

SER Y TIEMPO

Martin Heidegger

(1927)

Traducción, prólogo y notas de
Jorge Eduardo Rivera

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS.

A
EDMUND HUSSERL
*En señal de veneración
y amistad*

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

ÍNDICE

<i>Prólogo del Traductor</i>	7
<i>Nota preliminar a la séptima edición (1953)</i>	11
SER Y TIEMPO.....	12
INTRODUCCIÓN.....	13
EXPOSICIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER.....	13
CAPÍTULO PRIMERO: Necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser.....	13
§ 1. Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser.....	13
§ 2. La estructura formal de la pregunta por el ser.....	15
§ 3. La primacía ontológica de la pregunta por el ser.....	19
§ 4. La primacía óptica de la pregunta por el ser.....	22
CAPÍTULO SEGUNDO: La doble tarea de la elaboración de la pregunta por el ser. El método de la investigación y su plan.....	26
§ 5. La analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general.....	26
§ 6. La tarea de una destrucción de la historia de la ontología.....	30
§ 7. El método fenomenológico de la investigación.....	37
A. <i>El concepto de fenómeno</i>	38
B. <i>El concepto de logos</i>	41
C. <i>El concepto preliminar de la fenomenología</i>	43
§ 8. El plan del tratado.....	48
PRIMERA PARTE: LA INTERPRETACIÓN DEL DASEIN POR LA TEMPORALIDAD Y LA EXPLICACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL DE LA PREGUNTA POR EL SER.....	50
PRIMERA SECCIÓN: ETAPA PREPARATORIA DEL ANÁLISIS FUNDAMENTAL DEL DASEIN.....	50
CAPÍTULO PRIMERO: La exposición de la tarea de análisis preparatorio del Dasein.....	51
§ 9. El tema de la analítica del Dasein.....	51
§ 10. Delimitación de la analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología.....	54
§ 11. La analítica existencial y la interpretación del Dasein primitivo. Dificultades para lograr un “concepto natural del mundo”.....	59
CAPÍTULO SEGUNDO: El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein.....	62
§ 12. Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal.....	62
§ 13. Ejemplificación del estar-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo.....	68
CAPÍTULO TERCERO: La mundaneidad del mundo.....	72
§ 14. La idea de la mundaneidad del mundo en general.....	72
A. <i>Análisis de la circunmundaneidad y de la mundaneidad en general</i>	75
§ 15. El ser del ente que comparece en el mundo circundante.....	75
§ 16. La mundicidad del mundo circundante que se acusa en el ente intramundano.....	80

§ 17. Remisión y signo.....	84
§ 18. Condición respectiva y significatividad; la mundaneidad del mundo	90
B. <i>Confrontación del análisis de la mundaneidad con la interpretación del mundo en Descartes</i>	96
§ 19. La determinación del “mundo” como <i>res extensa</i>	97
§ 20. Los fundamentos de la determinación ontológica del “mundo”	99
§ 21. Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del “mundo”	101
C. <i>Lo circundante del mundo circundante y la espacialidad del Dasein</i>	107
§ 22. La espacialidad de lo a la mano dentro del mundo	108
§ 23. La espacialidad del estar-en-el-mundo.....	110
§ 24. La espacialidad del Dasein y el espacio.....	115
CAPÍTULO CUARTO: El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El “uno”	119
§ 25. El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del Dasein.....	119
§ 26. La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano	122
§ 27. El ser-sí-mismo cotidiano y el uno	130
CAPÍTULO QUINTO: El estar-en como tal	135
§ 28. La tarea de un análisis temático del estar-en	135
A. <i>La constitución existencial del Ahí</i>	138
§ 29. El Da-sein como disposición afectiva.....	138
§ 30. El miedo como modo de la disposición afectiva	143
§ 31. El Da-sein en cuanto comprender	146
§ 32. Comprender e interpretación.....	151
§ 33. El enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación.....	156
§ 34. Da-sein y discurso. El lenguaje	163
B. <i>El ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein</i>	169
§ 35. La habladuría	169
§ 36. La curiosidad.....	172
§ 37. La ambigüedad	175
§ 38. La caída y la condición de arrojado.....	177
CAPÍTULO SEXTO: El cuidado como ser del Dasein.....	182
§ 39. La pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del Dasein	182
§ 40. La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein	185
§ 41. El ser del Dasein como cuidado.....	192
§ 42. Confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein	197
§ 43. Dasein, mundaneidad y realidad	200
a) <i>Realidad como problema del ser del “mundo exterior” y de su demostrabilidad</i>	201
b) <i>Realidad como problema ontológico</i>	208
c) <i>Realidad y cuidado</i>	210
§ 44. Dasein, aperturidad y verdad	212
a) <i>El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos</i>	213
b) <i>El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de verdad</i> . 217	
c) <i>El modo de ser de la verdad y la presuposición de la verdad</i>	224
SEGUNDA SECCIÓN: DASEIN Y TEMPOREIDAD.....	229
§ 45. El resultado de la etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y la tarea de una interpretación existencial originaria de este ente	229
CAPÍTULO PRIMERO: La posibilidad del estar-entero del Dasein y el estar vuelto hacia la muerte	234

§ 46. La aparente imposibilidad de una aprehensión y determinación ontológica del estar-entero del Dasein	234
§ 47. La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y de aprehender al Dasein entero	235
§ 48. Resto pendiente, el fin y la integridad	239
§ 49. Delimitación del análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno	243
§ 50. Bosquejo de la estructura ontológico-existencial de la muerte.....	246
§ 51. El estar vuelto hacia la muerte y la cotidianidad del Dasein.....	249
§ 52. El cotidiano estar vuelto hacia el fin y el concepto existencial plenario de la muerte ..	251
§ 53. Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte	256
CAPÍTULO SEGUNDO: La atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio y la resolución.....	263
§ 54. El problema de la atestiguación de una posibilidad existencial propia	263
§ 55. Los fundamentos ontológico-existenciales de la conciencia	265
§ 56. El carácter vocativo de la conciencia	268
§ 57. La conciencia como llamada del cuidado.....	269
§ 58. Comprensión de la llamada y culpa	274
§ 59. La interpretación existencial de la conciencia y la interpretación vulgar de la conciencia	283
§ 60. La estructura existencial del poder-ser propio atestiguado en la conciencia	288
CAPÍTULO TERCERO: El poder-estar-entero propio y la temporeidad como sentido ontológico del cuidado.....	295
§ 61. Bosquejo del paso metodológico desde la delimitación del estar-entero propio hacia la puesta al descubierto fenoménica de la temporeidad	295
§ 62. El modo existencial propio del poder-estar-entero del Dasein como resolución precursora	298
§ 63. La situación hermenéutica alcanzada para una interpretación del sentido de ser del cuidado, y el carácter metodológico de la analítica existencial en general.....	303
§ 64. Cuidado y mismidad.....	308
§ 65. La temporeidad como sentido ontológico del cuidado	314
§ 66. La temporeidad del Dasein y las consiguientes tareas de una repetición originaria del análisis existencial	321
CAPÍTULO CUARTO: Temporeidad y cotidianidad	324
§ 67. El contenido fundamental de la constitución existencial del Dasein y el bosquejo de su interpretación tempórea	324
§ 68. La temporeidad de la aperturidad en general	325
a) <i>La temporeidad del comprender</i>	326
b) <i>La temporeidad de la disposición afectiva</i>	329
c) <i>La temporeidad de la caída</i>	335
d) <i>La temporeidad del discurso</i>	338
§ 69. La temporeidad del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo	339
a) <i>La temporeidad del ocuparse circunspectivo</i>	341
b) <i>El sentido tempóreo de la modificación por la que el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico de lo que está-ahí dentro del mundo</i>	345
c) <i>El problema tempóreo de la trascendencia del mundo</i>	352
§ 70. La temporeidad de la espacialidad que es propia del Dasein	354
§ 71. El sentido tempóreo de la cotidianidad del Dasein	357

CAPÍTULO QUINTO: Temporeidad e historicidad	360
§ 72. Exposición ontológico-existencial del problema de la historia	360
§ 73. La comprensión vulgar de la historia y el acontecer del Dasein.....	365
§ 74. La constitución fundamental de la historicidad	369
§ 75. La historicidad del Dasein y la historia del mundo	373
§ 76. El origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein.....	377
§ 77. Conexión de la precedente exposición del problema de la historicidad con las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del Conde Yorck.....	382
CAPÍTULO SEXTO: Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo	389
§ 78. Lo incompleto del precedente análisis tempóreo del Dasein	389
§ 79. La temporeidad del Dasein y el ocuparse del tiempo	391
§ 80. El tiempo de que nos ocupamos y la intratemporeidad.....	395
§ 81. La intratemporeidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo.....	404
§ 82. Confrontación de la conexión ontológico-existencial de la temporeidad, del Dasein y del tiempo del mundo con la concepción de la relación entre tiempo y espíritu en Hegel	411
a) <i>El concepto del tiempo en Hegel</i>	411
b) <i>La interpretación hegeliana de la conexión entre tiempo y espíritu</i>	416
§ 83. La analítica tempóreo-existencial del Dasein y la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general	418
NOTAS DEL TRADUCTOR.....	421

coestar “cuenta” con los otros, sin “contar en serio con” ellos y sin que tampoco quiera “tener que ver” con ellos.

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

(126)

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

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

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

Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” — así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente “*existen*” [“*da sind*”] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “*se*” o el “*uno*” [*das Man*]^{cxiv}.

Más arriba se hizo ver que en el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el “mundo circundante” público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convi-

vir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos (127) apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.

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

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

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

Así el uno *aliviana* al Dasein en su cotidianidad. Pero no sólo eso: con este (128) alivianamiento del ser, el uno satisface los requerimientos del Dasein, en tanto que en éste se da la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en for-

ma fácil. Y puesto que el uno con el alivianamiento del ser satisface constantemente los requerimientos del Dasein, mantiene y refuerza su porfiado dominio.

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

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

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

El uno no es tampoco una especie de “sujeto universal” que flotara por encima de muchos singulares. A esta concepción sólo se puede llegar cuando el ser de los “sujetos” es comprendido de una manera que no corresponde al modo de ser del Dasein, y los sujetos mismos son pensados como casos que de hecho están-ahí de una especie que también estaría-ahí. En esta manera de plantear las cosas no queda otra posibilidad ontológica que la de entender como especie o género todo lo que no es un caso. El uno no es la especie de cada Dasein, ni se lo puede (129) encontrar como una propiedad permanente en este ente. El hecho de que la lógica tradicional fracase frente a este fenómeno no debe extrañarnos, si pensamos que esa lógica tiene su fundamento en una ontología, además rudimentaria, de lo que está-ahí. Por eso resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las “ciencias del espíritu”, no hacen más que acrecentar la confusión ontológica.

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

El sí-mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo* [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo *propio*, es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada Dasein está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión caracteriza al “sujeto” de ese modo de ser que llamamos la absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente. Que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo. El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respectiva que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente “dado” a mí “mismo”. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso. Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del “mundo” y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo.

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

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

ma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma.

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

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

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

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

Al remontar hacia las estructuras existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo, la interpretación, en cierto modo, ha perdido de vista la cotidianidad del Dasein. El análisis debe recuperar ahora este horizonte fenoménico que fuera (167) antes temáticamente planteado. Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿cuáles son los caracteres existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo cuando este estar-en-el-mundo se mueve en la cotidianidad en el modo de ser del uno? ¿Tiene el uno una disposición afectiva particular, una forma peculiar de comprender, discurrir e interpretar? La respuesta a estas preguntas se vuelve más apremiante si recordamos que el Dasein inmediata y regularmente se absorbe en el uno y es dominado por él. En cuanto arrojado en el estar-en-el-mundo, ¿no está el Dasein arrojado ante todo precisamente en lo público del uno? ¿Y qué significa este carácter público sino la específica aperturidad del uno?

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

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

§ 35. La habladuría

La expresión “habladuría” [*“Gerede”*]^{cxlviii} no debe entenderse aquí en sentido peyorativo. Terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano. Ordinariamente el discurso se expresa y ya se ha expresado siempre en palabras. El discurso es lenguaje. Pero entonces, en lo expresado en el lenguaje subyace una comprensión e interpretación. En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del Dasein. Este estado interpretativo, al igual que el lenguaje mismo, no se reduce a estar-ahí, sino que su ser es, también él, a la manera del Dasein. Al estado interpretativo está entregado el Dasein en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y (168) distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. Esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre el ente, cuanto a la correspondiente comprensión del ser, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una ulterior interpretación y articulación conceptual. Pero, por sobre la simple referencia al *factum* de este estado interpretativo del Dasein, será necesario preguntar ahora por el modo existencial de ser del discurso ya expresado o en vías de expresarse. Si el discurso no puede ser concebido como algo que está-ahí, ¿cuál es su ser, y qué nos dice éste fundamentalmente acerca del modo cotidiano de ser del Dasein?

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

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

El escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal. La comunicación no hace “compartir” la primaria relación de ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que le interesa es que se hable. El haber sido dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas. Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del

que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una *difusión y repetición de lo dicho*. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento^{cxlix}. Y, además, la habladuría no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en forma escrita como “*escribiduría*”. El hablar repetidor (167) no se funda aquí tan sólo en un oír decir. Se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no *podrá* discernir *jamás* entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aun: la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo.

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

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

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

Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un

“mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso. El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las (170) posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se “ve” y cómo se lo ve.

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

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

§ 36. La curiosidad

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

La constitución fundamental de la visión se muestra en una peculiar tendencia de ser propia de la cotidianidad: la tendencia al “ver”. Designaremos esa tendencia con el término *curiosidad* [Neugier]^{el}, que tiene la característica de no limitarse solamente al ver, sino de expresar la tendencia a una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo. Interpretaremos este fenómeno desde una perspectiva fundamental de carácter ontológico-existencial, sin restringirlo al mero conocimiento, el cual ya tempranamente y no por azar fue concebido en la filosofía

griega como “placer de ver”. El tratado que ocupa el primer lugar en la colección de los tratados de Aristóteles relativos a la ontología comienza con la (171) siguiente frase: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει¹. En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver. Con esta frase se introduce una indagación que busca poner al descubierto el origen de la investigación científica del ente y de su ser, partiendo de ese modo de ser del Dasein. Esta interpretación griega de la génesis existencial de la ciencia no es casual. En ella se llega a la comprensión explícita de lo que ya estaba bosquejado en la frase de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser. La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición. Esta tesis constituirá en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella encuentra su motor la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre esa base.

Esta extraña primacía del “ver” fue advertida sobre todo por San Agustín, dentro del contexto de la interpretación de la *concupiscentia*². *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, el ver pertenece propiamente a los ojos. *Utimum autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Pero usamos también la palabra “ver” para los otros sentidos cuando nos ponemos en ellos para conocer. *Neque enim dicimus: audi quid rutillet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*. En efecto, no decimos: oye cómo brilla, o huele cómo luce, o gusta cómo resplandece, o palpa cómo irradia; sino que en todos estos casos decimos: mira, decimos que todo esto se ve. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*, pero tampoco decimos solamente: mira cómo resplandece, cosa que sólo los ojos pueden percibir, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. Decimos también: mira cómo suena, mira cómo huele, mira cómo sabe, mira lo duro que es. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videnti officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*. Por eso se llama “concupiscencia de los ojos” a la experiencia de todos los sentidos en general, porque, cuando se habla de conocer, los otros sentidos hacen suya, por una cierta analogía, la operación del ver, en la que los ojos tienen la primacía.

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

El estar-en-el-mundo se absorbe inmediatamente en el mundo del que se ocupa. La ocupación está dirigida por la circunspección, que descubre lo a la mano y lo conserva en su estar descubierto. La circunspección proporciona a toda realiza-

¹ *Metafísica* A, 1, 980 a 21.

² *Confessiones* lib. X, cap. 35.

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

Pero cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato. Tampoco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*. La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente, con el $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan sólo para haber sabido. Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros (173) denominamos la *carencia de morada* [*Aufenthaltslosigkeit*]. La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad del estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del Dasein cotidiano, en el que éste se desarraiga constantemente.

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

para la que nada está cerrado, y la habladuría, para la que nada queda incomprendido, garantizan para sí mismas, es decir, para el Dasein que es de esta manera, la presunta autenticidad de una “vida plenamente vivida”. Pero con esta presunción se muestra un tercer fenómeno que caracteriza la aperturidad del Dasein cotidiano.

§ 37. La ambigüedad

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

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

Porque, supuesto que alguna vez se realizare efectivamente lo que *uno* presentía y sospechaba, la ambigüedad ya habrá cuidado de que el interés por la cosa (174) realizada se desvanezca de inmediato. En efecto, este interés sólo se mantiene en el modo de la curiosidad y habladuría mientras se dé la posibilidad de un mero-presentir-en-común sin mayor compromiso. Ese estar-con-el-otro cuando y mientras uno está en la pista, renuncia al compromiso con el otro cuando lo sentido llega a realizarse. Porque con esta realización el Dasein se ve siempre forzado a retornar a sí mismo. La habladuría y la curiosidad pierden su poder. Y además se vengan de ello. Frente a la realización de aquello que se presentía en común, la habladuría tiene fácilmente a mano la constatación de que también uno podría haberlo hecho, puesto que al fin y al cabo uno también lo había sentido. En última instancia, la habladuría está incluso molesta porque lo que ella había sentido y exigido siempre, ahora sucede *realmente*. Pues con eso se le ha arrebatado nada menos que la oportunidad de seguir presintiendo.

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

La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia. La comprensión del Dasein en el uno se *equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos en relación a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguo, el Dasein lo es siempre “Ahí”, es decir, en la aperturidad pública del convivir, donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el “quehacer” en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.

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

Pero este modo de ser de la aperturidad del estar-en-el-mundo impregna totalmente el convivir en cuanto tal. El otro se hace, por lo pronto, “presente” [“da”] en virtud de lo que se ha oído de él, en virtud de lo que de él se dice y se sabe. En medio del convivir originario, lo primero que se desliza es la habladuría. Cada uno se fija primero y ante todo en el otro: cómo se irá a comportar y qué irá a (175) decir. El convivir en el uno no es de ningún modo un estar-juntos acabado e indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros.

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

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

prendido en el horizonte de las estructuras de ser del Dasein alcanzadas hasta aquí.

§ 38. La caída y la condición de arrojado

Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su “Ahí”, es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo. En cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no son algo que está-ahí en el Dasein, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* [Verfallen] del Dasein¹.

Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein¹ recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de (176) la interpretación de la caída. Sin embargo, im-propio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser. La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad *positiva* del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente.

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

El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya *de sí mismo*, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar, quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el *mundo*, en ese mismo mundo que forma parte de su ser. La caída es una determinación existencial del Dasein mismo, y no dice nada acerca del Dasein en cuanto ente

¹ Cf. § 9.

que está-ahí, o acerca de relaciones simplemente presentes con algún ente del que pudiera “proceder” o con el que el Dasein posteriormente hubiese llegado a tener un *commercium*.

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

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

La habladuría abre para el Dasein el estar vuelto comprensor hacia su mundo, (177) hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal manera que este estar vuelto hacia... tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío^{ciii}. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del Dasein, pero sólo para retener al estar-en-el-mundo en ese desarraigado “en todas partes y en ninguna”.

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

La habladuría y el estado interpretativo público en ella implicado se constituyen en el convivir. La habladuría no está-ahí dentro del mundo por sí misma, como un producto desvinculado de ese convivir. Tampoco se deja diluir y convertir en un “universal” que, por no pertenecer esencialmente a nadie, no sería “propia-mente” nada, y sólo tendría lugar “realmente” en el Dasein individual que habla. La habladuría es el modo de ser del convivir mismo, y no surge en virtud de determinadas circunstancias que actuaran “desde fuera” sobre el Dasein. Pero si es el Dasein mismo quien, en la habladuría y en el estado interpretativo público, se confiere a sí mismo la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la carencia de fun-

damento, esto significa que el Dasein prepara para sí mismo la constante tentación de caer. El estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*^{cliii}.

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

Sin embargo, esta tranquilidad en el ser impropio no conduce a la quietud e inactividad, sino al “ajetreo” desenfrenado. El estar caído en el “mundo” no se (178) torna ahora precisamente quieto. La tranquilización tentadora *acrecienta* la caída^{cliv}. Desde el punto de vista particular de la interpretación del Dasein puede surgir ahora la opinión de que la comprensión de las más extrañas culturas y la “síntesis” de ellas con la propia llevarían a la total y por primera vez auténtica aclaración del Dasein acerca de sí mismo. Una curiosidad abierta en todas las direcciones y un infatigable afán de conocerlo todo simulan una comprensión universal del Dasein. Pero en último término queda indeterminado e incuestionado *qué* es lo que propiamente hay que comprender; queda sin comprender que la comprensión misma es un poder-ser que sólo ha de ser liberado en el Dasein *más propio*. En este tranquilizado y omni-“comprensor” compararse con todo, el Dasein se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser. El cadente estar-en-el-mundo, en cuanto tentador-tranquilizante, es al mismo tiempo, *alienante*^{clv}.

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

Los fenómenos de la tentación, tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo caracterizan el modo de ser específico de la caída. A esta “movilidad” del Dasein en su ser propio nosotros la llamamos el *despeñamiento* [Absturz]. El Dasein se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo

inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al Dasein esta caída, interpretándola como “progreso” y “vida concreta”.

La forma de movilidad del despeñamiento que se precipita en y se mueve dentro de la carencia de fundamento del impropio estar en el uno, arranca constantemente a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y la arrastra dentro de la aquietada presunción de poseerlo todo o de alcanzarlo todo. Este constante sacar fuera de la condición de propio —y, pese a ello, simularla siempre— junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino*^{clvi}.

La caída no determina tan sólo existencialmente al estar-en-el-mundo. El (179) torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo. La condición de arrojado no sólo no es un “hecho consumado”, sino que tampoco es un *factum* plenamente acabado^{clvii}. Es propio de la facticidad de este *factum* que el Dasein, *mientras* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese Dasein al que en su ser le va este mismo ser. El Dasein existe fácticamente.

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

El fenómeno de la caída no nos da algo así como una “visión nocturna” del Dasein, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del Dasein

mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días.

Por consiguiente, la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óptica acerca de la “corrupción de la naturaleza humana”, y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su (180) problemática es *anterior a* todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento. Ópticamente no queda decidido si el hombre está “embebido en el pecado”, en un *status corruptionis*, si peregrina en un *status integritatis* o si se encuentra en un estadio intermedio, el *status gratiae*. Pero fe y “concepción del mundo”, en la medida en que se pronuncien en tal o cual sentido, si declaran algo sobre el Dasein como estar-en-el-mundo, tendrán que retornar a las estructuras existenciales que se han mostrado, supuesto que sus enunciados aspiren, al mismo tiempo, a una comprensión *conceptual*.

La pregunta que ha guiado este capítulo apuntaba al ser del Ahí. Su tema fue el de la constitución ontológica de la aperturidad que pertenece esencialmente al Dasein. Su ser se constituye en la disposición afectiva, el comprender y el discurso. El modo cotidiano de ser de la aperturidad está caracterizado por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Estos fenómenos muestran la movilidad de la caída, con los caracteres esenciales de la tentación, la tranquilización, la alienación y el enredarse en sí mismo.

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

manos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente, no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido. Desde la antigüedad, la problemática ontológica reunió —e incluso a veces identificó— el *ser* y la *verdad*. En este hecho se documenta, aunque quizás oculta en sus fundamentos originarios, la necesaria conexión entre ser y comprensión^a. Para que la pregunta por el ser quede suficientemente preparada, se requiere, pues, la aclaración ontológica del fenómeno de la *verdad*. Esta aclaración se realizará, en primer lugar, en base a lo que la interpretación precedente ha ganado en los fenómenos de la aperturidad y del estar al descubierto, de la interpretación y del enunciado.

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

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

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

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

^a por consiguiente: entre ser y Dasein.

interpretación ontológico-existencial o, lo que es igual, de no pasar por alto los fenómenos positivos de aquélla que sirven de base para ésta.

Es cierto que en la caída el modo propio de ser-sí-mismo está existentially cerrado y repelido; pero este estar cerrado es sólo la *privación* de una aperturidad que se manifiesta fenoménicamente en el hecho de que la huida del Dasein es una huida *ante* sí mismo. En el ante-qué de la huida el Dasein viene precisamente “tras” de sí. Tan sólo en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, *puede* también huir *ante* sí mismo. Es cierto que el ante-qué de la huida *no queda aprehendido* en este (185) cadente darse la espalda, ni menos aun experimentado en una vuelta hacia atrás. Pero, en cambio, al darle la espalda, el ante-qué queda abierto “Ahí”. El óntico-existencial darse la espalda, en razón de su carácter de apertura, ofrece fenoménicamente la posibilidad de entender ontológico-existencialmente el ante-qué de la huida en cuanto tal. Dentro del óntico “lejos de” que se halla en el darse la espalda, el ante-qué de la huida puede ser comprendido y conceptualizado en una vuelta hacia atrás fenomenológicamente interpretativa.

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

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

La caída del Dasein en el uno y en el “mundo” de la ocupación la hemos llamado una “huida” ante sí mismo. Pero no todo retroceder ante..., ni todo dar la espalda a... es necesariamente una huida. El retroceder por miedo ante lo abierto por el miedo, ante lo amenazante, tiene el carácter de la huida. La interpretación del miedo como disposición afectiva hizo ver lo siguiente: el ante-qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos. En la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo. El ante-qué de este retroceder debe tener, en general, el carác-

ter del amenazar; pero eso ante lo que el Dasein retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el Dasein mismo. El ante-qué de este retroceder no puede concebirse como algo “temible”, porque lo temible siempre (186) comparece como ente intramundano. La única amenaza “temible”, la amenaza descubierta en el miedo, proviene siempre de un ente intramundano.

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

Para la comprensión de lo que quiere decir aquí la huida cadente del Dasein ante sí mismo, es necesario traer a la memoria el estar-en-el-mundo como constitución fundamental de este ente. *El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal.* ¿Cómo se distingue fenoménicamente eso de lo que la angustia se angustia, de aquello ante lo que el miedo tiene miedo? El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano. De ahí que por esencia no pueda estar en condición respectiva. La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto “relevantes”. Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional —intramundanamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva.

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

En el ante-qué de la angustia se revela el “no es nada, no está en ninguna parte”. La rebeldía del intramundano “nada y en ninguna parte” viene a significar fenoménicamente que *el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La (187) completa falta de significatividad que se manifiesta en el “nada y en ninguna par-

te” no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad.

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

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

La angustia no es sólo angustia ante..., sino que, como disposición afectiva, es al mismo tiempo *angustia por...* Aquello por lo que la angustia se angustia no es un *determinado* modo de ser ni una posibilidad del Dasein. En efecto, la amenaza misma es indeterminada y, por consiguiente, no puede penetrar amenazadoramente hacia este o aquel poder-ser concreto fáctico. Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo. En la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El “mundo” ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. **(188)** Con el “por”

^a Por lo tanto, lo dicho aquí no tiene, justamente, nada que ver con ‘nihilismo’.

^b como determinante del Ser en cuanto tal; lo absolutamente inesperado e insoportable -lo que provoca extrañeza.

del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento.

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

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

Una vez más, la interpretación y el decir cotidiano del Dasein nos ofrecen la prueba más imparcial de que la angustia, en cuanto disposición afectiva fundamental, tiene esta manera de abrir. Anteriormente se ha dicho que la disposición afectiva manifiesta el modo “como uno está”. En la angustia uno se siente “*desazonado*”¹. Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del “nada y en ninguna parte” en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero, la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nichtzuhause-sein*]. En la primera indicación fenoménica de la constitución fundamental del Dasein, al aclarar el sentido existencial del estar-en a diferencia de la significación categorial del “estar dentro”, el estar-en fue caracterizado como un habitar en..., estar familiarizado con...¹. Este carácter del estar-en se hizo luego más concretamente visible por medio de la publicidad cotidiana del uno, que introduce en la cotidianidad media del Dasein, la tranquilizada seguridad de sí mismo, el claro y evidente “estar como en casa” [*Zuhause-sein*]². En cambio, la (189) angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo. El

¹ Cf. § 12.

² Cf. § 27.

estar-en cobra el “modo” existencial del *no-estar-en-casa* [*Un-zuhause*]. Es lo que se quiere decir al hablar de “desazón” [*Unheimlichkeit*].

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

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

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

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

^a (Despropiación) [*Enteignis*].

Aun menos frecuentes que el hecho existencial de la verdadera angustia son los intentos de interpretar este fenómeno en su fundamental constitución y función ontológico-existencial. Las razones para ello radican, en parte, en la omisión de una analítica existencial del Dasein en cuanto tal y, particularmente, en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva¹. La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para asumir una función metodológica *fundamental* en la analítica existencial. Por el contrario, la infrecuencia del fenómeno es un índice de que el Dasein, pese a quedar habitualmente oculto a sí mismo en su carácter propio, en virtud del estado interpretativo público del uno, puede, sin embargo, ser abierto en forma originaria en esta disposición afectiva fundamental.

Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, (191) estar-en, sí-mismo). Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío^a, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra.

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

¹ No es un azar que los fenómenos de la angustia y del miedo, habitualmente confundidos entre sí, hayan entrado en el horizonte de la teología cristiana, tanto óptica como ontológicamente, aunque esto último dentro de muy estrechos límites. Ello ocurrió cada vez que el problema antropológico del ser del hombre con respecto a Dios cobró primacía y que la problemática se orientó por fenómenos tales como la fe, el pecado, el amor, el arrepentimiento. Véase la doctrina de S. Agustín acerca del *timor castus* y *servilis*, de la que trata frecuentemente en sus escritos exegéticos y en sus cartas. Sobre el temor en general, cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 33 *de metu*, qu. 34: *utrum non aliud amandum sit, quam metu carere*, qu. 35: *quid amandum sit*. (Migne P.L. XL, Augustinus VI, p. 22 ss).

Lutero, además de tratar el problema del temor dentro del contexto tradicional de una interpretación de la *poenitentia* y *contritio*, lo hace en su comentario al Génesis; y aquí ciertamente, de un modo muy poco conceptual, pero, desde el punto de vista de la edificación, máximamente eficaz; cf. *Enarrationes in genesin, cap. 3*, WW. (Erl. Ausg.) *Exegetica opera latina* tom. I, 177 ss.

S. Kierkegaard es quien más hondamente ha penetrado en el análisis del fenómeno de la angustia, y, ciertamente, una vez más, dentro del contexto teológico de una exposición "psicológica" del problema del pecado original. Cf. *El concepto de la angustia*, 1844. *Ces. Werke* (Diederichs), tomo 5.

^a No egoísticamente, sino arrojado para ser asumido.