da con el comportamiento mismo que el Dasein tiene con su ser, Heidegger la explique en términos de apertura o mejor de *aperturidad* (*Erschlossenheit*). La aperturidad pone de manifiesto lo que ya indica el prefijo *-Da* en la palabra *Da-sein*. Si *Da* significa, sin más, ahí, el ahí significa, ahora, abierto. *Ich bin da*, (Da-sein) significa yo soy, estoy ahí; ahí, e.d., yo soy o existo en lo abierto. ¿En lo abierto de qué? En lo abierto del ser, vale decir, en la comprensión del ser, en la comprensión que *ejecutivamente* tengo del ser y con ello de mi propio ser, de los entes y del mundo. Volviéndome transparente a mi mismo se hace transparente que en mi hay comprensión del ser y por eso, de mi propio ser. Tan fuerte es esto que Heidegger no duda en rubricarlo, al subrayar que “la comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein”³⁶. Tengamos cuidado en lo siguiente: Estar-abierto no nombra aquí un acontecimiento contingente en el Dasein, sino que nombra una *condición estructural*, ese modo de ser en que no puedo existir sino de manera abierta. La traducción de *Erschlossenheit* por aperturidad nombra, como sustantivo abstracto, ese modo (constitucional) de ser recién explicado. En la medida en que al Dasein le está abierto su propio ser, se comprende en su ser de tal manera que éste le está abierto como relación de ser.

³⁵ ST, 1997, p. 68.

³⁶ ST, 1997, p. 35.

Ahora bien, como la comprensión de mí mismo en mi ser, es un comprenderme en mi ser como una *tarea* de mi propio ser que debo llevar a cabo, y que llevo a cabo, de hecho, aunque no quiera; ocurre que mi ser, el ser del Dasein, es necesariamente una vital ejecutividad vinculante. De ahí que Heidegger añada que “la ‘esencia’ de este ente [del Dasein] consiste en su tener-que-ser” [zu-sein]³⁷. A estas alturas es claro que Dasein no mienta sólo el ente-hombre, sino algo mucho más radical, pero no otro ente. Dasein, se dijo al comienzo, significa, en general, existencia, en cualquiera de sus tipos, pero Heidegger se apropiará del término para pasar a designar sólo el existir humano. En efecto, “el ser mismo –dirá Heidegger de inmediato– con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera determinada, lo llamamos *existencia*” [Existenz]³⁸. Esta idea adelanta otra gravitante, según la cual “la ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia”³⁹. *Das Wesen des Dasein liegt in seiner Existenz*⁴⁰. Esta existencia no es el contenido de una supuesta esencia Dasein, sino que alude a ese radical estar puesto en juego el propio ser, como ya hemos visto. El existir sólo puede llevarse a cabo teniendo que ser. Este tener que ser muestra que el existir, como propiedad fundamental del Dasein, implica la obligación fáctica de asumir *velis nolis* la existencia.

De acuerdo con lo que hemos explicado pareciera que se está ante una tautología: la esencia de la existencia [Dasein] estriba en la existencia [Existenz]. Tanto Dasein como Existenz significan usualmente existencia, lo que es evidente en el caso de la segunda palabra. Pero se trata ahora de otra cosa: existencia [Existenz] no es mera existencia, no es mero existir, ni menos nombra el hecho bruto de estar siendo o, como dijo la tradición, ser independientemente del claustro causal que nos pone en el estar-siendo (*sistere extra causas*). Eso no viene aquí al caso. La cuestión radica en que Existenz, existencia, es el ser mismo del Dasein, esto es, *su modo de ser*, el modo de estar siendo su ser que implica en el encargo de su ser, tener que hacerse cargo de él, y a cuya unidad, entonces, nada tiene de extraño que Heidegger le haya puesto el nombre de cuidado (*Sorge*), como ser del Dasein⁴¹.

³⁷ ST, 1997, p. 67

³⁸ ST, 1997, p. 35.

³⁹ ST, 1997, p. 67.

⁴⁰ ZS, 1986, p. 42.

⁴¹ Cf. ST. 1997, § 41.