

**LA CENTRALIDAD METÓDICA DE LA
'CAÍDA' EN *SER Y TIEMPO* DE
MARTIN HEIDEGGER**

POR

CARLOS F. LINCOPI BRUCH

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE CHILE

«...Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit
des Seins...*».¹

Martin Heidegger, *Holzwege*.

¹ “La historia del ser comienza, en efecto, necesariamente, *con el olvido del ser.*”

Índice

ÍNDICE	3
AGRADECIMIENTOS	5
PREFACIO	6
INTRODUCCIÓN	7
LA PREGUNTA POR LA CENTRALIDAD METÓDICA DE LA ‘CAÍDA’ EN <i>SER Y TIEMPO</i>...	7
§ 1. OBJETIVOS DE LA PRESENTE INVESTIGACIÓN	7
§ 2. EL ‘ESTADO DE INTERPRETACIÓN’ EN TORNO A LA CAÍDA (PLANTEAMIENTOS GENERALES)	11
§ 3. CONDICIONES PARA LA RESOLUCIÓN DEL PROBLEMA Y PARA LA VALIDEZ DE LA TESIS PLANTEADA.....	16
CAPÍTULO 1	17
FENOMENOLOGÍA Y PROBLEMAS EN TORNO AL MÉTODO DE INVESTIGACIÓN EN <i>SER Y TIEMPO</i>	17
§ 4. EL ROL METÓDICO DE LA COTIDIANIDAD DE TÉRMINO MEDIO Y SU VÍNCULO CON LA CAÍDA....	17
§ 5. EL FENÓMENO EN SENTIDO VULGAR Y EN SENTIDO FENOMENOLÓGICO	20
CAPÍTULO 2	24
LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER	24
§ 6. EL OLVIDO DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER	24
§ 7. EL VALOR METODOLÓGICO DE LOS PREJUICIOS ACERCA DEL SER.....	26
§ 8. PREGUNTA FUNDAMENTAL Y FORMAS DE LA PRIMACÍA (ÓNTICA Y ONTOLÓGICA)	29
CAPÍTULO 3	37
EL DASEIN COMO FUNDAMENTO (ANALÍTICA EXISTENCIAL)	37
§ 9. INDICACIONES METÓDICAS PARA EL TRATAMIENTO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL.....	37
§ 10. EL MUNDO CIRCUNSPECTIVO	38
§ 11. EL ESTAR EN EL MUNDO CON UN OTRO	40
§ 12. EL SÍ MISMO DEL DASEIN COMO APERTURA Y LA PRIORIDAD DEL ‘EN CUANTO TAL’	42
CAPÍTULO 4	48
LA CAÍDA COMO FORMA DE OPACIDAD ANTE EL SER SÍ MISMO.	48
§ 13. CONSIDERACIONES METÓDICAS ACERCA DE LA CAÍDA EN GENERAL	48
§ 14. EL ÁMBITO NORMATIVO DEL UNO: LA HABLADURÍA.....	50
§ 15. EL ÁMBITO NORMATIVO DEL MUNDO CIRCUNSPECTIVO: LA CURIOSIDAD	53
§ 16. LA INEFICACIA NORMATIVA DEL SÍ MISMO EN LA COTIDIANIDAD: LA AMBIGÜEDAD	55
§ 17. LA MOVILIDAD QUE SE DOCUMENTA EN LA CAÍDA Y SU IMPORTANCIA FENOMÉNICA	56
CAPÍTULO 5	62

LA ILUMINACIÓN DEL PLANO ONTOLÓGICO TRASCENDENTAL (EL CUIDADO).....	62
§ 18. CONSIDERACIONES PRELIMINARES PARA EL TRATAMIENTO DE LA UNIDAD ORIGINARIA DEL DASEIN (EL CUIDADO)	62
§ 19. EL CARÁCTER FUNDAMENTAL DE LA ANGUSTIA	64
§ 20. EL CUIDADO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA COTIDIANA DEL DASEIN	69
BALANCES PROVISORIOS DE LA PRESENTE INVESTIGACIÓN	72
BIBLIOGRAFÍA	74

Agradecimientos

La filosofía se caracteriza por el carácter solitario de su transitar, por el repudio y el reproche que conlleva, habitualmente, desarrollar una actividad crítica. En este sentido, considerando que el presente trabajo tiene por objeto cerrar una primera fase de mi propio camino en la filosofía y considerando el carácter eminentemente solitario de esta actividad, no puedo sino agradecer la paciencia, la crítica, acompañamiento y colaboración del profesor Francisco Abalo Cea, quien me acompañó de principio a fin en mis primeros pasos en este largo transitar, desde el primer año hasta este momento, con el presente trabajo, además del patrocinio que pudo brindarme gracias a su labor como investigador de FONDECYT y, particularmente, con el proyecto FONDECYT número 11170331 sobre ‘Función y sentido metódico de la referencia a la vida fáctica en las lecciones tempranas de Martin Heidegger’. En un camino tan solitario como el transitar de la filosofía, encontrarse con un profesor con la energía filosófica y actitud crítica del profesor Abalo, se transforma en una gran incentivo para buscar la claridad del pensar en medio de un reino de sombras. También, en ese largo camino, debo agradecer las importantes lecciones y seminarios del profesor Luis Plancencia, quien en conjunto con el profesor Francisco Abalo, me han ayudado – por medio de la más despiadada crítica – a encontrar un camino centrado en el esfuerzo y el conocimiento de mis debilidades y fortalezas. En un camino solitario, el encuentro con otras fuerzas vivas que caminan en una dirección similar, por cierto, contribuye a que la tormenta pueda habitarse de un modo más o menos soportable. Finalmente, agradezco a todas esas otras personas que han tenido que soportar la convivencia y el compartir con una criatura tan insoportable como lo es una persona que se dedica a la filosofía.

Prefacio

La investigación que ofrecemos a continuación es un intento de dilucidar la importancia metódica que posee la ‘caída’ para el proyecto fenomenológico de *Ser y tiempo* (1927). El núcleo de la investigación está centrado en la primera sección de la primera parte del texto de Martin Heidegger (1989-1976). Para el desarrollo de nuestro trabajo hemos considerado la versión alemana del texto editada por Max Niemeyer y, nos hemos apoyado en las traducciones existentes de Jorge Eduardo Rivera (1927-2017) y José Gaos (1900-1969). La mayoría de las traducciones presentadas y citadas en el texto son propias, cuando no es el caso que la traducción haya sido elaborada por nosotros, se encontrará siempre indicado a través de una nota aclaratoria. De un modo accesorio, hemos empleado otros textos de Heidegger que serán citados de acuerdo con el tomo que corresponda a la edición de la *Gesamtausgabe* de la casa editorial Vittorio Klostermann, también en todos estos casos las traducciones serán propias. Así mismo, solamente de un modo accesorio, hemos empleado literatura secundaria de diversos autores que se encuentran debidamente referenciados al final de la investigación en la bibliografía.

Introducción

La pregunta por la centralidad metódica de la ‘caída’ en *Ser y tiempo*

§ 1. Objetivos de la presente investigación

La presente investigación, titulada ‘La centralidad metódica de la ‘caída’ en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger’, pretende, a partir de una cierta interpretación de la obra del pensador alemán (1889-1976), ilustrar que la así llamada ‘caída’ [*Verfallen*] contiene un valor metódico fundamental para la exposición de *Ser y tiempo* (1927) o, dicho de un modo más claro, pensamos que en la caída se documenta la dimensión fenoménica sobre la cual es posible elaborar una ontología trascendental – que parece ser el propósito al menos de la primera parte de *Ser y tiempo* –. Así, caída quiere decir el modo regular de la experiencia mundana del Dasein, mientras que, a su vez, el cuidado [*die Sorge*] representa la dimensión ontológico-trascendental de esa experiencia, es decir, las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia del ente-intramundano. De esta manera, la caída responde a la pregunta por el cómo experimentamos el mundo en general y, a su vez, el cuidado, responde a la cuestión de cómo es posible tal experiencia. La primera es prioritaria en un sentido metodológico en el sentido de brindar justificación ‘óptica’ del plano trascendental, necesario por cuanto Heidegger requiere despejar un punto de partida que fuera no arbitrario y construido de un modo no fundamental o, puramente teórico. La segunda es prioritaria en un sentido ontológico-trascendental, en el sentido de ser la condición de posibilidad de lo óptico.

En este sentido, pensamos que, al menos para la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* (la elaboración de la así llamada ‘analítica existencial’), la comprensión de la caída se transforma en un problema fundamental. ¿Por qué decimos que la ‘caída’ se presenta como problema fundamental? Y, aún más, ¿Cómo puede tener

un fenómeno que se documenta en la cotidianidad de la vida una centralidad metódica? O, aún más, ¿Cómo puede ser la vida cotidiana un punto de partida metódico? Observemos con mayor detención algunas indicaciones de Heidegger que, de hecho, orientan nuestra interpretación.

En la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger ha indicado que la fenomenología² es una concepción metodológica que pretende ‘hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo’ (SuZ: 34) y, que, en el mostrarse del fenómeno ‘...se da la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es en sí mismo...’ (SuZ: 29). Así, admitimos la posibilidad de que un fenómeno se manifieste como lo que no es en sí mismo. Es decir, un fenómeno puede ser opaco respecto a sí mismo en su modo de presentación (la caída), luego, la tarea fenomenológica sería iluminar una tal opacidad (el cuidado).

En el párrafo siete de *SuZ*, Heidegger explica que su tratado se orienta a partir del ‘método fenomenológico de la investigación’. Por supuesto, toda fenomenología requiere de un fenómeno y, a Heidegger, parece importarles, en especial, un fenómeno que en el modo de su manifestación tienda, a su vez, al ocultamiento. En este sentido, pensamos que la caída se presenta como una ‘obstrucción’ [*Verschließen*] del mirar fenomenológico, al tiempo que es, a su vez, el modo regular y cotidiano de presentación del fenómeno en el sentido de manifestación que tiende al ocultamiento. La tarea fenomenológica, en este caso, sería trazar un camino que permita superar esta obstrucción y comprender la dimensión ontológica del fenómeno de un modo tal que un tal camino esté entregado en la cosa misma y la cosa misma requiere de un fenómeno próximo: la vida cotidiana en su término medio. A partir de ese punto de partida, puede explorarse una dimensión trascendental que esté justificada a partir de la vida misma y no a partir de elucubraciones teóricas.

La caída se presenta como un modo de manifestación en la forma del ocultamiento del fenómeno fundamental: el sí mismo del Dasein. En otros términos, la caída es un fenómeno por tratar, en la medida en que no existe otro punto de partida metódicamente justificable, aún siendo en este caso, solamente un fenómeno en ‘sentido vulgar’, como manifestación en el modo del ocultamiento de un fenómeno en sentido trascendental, el

² Recomendamos para un concepto más claro de fenomenología en el sentido dado por Heidegger en Rodríguez (2010), específicamente el capítulo tercero titulado ‘Problemas de método’.

sí mismo [*Selbst*] del Dasein en su finitud trascendental, a saber, el ser del Dasein como cuidado [*Sorge*]. El ejercicio fenomenológico va a consistir en mostrar lo que se encuentra de un modo concomitante, aunque no explícito o temático, en la experiencia cotidiana del mundo, tomando como punto de partida la estructura de la caída por ser ella el sí mismo del Dasein en el modo de ser de la cotidianidad, esto es, el sí mismo en cuanto que oculto para sí mismo.

De esta manera, la analítica existencial que precede a la caída y la determinación de las estructuras ontológicas del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo se presentan como estructuras generales que preparan la aparición del fenómeno que es la caída del Dasein como modo de ser de la cotidianidad, de ahí que Heidegger indique lo siguiente: “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.” (SuZ: 176). Entonces, el tratamiento que hace Heidegger previo al tratamiento de la caída no trata acerca de ningún fenómeno – en sentido fenoménico vulgar– visto en su unidad y, como puede verse, el modo fenoménico concreto – en el sentido que le interesa a Heidegger – aparece recién en el párrafo treinta y ocho con el tratamiento de la caída y la condición de arrojado del Dasein.³ De ahí que, para nosotros, sea en el tratamiento de la caída que se produzca, de hecho, una cierta radicalización de la fenomenología. Se trata, en efecto, de un fenómeno de radical importancia y, que, constituye, a nuestro juicio, un núcleo temático de *Ser y tiempo*. La caída es, en efecto, la manifestación de un fenómeno que se muestra en el modo del ocultamiento y, en cuanto tal, deviene un problema de primer orden para la comprensión de *Ser y tiempo* y para la elaboración de

³ En realidad, Heidegger si realiza un tratamiento fenoménico en los párrafos anteriores al 38, pero siempre lo hace desde la perspectiva de la cotidianidad de término medio, o sea, a partir del modo inmediato y regular en que el Dasein tiene una experiencia del mundo, o sea, siempre a partir de la caída. La aparición temprana del fenómeno de la cotidianidad en el texto no refuta la prioridad metodológica de la caída, por el contrario, da cuenta una y otra vez de la necesidad fenomenológica de la cotidianidad para el tratamiento de una ontología trascendental. De ahí que, desde el comienzo mismo del texto, con el tratamiento de los prejuicios en torno al ser, Heidegger ya esté navegando en el plano de la caída. Lamentablemente, una indagación más profunda sobre este punto implicaría aclarar la diferencia y relaciones entre orden de exposición y orden de investigación, cuestión que no podemos desarrollar aquí, ya que solamente tratamos acá con el orden de la investigación en el sentido de la prioridad que posee la cotidianidad para el tratamiento fenomenológico del problema del ser y, a su vez, del plano ontológico-trascendental como condición de posibilidad de la experiencia cotidiana. Ahora bien, hay que destacar que la caída no es un modo fenoménico sin más, sino un modo fenoménico concreto, es decir, la totalidad del fenómeno puesto en una dimensión unitaria, mientras que el tratamiento fenoménico, por ejemplo, del útil, refiere más bien, a un modo fenoménico abstracto, es decir, no visto aún en su unidad.

una fenomenología hermenéutica que se encuentra sostenida en premisas adecuadas para el develamiento del plano ontológico-trascendental.

La dilucidación del vínculo entre ‘caída’ y ‘cuidado’, como veremos, es, a su vez, un modo de comprensión genético de la filosofía y, con ello, del sentido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y su condición de olvido. ¿Por qué ha caído la pregunta por el sentido del ser en el olvido? ¿Qué ha ocurrido con los filósofos que no se han planteado nuevamente el problema? Y aquí entramos en un terreno polémico, la filosofía ha sido incapaz de tener una comprensión de sí misma y, con ello, se presenta a sí misma como una forma de incompreensión incapaz de abrir una dimensión originaria que permitiría a su vez la reformulación de la pregunta fundamental por el sentido del ser. La filosofía es en sí misma cadente y, la tradición filosófica, se encuentra cimentada sobre la elusión constante de la pregunta por el ser, elusión que es posibilitada por la preferencia hacia formas así llamadas teóricas o contemplativas como modos de fundamentación de la vida, cuando, en realidad, el orden de prioridad es al revés, la vida es fundamento de toda actitud teórica y científica. Por cuanto no se comprende ese orden de prioridad, entonces, las ciencias carecen de sustento ontológico, se encuentran, en última instancia, carentes de fundamentación. En el tratamiento de la caída, pues, subyace una crítica radical de la filosofía y a las así llamadas ciencias positivas u ontologías regionales.

En este sentido, la presente investigación pretende ofrecer una interpretación de la caída tal que la presenta como un problema metódico de primer orden para la comprensión de *Ser y tiempo*. Y, obtiene el estatuto de centralidad metódica por cuanto que es la puerta de acceso al plano ontológico-trascendental necesario para una investigación que se pueda llamar así misma ‘fenomenológica’. La caída, por cuanto representa la cotidianidad de término medio, es un punto de partida necesario, dado ya en la vida y, por la misma razón, no responde a una arbitrariedad o invento teórico, es para decirlo quizás de un modo ambiguo, ya estar sondeando el plano del ser, aunque sea, en un primer momento, de un modo no explícito que, justamente, tendrá que hacer ver de un modo explícito el plano ontológico-trascendental, o sea, el ser del ente.

Para ello hay que trazar un camino erotético que oriente nuestro andar reflexivo. ¿Existe algún tipo de relación entre el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y el olvido que se documenta en la caída? ¿Qué oculta el ocultamiento que se documenta en la caída? ¿Qué puede ser mostrado a partir del tratamiento de la caída?

¿Cómo es posible que nuestra experiencia cotidiana sea ‘caída’? Para responder a estas preguntas procuraremos realizar en primer lugar, una distinción de los sentidos que posee la expresión ‘fenómeno’ en la obra de Heidegger, específicamente en *Ser y tiempo*, a continuación, pretendemos, en un segundo capítulo, indagar en torno a la estructura formal de la pregunta que interroga por el sentido y el valor que poseen los prejuicios en torno al ser. A su vez, el tercer capítulo se propone realizar una presentación general y sucinta de la analítica existencial del Dasein para, luego, en el cuarto capítulo, realizar un tratamiento de la caída de modo tal de hacer patente, en la caída, la presencia de indicios ontológico-trascendentales que, solo podrán ser vistos íntegramente, en un quinto capítulo, el cual tratará acerca del cuidado como condición de posibilidad de la experiencia del mundo, el que se revela, por la misma razón, como ser del Dasein, aún no desarrollado en su sentido íntegro como temporalidad. El desarrollo de la temporalidad como sentido del ser del Dasein será puesta al descubierto en una investigación futura.

§ 2. El ‘estado de interpretación’ en torno a la caída (planteamientos generales)

En este breve párrafo nos interesa poner a la luz algunas de las posiciones existentes en torno a la así llamada ‘caída’ y destacar si estas favorecen, desfavorecen o bien, son indiferentes, al problema que nos interesa destacar, a saber, la prioridad metodológica que posee la caída para el desarrollo de una ontología trascendental que se encuentre sólidamente justificada. En la medida en que mostremos algunas posiciones existentes en torno a la caída iremos adelantado ciertos argumentos que se desarrollarán de un modo explícito en el curso de la exposición. Por supuesto, la pretensión de este escrito no es la del desarrollo de una crítica de las interpretaciones existentes en torno a la caída, sino el llevar a cabo de un modo expreso el valor metódico que posee la caída en relación al proyecto de *Ser y tiempo*, de modo tal que no tiene relevancia metódica, desde el punto de la argumentación, si la interpretación que se ofrece de las interpretaciones de los diversos autores hace justicia o no a sus propios textos, ya que éstos solo serán considerado como modelos genéricos.

En su libro *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (1963) y que trazó un antes y un después en las investigaciones heideggerianas, William J. Richardson (1920-2016) dice muy poco acerca de la caída, en realidad, su visión es deficiente, justamente por ser estrecha. En efecto, Richardson no comprende adecuadamente la estructura tridimensional del Dasein (mundo de la ocupación, mundo compartido y

mundo del sí mismo) y con ello se encuentra en muy mal pie para la comprensión de la caída. Richardson reduce y reconduce la caída solamente a la publicidad del uno, no considerando las otras dimensiones del Dasein que se documentan en la caída. En este sentido, Richardson entiende la caída como habladuría – no como curiosidad y ambigüedad a la vez – o, al menos, no es claro en destacar el rol del sí mismo y del mundo de la ocupación en la movilidad de la caída. Ahora bien, Richardson observa algo similar a lo que nosotros observamos en relación al problema metódico, y, en efecto, sostiene que: “Debido al carácter bidimensional del Dasein en el sentido de ser óptico y ontológico a la vez: es que solamente a través de un compromiso existencial puede sacarse a la luz la prerrogativa existencial”.⁴ En este punto tiene razón, a pesar de que no brinda mayor desarrollo a este planteamiento, pero, en efecto, es en virtud de este doble carácter del Dasein que, para abrir el plano ontológico, se requiere partir del plano óptico entendido como caída o cotidianidad de término medio. De todas formas, en virtud del tratamiento que nosotros vamos a desarrollar, nos parece muy importante destacar que para comprender la centralidad metódica de la caída en todo su alcance, se requiere tener una visión unitaria del fenómeno, de modo tal que la caída pueda verse estrechamente relacionada al todo de la analítica existencial. En otras palabras, no puede ser comprendida la centralidad metódica de la caída mediante una comprensión superficial de lo que es mentado por caída en general.

Entre otras caracterizaciones que tenemos acerca de la caída, se encuentra también, muy divulgada en el ámbito de las investigaciones del mundo hispanico, la interpretación ofrecida por Jesús Adrián Adrián, quien en su *Guía de lectura de Ser y tiempo* (2016) sostiene que cada uno de los modos de la caída, a saber, habladuría, curiosidad y ambigüedad, representan correlativamente los tres modos de la apertura. Para esta lectura, habladuría representaría discurso cotidiano, la curiosidad sería la comprensión cotidiana y, la ambigüedad sería la fusión de habladuría y curiosidad.⁵ En realidad, esta posición interpretativa es tentadora y lo es por ser ella misma cadente, en el sentido de ofrecer una simplificación del texto, que parece aclararlo, pero que debe omitir puntos fundamentales. En este sentido, no se hace cargo de que la habladuría ofrece ella misma posibilidades, lo cual parece ser que, conceptualmente, la acerca más al ámbito de

⁴ Richardson, William J. 2003. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, p.70

⁵ Adrián, Jesús. 2016. *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 2*. Barcelona: Herder, p.291

la comprensión que a la del discurso, mientras que, a su vez, la curiosidad, por cuanto que fija al Dasein en el aspecto del mundo, parece tener mayor vínculo con la disposición afectiva toda vez que este existencial permite al Dasein ser afectado por el mundo en general, mientras que, a su vez, la ambigüedad dice relación y con el sí mismo del Dasein en el sentido que confunde la comprensibilidad que es llevada a cabo de un modo concreto como interpretación por el sí mismo del Dasein o por la publicidad del uno. Aún así, lo mentado en caída es incomprendido si es esclarecido solo en función del triple carácter de la apertura del Dasein (disposición afectiva, comprensión y discurso) y no en función de la apertura y la analítica existencial en su conjunto, hay que hacer notar que mundo de la ocupación y mundo compartido (publicidad del uno) son condiciones de posibilidad para la experiencia cotidiana de la caída, por de pronto, el Dasein no podría absorberse en el mundo sin mundo.

En una línea similar a la de Adrián, aunque más moderada, se encuentra el trabajo de Francisco de Lara (2015) para quien la habladería es la forma cotidiana del discurso, mientras que la curiosidad si bien no es explícitamente relacionada con la comprensión íntegramente, sí lo hace en relación al aspecto de ‘visión’ del cual Heidegger alude en el tratamiento de la comprensión, de modo tal que la curiosidad, en este caso, se encontraría ‘ambiguamente’ relacionada con la comprensión, pero ya en el tratamiento del modo de la ambigüedad, de Lara no indica que ésta se relacione con alguna de las estructuras originarias de la apertura, a pesar de haber sostenido al principio de su tratamiento que la caída consiste en determinar: “cuáles son las formas del discurso, comprensión (e interpretación) y disposición afectiva que adopta el «uno».”⁶ La confusión se produce, a nuestro juicio, por la similitud que comporta discurso [*Rede*] y habladería [*Gerede*] en el texto original en alemán, pero la similitud de la palabra no nos autoriza a hablar de similitud o semejanza conceptual. Adrián y de Lara, equivocan el camino para el tratamiento de la caída y sus modos y la recta relación que tales modos refieren a la apertura en general y a la analítica existencial vista como un todo, pero aún más, ninguno de los dos autores realiza alguna indicación precisa acerca de la importancia metódica que contiene la caída para una investigación de tipo fenomenológica. En general, este tipo de posiciones tiende a remarcar que la caída es el modo de la impropiedad y, a su vez, la impropiedad es el Dasein en el modo de ser del uno, pensamos que esto sin ser falso, es

⁶ Lara, Francisco de. 2015. “El ser-en como tal (§ 28-38)”. En Ramón Rodríguez (cord.), 2015, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, p.159 y ss.

insuficiente, pues, en realidad, en cualquier modo de ser del Dasein se pone en juego toda su estructura existencial, de ahí que nosotros pensamos que un modo más preciso de mentar la caída sería como el modo que tiene el Dasein de ser sí mismo en una forma tal que el sí mismo es oscurecido por su propia estructura ontológica, a saber, por el mundo y los otros que, como es sabido, pertenecen también al ser del Dasein.

Otra posición en torno a la caída es la de Ramón Rodríguez (2010), para quien la caída representa una “tendencia arraigada a la pérdida de sí mismo para caer en las cosas. Éstas resultan entonces el modelo al que se atiene la ontología.”⁷ Mientras que en su texto *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997) afirma que la caída representa lo que en las lecciones tempranas de Heidegger, específicamente el curso de 1921-1922, denomina ‘ruina’, en el sentido de que la experiencia de la vida es ella misma, en su comprensión de sí misma, deformadora.⁸ En el caso de esta interpretación, expuesta en sus rasgos generales, sostenemos que si bien son correctas, no logran poner a la luz de la investigación la centralidad metódica de la caída, pues como puede verse la caída es caracterizada simplemente como un error. Ahora bien, es justamente el carácter de ‘error’ lo que da a la caída su importancia, porque el error posee, visto de un modo adecuado, un valor positivo. El punto de partida de Heidegger no es diferente al de la ontología tradicional, difiere exclusivamente en la comprensión de la cotidianidad como fundamento – el cual la tradición pasaría constantemente por alto – y es justamente la diversa consideración metódica que realiza Heidegger en torno a la cotidianidad de término medio lo que lo habilita a tomar un camino diferente para la elaboración y desarrollo de la pregunta por el sentido del ser. Mientras que la tradición filosófica omite el fenómeno de la cotidianidad, cae ella misma presa de las pretensiones más obtusas de la cotidianidad y, por ello mismo, no logra iluminar el plano del ser de un modo adecuado, esto es, considerándolo como un ente o una especie de ente de todos los entes. Por el contrario, en la medida en que el fenómeno de la cotidianidad se establece como punto de partida metódico, se hace posible llevar a cabo de un modo explícito una distinción entre ser y ente. En ese sentido, la ontología heideggeriana no tiene un fundamento (óntico) distinto a las otras ontologías, sino que lleva a cabo una recta consideración metódica del mismo, a saber, mostrando el plano ontológico a partir, justamente, de la caída. En este punto, Heidegger es profundamente hegeliano y, parece seguir esa máxima

⁷ Rodríguez, Ramón. 2010. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, p. 93

⁸ Rodríguez, Ramón. 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, p.190

de la *Fenomenología del espíritu* (1807), según la cual el miedo a errar puede ser el error mismo.⁹

Una consideración más cercana a la nuestra, aunque no hace mención expresa a la caída, es la consideración que realiza Alejandro Vigo (2008) – siguiendo a C. F. Gethmann – en torno a la noción de ‘inmediatez mediada’, nos permitimos citar extensamente, por su relevancia:

“Así, en el concepto fenomenológico de fenómeno se expresa una peculiar tensión entre mediación e inmediatez: “objeto” de la fenomenología no es simplemente aquello que se muestra de modo inmediato en la actitud prefenomenológica, en la medida en que se muestra *inmediatamente*, sino, más bien, en la medida en que su mostración *inmediata*, desde el punto de vista de la fenomenología, aparece justamente como *mediada* por determinadas estructuras apriorísticas...”¹⁰

La única deficiencia en torno a este punto, que no deja de ser relevante, es que no establezca una relación explícita entre estructura de inmediatez mediada y caída. En efecto, conceptualmente, la elaboración de Vigo es correcta, pero hace falta – para llevarla a una elaboración tal que la relacione de un modo adecuado con *Ser y tiempo* – sostener de un modo explícito que la caída representa, al nivel de desarrollo de *Ser y tiempo*, la estructura de inmediatez mediada con la cual debe habérselas la fenomenología. Así, la caracterización formal de la caída como la forma de ser de la cotidianidad inmediata y regular, debe mostrarse como mediada, justamente, por sus propias condiciones de posibilidad, o sea, por ser una estructura que se encuentra ontológicamente condicionada. En ese sentido, podemos decir que la caída es una estructura de inmediatez mediada.

La importancia de mostrar de un modo genérico diversas posiciones en torno al estatuto o relevancia de la caída, nos facilita la tarea para mostrar que nuestra tesis es un genuino problema filosófico, en la medida en que adviene a la luz de un modo polémico y que, en cierta medida, demuestra ciertas falencias existentes en las investigaciones especializadas sobre *Ser y tiempo* y la obra de Heidegger en general. En este sentido, nos interesa destacar que la caída no es un problema entre otros sino un problema que es relevante para una investigación que se tiene a sí misma como fenomenológica y, en ello

⁹ Hegel, G.W.F. 2014. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, p.69

¹⁰ Vigo, Alejandro. 2008. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, p.122

radica su centralidad metódica, a saber, en ser un punto de partida que permite transitar el camino que orienta *Ser y tiempo*.

§ 3. Condiciones para la resolución del problema y para la validez de la tesis planteada

De un modo muy breve, es interesante destacar, entonces, cuáles son las condiciones que requieren ser satisfechas para validar la tesis según la cual la caída representa el modo de acceso al plano ontológico trascendental. En primer término, es necesario aclarar los diversos órdenes de prioridad que se presentan en el texto y, en este sentido, tenemos por una parte una prioridad metódica – para la caída – y una prioridad ontológica – para el cuidado –. En este sentido, la prioridad metódica de la caída reside en que, en el contenido de su manifestación en el modo del ocultamiento, no obstante, podemos encontrar lo que Heidegger denomina ‘fenómenos positivos’ para la investigación fenomenológica y, en este sentido, podemos documentar ya en la caída ciertas luces de la estructura existencial del cuidado, la caída es el punto metódico sobre el cual puede abrirse el plano trascendental desde una perspectiva fenomenológica – la única que sería adecuada para tratar de un modo adecuado el problema del sentido del ser –. Así, justamente, tal prioridad metódica debe ser puesta a la luz de un modo transparente y, el poner a la luz esa centralidad metódica es, por de pronto, una condición necesaria para la satisfacción de la pretensión de la investigación aquí planteada.

Finalmente, es necesario demostrar la prioridad ontológica del cuidado respecto de la caída, esto quiere decir que, si caída es, en general, la experiencia cotidiana del mundo, tal experiencia no es posible sino como cuidado. Dicho de otra manera, en el cuidado se deben poner a la luz las condiciones de posibilidad de la caída. En la medida en que seamos capaces de mostrar ambos órdenes de prioridad – son prioritarios uno respecto al otro, pero en un sentido diferente cada uno respecto del otro – habremos logrado satisfacer las dos condiciones que se requiere para una resolución favorable – hacia nuestra posición – del problema planteado.

Capítulo 1

Fenomenología y problemas en torno al método de investigación en *Ser y tiempo*

El presente capítulo tiene por objeto presentar las indicaciones metódicas que realiza Heidegger en el capítulo segundo de *Ser y tiempo*, específicamente, en el párrafo siete. En este sentido y, de especial importancia para sostener nuestra tesis, se vuelve necesario establecer con claridad el vínculo metodológico que poseen las dos acepciones de fenómeno, sea en sentido vulgar o en sentido fenomenológico, de modo tal de poder delinear el vínculo y la centralidad metódica que posee la caída para la elucidación del plano trascendental abierto en el cuidado. Del mismo modo, siguiendo la semántica heideggeriana, veremos también la importancia que posee la distinción entre ‘manifestación’ o ‘mera manifestación’ y ‘fenómeno.’. Igualmente, es importante destacar que la noción de ‘cotidianidad de término medio’ es una premisa fundamental de toda la obra y, de hecho, está estrechamente vinculada a las dos acepciones de fenómeno que ya hemos mencionado.

§ 4. El rol metódico de la cotidianidad de término medio y su vínculo con la caída

Para nuestra interpretación de la primera parte de *Ser y tiempo*, se vuelve importante comenzar con un esclarecimiento de la noción de fenómeno en sentido vulgar y en sentido fenomenológico. Como es sabido, Heidegger trata este aspecto en el segundo capítulo, no obstante que, para nosotros, esta distinción conviene tenerla clara desde un comienzo, dado que, como veremos en el capítulo dos del presente escrito, el conjunto de prejuicios en torno al ser que documenta Heidegger al principio de su obra, son ya, para nosotros, una consideración de fenómenos que contienen, ellos mismos, un valor positivo. Para aclarar este punto, es necesario tener en consideración que, el fenómeno en sentido vulgar contiene, para Heidegger, un valor metódico. Antes de mostrar los dos sentidos que tiene la noción de fenómeno es importante considerar ciertas indicaciones metódicas que realiza Heidegger y, especialmente, en torno a la relevancia que tiene para una

investigación fenomenológica el punto de partida, esto es, la ‘cotidianidad de término medio’.

Al comienzo del capítulo dos, Heidegger apunta lo siguiente: “Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. ., (SuZ: 15). O sea: “El Dasein es, en efecto, onticamente no solamente cercano o bien lo absolutamente cercano – en cada caso, incluso, nosotros mismos lo somos. Sin embargo o bien, justamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano.”. Y luego, añade algo en una dirección similar: “El Dasein es para el mismo “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, no obstante, preontológicamente no extraño/ajeno.” (SuZ: 16). Es evidente que aquí podríamos caer en una confusión no menor y, en efecto, se vuelve importante pensar o meditar en torno a qué quiere decir lejanía ontológica y no extrañeza preontológica. La no extrañeza preontológica del Dasein concierne a que este ente, en realidad, es ontológico por cuanto se mueve ya siempre en una comprensión de ser. Sin embargo, es distante a ese plano ontológico porque ese plano, el cual es requerido siempre para poder tener una experiencia óptica, tiende a ser eludido en el ámbito de la vida cotidiana. La investigación fenomenológica – puesto que ella es ontológica – tiene por objeto mostrar esa dimensión ontológica que no es extraña al Dasein, dada su estructura bidimensional óptico-ontológica y, solamente porque esa dimensión no es extraña al Dasein es que se puede iniciar una investigación temática de esa dimensión de un modo justificado, ya que si el plano ontológico fuera algo completa y absolutamente extraño al Dasein, no sería posible de ningún modo iniciar una indagación explícita en torno al sentido del ser. Así, que el Dasein no es extraño ‘preontológicamente’ quiere decir, fundamentalmente, que, su experiencia óptica del mundo se encuentra posibilitada, únicamente, por cuanto es un ente ontológico – esa es la importancia del ente caracterizado en el modo de la existencia y no de la mera presencia (estar-ahí) o del útil –, mientras que ‘ontológicamente lejano’ quiere decir que en su modo cotidiano de vivir, por razones que veremos en el último capítulo de este escrito, tiende a eludir el plano ontológico de modo tal que, esa dimensión, puede en el curso de la vida del Dasein no presentarse nunca de un modo expreso y temático. En este sentido, la fenomenología heideggeriana se presenta como un afrontar y mostrar aquello de lo cual el Dasein huye, a saber, la lacerante pregunta que interroga por el sentido del ser.

En unos párrafos más adelante, Heidegger establece la indicación metódica de un modo claro y explícito:

“El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente en su cotidianidad de término medio. En esta cotidianidad no deberán sacarse a luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser.”
(SuZ: 16-17) [Traducción de Jorge Rivera]

Aquí puede observarse que Heidegger advierte de un modo explícito el contenido de lo que procuramos develar en este escrito. En efecto, el punto de partida de la investigación fenomenológica no puede ser arbitrario, sino que debe partir del ente tal y como es en su cotidianidad de término medio, esto quiere decir que, el punto de partida es óntico o, lo que es lo mismo, tienen como punto metódico de partida la experiencia cotidiana del Dasein que es, en primer lugar – desde el punto de vista de su cercanía –, una experiencia óntica. Y esto, dice Heidegger, concierne al ‘modo de acceso’ adecuado para sacar a la luz las estructuras esenciales, o sea, ontológicas. En este sentido, el punto de partida debe ser rectamente escogido y ello concierne a la posibilidad de mostración del ente sin artificios teóricos y, ello, es brindado por la indicación metódica de la cotidianidad de término medio y que, nosotros, identificamos, con la así llamada ‘caída’. Este pasaje establece de un modo muy claro la prioridad metódica de la caída para la fenomenología heideggeriana, en la medida en que a partir de la caída se puede extraer, por así decir, la dimensión ontológica-trascendental.

Más adelante, Heidegger, va a hacer explícito el vínculo entre cotidianidad de término medio y caída en relación, por así decir, al contenido concreto que puede documentarse en ella, en efecto, plantea:

“La interpretación preparatoria de las estructuras fundamentales del Dasein en la perspectiva a su modo más próximo y medio de ser, en el cual el Dasein es, por consiguiente, también, inmediatamente histórico, va a hacer de manifiesto lo siguiente: el Dasein tiene no solo la propensión de caer en su mundo, en el cual es, y a interpretarse reflexivamente desde él, el Dasein cae prisionero, también por

eso, de un modo más o menos explícito, de su tradición. Esta le arrebatada al Dasein la dirección propia, el preguntar y el elegir. (SuZ: 21)¹¹

En este sentido, tiene sentido afirmar que la cotidianidad de término medio es ella misma la caída del Dasein, lo que hace la cotidianidad de término medio es poner en evidencia o mostrar el carácter cadente de la movilidad cotidiana del Dasein. Sin embargo, aún más, un tal caer es siempre caer en un mundo que es histórico y, justamente por esa dimensión histórica, puede ser el Dasein un ente que es prisionero de una tradición que le arrebatada a él mismo, en este caso, la posibilidad ontológica, la responsabilidad ante la pregunta por el sentido del ser que, en cambio, se transformará en tarea explícita de una investigación fenomenológica.

§ 5. El fenómeno en sentido vulgar y en sentido fenomenológico

Es estrictamente necesario que una fenomenología, cualquiera sea, aclare el sentido de su proyecto y concepto de fenómeno que guiará, para estos efectos, la investigación. Este punto es visto de modo muy claro por Heidegger, para quien la fenomenología consiste en “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo.” (SuZ: 34) [Traducción de Jorge Rivera]. La forma que permite a Heidegger llegar a esa noción de fenomenología es extraída a partir del sentido originario que en griego tendrían los términos φαινόμενον y λόγος.

De este modo, para Heidegger, φαινόμενον quiere decir: lo que se muestra, lo autoestrante, lo patente, lo que se saca a la luz del día, lo puesto en la claridad, aquello que puede ser visible en sí mismo. Finalmente, tenemos que φαινόμενον es ‘lo-que-se-muestra-en-sí-mismo’. (SuZ: 28). Mientras que λόγος dice relación con “hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo en cuanto algo” (SuZ: 33) y añade que “el “ser verdadero” del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento al ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo.” (SuZ: 33) [Traducción de Jorge Rivera]. En función de las mismas premisas e indicaciones que nos entrega Heidegger, podríamos ofrecer o intentar ofrecer una formulación más precisa de fenomenología, sobretodo atendiendo a que φαινόμενον en general es indicación de una posibilidad de mostración

¹¹ „Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auslegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab.“

mientras que λόγος mienta la posibilidad de desocultamiento. Así, fenomenología quiere decir, en este caso, mostrar a partir de lo que se muestra lo concomitante y oculto dentro de aquello que se muestra de modo tal que lo mostrado se muestre de un modo desoculto. En este sentido, el problema de la fenomenología es el problema de la verdad, en el sentido de verdad del ser, entendida como desocultamiento y como un des-olvidar.

A este nivel se hace patente que, en general, la fenomenología requiere metódicamente de dos tipos de fenómenos: 1) fenómeno en sentido vulgar; 2) fenómeno en sentido fenomenológico. El fenómeno en sentido vulgar es el que se presenta en la cotidianidad de término medio y de un modo tal que, en su aparecer, algo que le es concomitante¹² queda oculto y, justamente, en la medida en que tal acepción de fenómeno presenta la posibilidad del ocultamiento es que adquiere sentido una investigación fenomenológica, en el sentido de mostrar aquello que queda oculto en la presentación regular de los fenómenos, o sea, el fenómeno en sentido fenomenológico. Heidegger recuerda en este punto a Kant, quien comprende fenómeno como objetos de la intuición empírica, pero a la vez, estos fenómenos representan el anuncio de algo que se oculta concomitantemente a ellos mismos (SuZ: 30). De todas formas, hay que tener cuidado y es necesario una distinción más precisa aún, pues el concepto de fenómeno en sentido vulgar, en ningún caso es el fenómeno fenomenológico y un uso arbitrario de los términos podría conducirnos a confusión (SuZ: 31). En este sentido, lo que en general entendemos como fenómeno en sentido vulgar, en realidad, es una manifestación o una mera manifestación de ‘algo’ que queda oculto. Para Heidegger, en el caso de la manifestación “se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es en sí mismo.” (SuZ: 29). Así, fenómeno vulgar es esencialmente manifestación de ‘algo’ que queda oculto en tal manifestación.

En este sentido, la manifestación como forma de ocultamiento, es condición de sentido de la fenomenología, pues si todo se mostrará de forma inmediata, no tendría sentido el esfuerzo y rodeo que debe realizar el fenomenólogo en torno a las ‘cosas mismas’. Dado que no hay mostración temática en la forma inmediata y regular (en la caída o cotidianidad de término medio) es que se hace necesario una mostración temática, de ahí que para Heidegger:

¹² Lo concomitante del fenómeno es justamente su dimensión trascendental que no es vista de un modo inmediato. La observación de lo concomitante de lo que aparece va a ser, justamente, una tarea fenomenológica.

“... lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno puede ilustrarse... en la forma siguiente: lo que en los “fenómenos”, es decir, en el fenómeno entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo... son los fenómenos de la fenomenología.” (SuZ: 31) [Traducción de Jorge Rivera].

Y más adelante agrega que el fenómeno de la investigación fenomenológica es:

“...aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” (SuZ: 35) [Traducción de Jorge Rivera]

Así, puede verse el valor metódico que hemos querido subrayar en la presente investigación, Heidegger concluye: “... el concepto vulgar de fenómeno se torna fenomenológicamente relevante.” (SuZ: 37). La razón por la cual el fenómeno en sentido vulgar, o bien, la mera manifestación se vuelve relevante, tiene que ver directamente con el carácter bidimensional del Dasein por cuanto que es un ente óntico-ontológico y, justamente, por ser el plano óntico lo más cercano, se transforma esa cercanía en un punto de partida metódico y fenomenológicamente aceptable. El esfuerzo consiste en sacar a la luz y mostrar al ser del ente a partir del modo en como inmediata y regularmente se muestra el ente del cual tratamos. La investigación fenomenológica nos muestra que su investigación es posible en la medida en que el Dasein es un ente eminente entre otros y lo es por ser de un modo óntico-ontológico.

Finalmente, consideramos que con lo planteado hasta este punto, ya es posible sostener o bosquejar de un modo más preciso la prioridad metódica que tiene la estructura de la caída para el proyecto fenomenológico de *Ser y tiempo*. En efecto, la caída es la manifestación de ‘algo’ que no se muestra regularmente en la cotidianidad, no obstante que es ‘fenomenológicamente’ relevante porque es lo más cercano y el punto de partida sobre el cual va a tener que hacerse visible, indagando en aquello que queda oculto y que solo se manifiesta de modo concomitante y no expreso. Solamente en la medida en que tengamos presente esta distinción de planos fenoménicos, vamos a poder comprender formulaciones tan extrañas como las que realiza Heidegger en el tratamiento de la caída

y del cuidado, por ejemplo, la idea de que ‘el miedo es angustia impropia’, como si Heidegger sugiriera que el fenómeno en sentido vulgar es el fenómeno fenomenológico en un sentido impropio, o sea, de modo tal que queda oculto en su manifestación. Es más, las ya célebres y arduamente discutidas consideraciones que realiza Heidegger en torno a ‘propiedad’ e ‘impropiedad’ no quieren decir, en ningún caso, formas de vida diversas en un sentido ético o político, sino únicamente la forma en que la existencia puede manifestarse, a saber, de un modo transparente como finitud, o de un modo oscuro y ocultante de un modo tal que rehuye a tal finitud.

Capítulo 2

La pregunta por el sentido del ser

El presente capítulo procura indagar la centralidad que poseen las indicaciones elaboradas por Heidegger en relación la pregunta por el sentido del ser (§ 1-4) y el valor que poseen para una recta aclaración de la relación entre caída y cuidado, para ello, intentaremos destacar el aspecto positivo que presentan, en la visión de Heidegger, las así llamadas formas de comprensión vagas y medias que existen en torno al ser. A partir de una comprensión adecuada de los problemas, podremos ver que existe un alto grado de coherencia argumentativa en la primera parte de *Ser y tiempo* y que las formulaciones ‘extrañas’ propias de Heidegger, en realidad, se encuentran en la mayoría de los casos plenamente justificadas. Este capítulo, se comprende a la luz del primer capítulo que establece la distinción entre fenómeno en sentido vulgar y trascendental. En este sentido, nos interesa destacar que el primer capítulo de *Ser y tiempo* se encuentra ya navegando en un plano fenoménico, de modo tal que la distinción fenoménica preliminar – que ya hemos desarrollado – nos permite dimensionar el alcance del olvido de la pregunta y de los prejuicios.

§ 6. El olvido de la pregunta por el sentido del ser

La mentada pregunta, nos dice Heidegger, ha caído en el olvido. La ‘condición de olvido’ [*Vergessenheit*] es la situación en que se encuentra esta pregunta. ¿Acaso la vida cotidiana del Dasein puede informar algo sobre el estadio actual de la pregunta que interroga por el sentido del ser? En *Ser y tiempo* parece ser el caso. En efecto, al tratar la estructura de la caída, Heidegger devela, descubre e ilumina una tendencia fundamental en la vida cotidiana del Dasein, a saber, el olvido de sí. ¿Cuál es la relación que guarda el olvido de la pregunta por el sentido del ser con el olvido que el Dasein tiene de sí mismo? Esta parece ser una pregunta fundamental y que, podremos responder de un modo adecuado, solamente al finalizar nuestra investigación.

Martin Heidegger comienza la exposición de *Ser y tiempo* con la siguiente frase: “Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen...” Traducimos: “La así llamada pregunta ha devenido hoy a una condición de olvido.” (SuZ: 2).¹³ Entonces, la pregunta que interroga por el sentido del ser ha dejado de presentarse como asunto de meditación filosófica, a pesar de la importancia que ella pudo tener en los orígenes de la filosofía. Aún más, Heidegger hace notar que, la meditación en torno al ser ha caído en una modalidad dogmática que ha transformado en superficial cualquier tematización explícita de la cuestión del ser y, por tanto, nos indica: “...zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden...” [ha devenido a una comprensibilidad de suyo tan clara como el sol] (SuZ: 2). Es importante, para efectos de nuestra investigación, remarcar el uso de los términos ‘*Vergessenheit*’ [condición de olvido] y ‘*Selbstverständlichkeit*’ [comprensibilidad de suyo], aunque esta última expresión también podría traducirse como ‘evidente’ u ‘obvio’, pensamos que el modo más apropiado de realizar la traducción es como ‘comprensibilidad de suyo’, pues a nuestro juicio, esa comprensibilidad de suyo, esto es, una comprensión tal que no requiere ser comprendida, es una modulación posible del existencial presentado en el párrafo treinta y uno del texto y que Heidegger denomina ‘*Verstehen*’ [comprender] al tratar la así llamada ‘constitución existencial del Ahí’.

Aún más, una determinación fundamental del olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser es la presencia normativa del uno – estructura ontológica fundamental del ser del Dasein – que, nos dice Heidegger, regula/delimita/oscorece el interrogar por el ser en el sentido de sancionarlo como innecesario, superfluo o, incluso, caracterizando la pregunta fundamental como un error metodológico (SuZ: 2). En este sentido, Heidegger dice: “Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff, [Uno dice: el ser es el concepto más universal y el más vacío] (SuZ: 2). Pensamos que ese ‘Man’ es ya una anticipación del carácter normativo que tiene el uno en la vida del Dasein, inhibiendo a éste de todo genuino ejercicio de comprensión, de modo tal que lo indicado

¹³ Rivera traduce ‘ha caído’ lo que nosotros traducimos por ‘ha devenido’, la razón de esta modificación radica en que el término ‘caída’ tiene un sentido de uso muy específico en *Ser y tiempo* y la sobreutilización de las derivaciones de ‘caer’ o ‘caída’ puede nublar aquellos pasajes en que Heidegger realmente utiliza tal expresión alemana o alguno de sus derivados. En este pasaje Heidegger emplea ‘ist...gekommen’ que no guarda relación con ‘Verfallen’ (caer o caída).

aquí por Heidegger, ya se encuentra moviéndose en un ámbito fenoménico – aunque aún no en un plano fenomenológico –.

§ 7. El valor metodológico de los prejuicios acerca del ser

El tratamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser es seguido por la explicitación de los prejuicios que nublan la recta comprensión de la cuestión del ser, los cuales son: 1) El ser es el concepto más universal; 2) El ser es indefinible y; 3) El ser es un concepto comprensible de suyo, obvio u evidente (SuZ: 3-4). Ahora bien, aún cuando es casi imperceptible, los tres prejuicios contienen contenidos positivos que orientan una investigación temática acerca del ser. En este sentido, los prejuicios son, en cierta forma, puntos metódicos de partida, porque son, de hecho, el modo cotidiano en que el problema del ser ha sido tratado por la filosofía, representan, por así decirlo, una anticipación fenoménica del tratamiento de la caída. Dicho de otra manera, dado que nuestro tratamiento regular de la cuestión del ser es ‘prejuicioso’, es necesario comprender cómo es posible que tales prejuicios se produzcan o, aún más, dado que el prejuicio es una forma de incomprensión, es necesario comprender esta incomprensión y, desde ahí, abrir el campo posible de un genuino tratamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser. En este sentido, es interesante documentar que, para Heidegger, el error – de la tradición filosófica – contiene un valor por sí mismo, un contenido positivo que abre el campo de posibilidad para la verdad en cuanto que ésta será planteada como descubrimiento.

En el caso del prejuicio del ser como concepto más universal, Heidegger se remonta, por un parte, a la comprensión del ‘universal’ ser en el caso de los filósofos medievales y, por otra, al caso de Aristóteles. En relación con la ontología medieval, Heidegger explica que éstos entendieron ‘ser’ como un ‘trascendental’, esto quiere decir, como ‘algo’ que está más allá del ente y, que, no obstante, está presupuesto en todo ente. A su vez, esto es de suma importancia, Heidegger sostiene que en Aristóteles existe un ‘descubrimiento’ en relación con el tratamiento del ser, a pesar de que no profundiza su propio descubrimiento, la así llamada comprensión del ser como unidad de la analogía, es decir, como unidad referencial de las categorías, dado que éstas son ‘formas de ser’. Entonces, es posible ver, cómo un ‘prejuicio’ en torno al ser, contiene en realidad, un contenido positivo que puede orientar nuestra investigación acerca del ser. (SuZ: 3) Esto es importante, puesto que Heidegger califica la unidad de la analogía como un

descubrimiento, entonces, podemos pensar que el tratamiento del sentido de ser heideggeriano comparte con la visión Aristotélica, al menos, un punto de partida similar – la unidad de la analogía –. ¿Representa la caída el contenido múltiple de lo que puede ser experimentado en cuanto cuidado? Esto será respondido más adelante, pero de ser el caso, el sentido que entiende Heidegger el ser del Dasein sería como una unidad analógica.

Para el caso del prejuicio acerca del carácter ‘indefinible’ de ser, Heidegger explica, que ser no es definible, justamente, a partir del ente. En este sentido, esa dimensión positiva del prejuicio se manifiesta, en la indicación de que en la investigación temática acerca del ser es necesario no confundirlo con el ente. Es, como si dijera, frente al prejuicio de lo indefinible del ser se abren dos posibilidades: 1) intentar definir el ser a partir del ente, al punto en que ambos, se terminan confundiendo (error metafísico), y; 2) comprender que no es posible definir el ser a partir del ente, puesto que son, fundamentalmente ‘algo’ diverso. Es evidente que Heidegger tomará el segundo camino, pero nótese que, nuevamente, el camino queda bosquejado a partir del prejuicio, o sea, del modo cotidiano en que, en general, se trata acerca del ser. El prejuicio tiene, por decir de algún modo, una dimensión que es verdadera. En general, uno podría inclusive sostener que una investigación debe partir necesariamente de un ‘pre-juicio’, es decir, de una disposición que antecede la formulación del ‘juicio’ o del ‘enunciado’, la vida cotidiana o, más preciso aún, la cotidianidad de término medio, se va a mostrar como esencialmente prejuiciosa. Es posible habitar el mundo en la medida en que nos movemos con ciertos pre-juicios, el pre-juicio en torno al ser es lo que más arriba hemos mentado como lo que en el Dasein se presenta como pre-ontológicamente no extraño.

Para efectos de nuestra investigación, cobra especial relevancia el tratamiento del tercer prejuicio, es decir, la así llamada ‘comprensibilidad de suyo’ en torno al ‘ser’. De esta manera, prestemos un poco más de atención a la dimensión de ‘*Selbstverständlichkeit*’ que presenta el término ser, especialmente a partir del tratamiento amplio que de tal elemento hace Heidegger en el párrafo primero. Heidegger dice: “Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff...” Traducimos: “El »ser« es un concepto comprensible de suyo.” (SuZ: 4). En este lugar, que corresponde al tratamiento del tercer prejuicio en torno al término ‘ser’, Heidegger hace patente que en todo enunciado y comportamiento hacia el ente se hace uso del término ser y, que, en tales usos, el término

ser es ‘comprensible sin más’, ahora bien y esto es de suma importancia, Heidegger indica: “...Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit.” (SuZ: 4). Traducimos: “Empero, esta comprensibilidad media demuestra solamente una incomprendibilidad.”. Es patente que Heidegger juega aquí con las expresiones comprensibilidad de suyo, comprensibilidad e incomprendibilidad. Entonces, como hemos dicho, la comprensibilidad de suyo (la obviedad u evidencia), es una comprensión tal que no se ha hecho expresa, es una comprensión que, en realidad, no comprende nada, carece de lo que Heidegger llamará más adelante ‘Auslegung’ [interpretación]. Hasta aquí, podríamos pensar que ‘Vergessenheit’ [condición de olvido] y ‘Selbstverständlichkeit’ [comprensibilidad de suyo] son dos términos que presentan aspectos o dimensiones de un mismo fenómeno y que podríamos formular como sigue: dado que un término es comprensible de suyo y, que, por tanto, parece no requerir de explicación alguna, entonces, tal término, en este caso ‘ser’, deviene olvidado. Así, el olvido del ser se manifiesta ante todo en su aparente comprensibilidad de suyo. Lo obvio se vuelve prejuicio, el prejuicio es olvidado en su carácter de prejuicio, el prejuicio es condición de posibilidad para que el Dasein tenga cierta movilidad en el mundo, por eso el Dasein se mueve siempre ya en cada caso en una cierta comprensión de ser, o sea, en un prejuicio.

En este mismo punto, Heidegger dispone una pequeña señal de interpretación, nos dice: “Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. „(SuZ: 4). Traducimos: “Ella hace manifiesto que en todo comportamiento y ser hacia el ente en cuanto ente, reside, a priori, un misterio.”. Esto hace patente, dicho de otra manera, que, en cualquier tratamiento que se haga en torno al ente, estamos ya, en cada caso, en el misterio del ser. Es decir que, la orientación temática de la investigación en torno al ser debe buscarse en la dimensión ‘a priori’ del ser en relación al ente.

Finalmente, tenemos un último punto en torno a los prejuicios acerca del ser, Heidegger señala: “Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. „(SuZ: 4). Traducimos: “La consideración de los prejuicios aclaró, no obstante, que no falla solamente la respuesta en la pregunta por el sentido del ser, sino que, incluso, la pregunta misma es oscura y carente de dirección.” El prejuicio,

como puede verse, tiene un valor positivo, pues, permite ‘aclarar’ (machte...deutlich) y, nos muestra, en efecto, a partir del mostrar que la pregunta por el ser es oscura y carente de dirección, la necesidad de su investigación temática y de disponer una orientación que permita satisfacer la respuesta a esta pregunta. El prejuicio nos abre, por así decir, un camino para la investigación temática de la fenomenología heideggeriana, es ese ámbito que nos indica una y otra vez, el Dasein como un ente ‘pre-ontológicamente’ no extraño.

§ 8. Pregunta fundamental y formas de la primacía (óptica y ontológica)

Una vez que Heidegger ha tratado el problema de los prejuicios en torno al ser, procura entregar la estructura ‘formal’ de la pregunta que interroga por el sentido del ser y la primacía óptica y ontológica que posee el Dasein en relación a la pregunta fundamental.

En el párrafo segundo, en efecto, Heidegger indica lo siguiente: “Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein. ., (SuZ: 7) Traducimos: “Este ente, que somos en cada caso nosotros mismos y que entre otras tiene la posibilidad de ser del preguntar, lo aprehendemos terminológicamente como Dasein.”. De este modo, la pregunta por el sentido del ser, no flota, por así decir, en el aire, sino que representa un modo de ser de un ente determinado, a saber, el Dasein como ente que somos en cada caso nosotros mismos. Esta misma idea, por ejemplo, también se encuentra esbozada en el párrafo catorce de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, en el cual Heidegger señala:

...und ferner kann viertens die Verstümmelung und Abdrängung der Seinsfrage nur dann in der Geschichte des Daseins, in diesem begründet liegen, wenn zu seinem Sein und seiner Geschichtlichkeit selbst so etwas als die Tendenz zur Seinsfrage seinsmäßig gehört... (GA 20: 185)

Traducción: “... y, además, en cuarto lugar, puede el enmudecimiento y rechazo de la pregunta por el ser, solamente, entonces, estar fundado en la historia del Dasein, en este mismo, si a su ser y a su historicidad misma le pertenece regularmente algo así como la tendencia a la pregunta por el ser...”

A partir de la explicitación del preguntar por el ser como modo de ser del Dasein, Heidegger piensa que para un planteamiento adecuado de la pregunta por el sentido del ser, se hace necesaria la transparentación del Dasein en lo que respecta a su ser y, que de hecho, será realizado en la primera sección de la primera parte del texto como analítica existencial del Dasein (SuZ: 7). En el ser del Dasein le está dado una apertura originaria al ser.

Ahora bien, previamente Heidegger ha señalado: “Jedes Fragen ist ein Suchen.” (SuZ) [Todo preguntar es un buscar]. ¿Qué es lo que busca el preguntar que interroga por el sentido del ser? En función de la interpretación que ofrecemos, enfocado en la centralidad metódica que posee el fenómeno de la caída, por cuanto que este fenómeno documenta el olvido de sí del Dasein, pensamos que lo que busca el preguntar por el sentido del ser es al Dasein mismo. De hecho, la necesidad de una analítica existencial queda implícitamente señalada en tanto que Heidegger añade que: “Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her.” [Todo buscar tiene su orientación/guía previa desde lo buscado]. Esto quiere decir que aquello que se busca o ‘lo buscado’ traza el camino del buscar y, siguiendo nuestra línea de interpretación, si lo buscado es el Dasein, la orientación de la búsqueda estará determinada por el Dasein mismo, el ente que tiene la posibilidad de este preguntar, entonces, resulta más comprensible porqué se hace necesario desarrollar una analítica existencial del Dasein, a saber, porque en la analítica existencial del Dasein se entrega la orientación necesaria para comprender la condición de olvido y el sentido de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

El Dasein, el ente que somos en cada caso nosotros mismos, es portador de una comprensión por así decir ‘instintiva’ del ser que les es siempre dada previamente en cada caso, una comprensión tal que permite nuestra agencia mundana y el comportamiento que tenemos, en general, hacia el ente. En este sentido, Heidegger plantea que:

“... wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein... [...] *Diese durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum* „(SuZ: 5).

Traducción: “...nos movemos ya siempre en una comprensión del ser. De esa comprensión madura la pregunta explícita por el sentido del ser... [...] *Esta comprensión mediana y vaga del ser es un factum.*”

Esto quiere decir que, tenemos siempre una comprensión del ser ya dada, sea esta expresada en la forma de los prejuicios en torno al ser o en la experiencia que tenemos en general en nuestra cotidianidad – como caída –, un punto metódico fundamental, a partir del cual puede madurar la pregunta que interroga por el sentido del ser o, dicho de otra manera, la pregunta por el sentido del ser brota de la comprensión ‘caída’ del ser, de modo tal que la comprensión ‘vaga’ se transforma en un punto de partida metódico. Y, de hecho, no se trata de un punto de partida arbitrario, es metodológicamente necesario porque resulta del tratamiento de la cosa misma, es el ‘factum’ ineludible con el cual comienza la investigación fenomenológica en torno al ser. Como se ha planteado más arriba, frente al ‘factum’ de la comprensión media en torno al ser se derivan diversos caminos para el planteamiento del problema, como ha mostrado Heidegger, la tendencia predominante de la ontología tradicional ha sido la de intentar determinar el ser a partir del ente, sin embargo, Heidegger parece sugerir que tal tendencia estaría fundada en una forma de incompreensión básica sobre la propia ‘comprensión mediana del ser’, es decir, sin lograr fijar el valor positivo y metodológicamente fundamental de la ‘comprensión del ser’ que encontramos siempre y en cada caso en nuestra cotidianidad de término medio.

Por esta razón, a continuación, Heidegger asigna el carácter de ‘fenómeno positivo’ a la comprensión vaga en torno al ser que documentamos en nuestra vida cotidiana: “...diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung bedarf.” (SuZ: 5-6). Traducimos: “esta indeterminación de la comprensión de ser que en cada caso ya disponemos es ella misma un fenómeno positivo que requiere aclaración.” Así, admitamos que ‘prejuicios en torno al ser’, ‘comprensión mediana y vaga en torno al ser’ y, ‘caída’ podrían considerarse como modos de referencia a un único fenómeno que consiste en el oscurecimiento de la cuestión por el sentido del ser y, en ese sentido, decimos que la ‘aclaración’ sobre la estructura regular de la caída como experiencia cotidiana del mundo es una tarea central o metódicamente fundamental – como punto de partida básico – para la orientación de la pregunta que interroga por el sentido del ser y, en este sentido, no es un punto de partida arbitrario, sino necesario en función del orden de presentación de la ‘cosa misma’ (la así llamada cercanía óptica).

Veamos el pasaje citado con más detalle. En primer término, tenemos la constitución de un fenómeno positivo que consiste en una comprensión indeterminada de

‘ser’, bien podríamos identificar esa comprensión indeterminada que, justamente por carecer de determinación es, más bien, una incomprensión y, por lo mismo, identificable con el movimiento regular que Heidegger identifica como ‘caída’, aún más, se trata de un fenómeno positivo, lo cual alimenta nuestra hipótesis de que la ‘caída’ es un fenómeno metódicamente fundamental para el desarrollo de la fenomenología heideggeriana en *Ser y tiempo* y, añade otro elemento importantísimo, tal fenómeno – la caída – requiere ser explicado o aclarado. ¿Cuál es la relación que guarda la aclaración de la incomprensión media con la pregunta que interroga por el sentido del ser? Pensamos que aclarar el fenómeno de la caída – de la comprensión media en torno al ser – permite: 1) dar una explicación genética de la filosofía – como camino posible ante la aporía del ser –; 2) la presentación de aquello que permanece oculto en el modo de presentación cotidiano, o sea, de la visión integral del fenómeno; 3) abrir otro camino para la comprensión del ser a partir de la comprensión media y vaga del ser, identificando el contenido positivo que permite la apertura de un plano trascendental, en una orientación diferente a la trazada por la ontología tradicional.

La analítica existencial del Dasein tiene su razón de ser en que el Dasein es, en cierto sentido, ser y ente. Es decir, el ente que contiene una previa comprensión del ser en cada caso. El Dasein debe mostrarse tal y como es en sí mismo, porque en la pregunta por el sentido del ser lo interrogado no es otra cosa que el ente que es Dasein (SuZ: 6). La posibilidad de la pregunta por el sentido del ser es una posibilidad de ser del ente que es Dasein, la investigación explícita sobre objetos temáticos es, algo que, en general, puede ser realizado por el ente Dasein. El Dasein debe hacerse, entonces, transparente en su ser, porque en el transparentar de su ser, permite a su vez, dar dirección u orientación a la pregunta fundamental (SuZ: 7). El Dasein, entre el conjunto de los entes, tiene de este modo, una cierta primacía óntico y ontológica por cuanto que está dado a la pregunta por el ser. Veamos, de este modo, en qué consiste cada una de estas formas de primacía.

Heidegger comienza por el tratamiento de la así llamada primacía ontológica de la pregunta por el ser [*Der ontologische Vorrang der Seinsfrage*]. En relación a este modo de primacía, podemos señalar, brevemente, que se trata de una primacía, por así decir, en el orden de fundamentación, es la pregunta fundamental por cuanto que las así llamadas ciencias regionales y sus conceptos, dependen de los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*] que se abren en la pregunta que interroga por el sentido del ser o, dicho

de otra manera, mediante la pregunta fundamental se revelan los conceptos fundamentales entendidos como condición a priori de posibilidad para la investigación en las diversas regiones de las así llamadas ‘ciencias positivas’. La pregunta ontológica es más originaria porque es un supuesto esencial del ‘preguntar óntico de las ciencias positivas’ (SuZ: 11). Heidegger revela la tarea fundamental de la pregunta por el sentido del ser de la siguiente manera:

„Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst... „ (SuZ: 11)

Traducción: La pregunta por el ser apunta, por lo tanto, a la condición a priori de posibilidad no solo de las ciencias que registran al ente como tal o cual ente y que, con ello, se mueven ya en cada caso en una comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de la ontología misma que reside y funda previamente a las ciencias ónticas.”

En este sentido, la pregunta por el sentido del ser contiene a lo menos dos formas de prioridad ontológica: 1) como condición de posibilidad de las ciencias regionales, y; 2) como condición de posibilidad de la ontología que opera como fundamento de las ciencias regionales. En este sentido, la tarea abierta por la pregunta fundamental es de orden trascendental, es decir, orientada a determinar las condiciones de posibilidad que permiten, en general, una experiencia del mundo. En nuestra línea de investigación, pensamos que la estructura ontológica del cuidado es el sentido abierto por la pregunta y, en ese sentido, se presenta al final de la analítica existencial como la condición a priori de posibilidad de la experiencia cotidiana del mundo, es decir, de la caída.

La otra forma de primacía indicada por Heidegger es de tipo óntico, esto quiere decir que, entre la totalidad de los entes, el Dasein es un ente con una relación privilegiada con respecto al ser en virtud de tener el modo de ser de la existencia y, por esto, debe tener en cada caso, ya siempre, una comprensión del ser. En palabras de Heidegger: „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.*“ (SuZ: 12) Traducción:

“*Comprensión de ser es ella misma un determinación de ser del Dasein.* La eminencia óptica del Dasein reside en que es ontológico.” Es decir, el Dasein tiene, en cuanto ente, siempre y en cada caso, una apertura al ser y se mueve siempre sobre la base de una comprensión del ser, por ello decíamos que el Dasein es en cierto sentido ente y ser.

El Dasein, se comprende a sí mismo desde posibilidades, ahora bien, Heidegger destaca una forma de comprensión de sí mismo que él denomina ‘existentiva’ [*existenzielle*] que vendría a ser algo así como la comprensión media que posee el Dasein sobre sí mismo en la vida cotidiana, lo central de ese modo de comprensión radica en que traza la orientación de la investigación, en palabras de Heidegger: “A la comprensión de sí mismo que sirve de guía la llamamos comprensión existentiva” (SuZ: 12, traducción de Jorge Rivera). En este sentido, pensamos que el plano existentivo – en el cual se da la comprensión media y vaga en torno al ser, los prejuicios en torno al ser, la caída – es el que orienta la investigación para develar la dimensión ontológica de la cotidianidad, es decir, la existencialidad como estructura unitaria. De hecho, es en este plano, en el plano de la existencialidad como analítica existencial del Dasein que, según Heidegger, deberá ser buscada la así llamada ‘ontología fundamental’ (SuZ: 13).

Finalmente, Heidegger señala que: “Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existentiell, d.h. ontisch verwurzelt. “ (SuZ: 13) Traducción: “La analítica existencial, por su parte, sin embargo, está enraizada, el fin y al cabo, en el plano existentivo, es decir, en el plano óptico.”. Este punto es de suma importancia, pues, en efecto, indica que la ontología-existencial – como meta de una investigación – del Dasein solamente puede nacer de un plano óptico-existentivo, es decir, del plano que se encuentra siempre ya dado a todo Dasein. En este sentido, abonamos un terreno fértil para nuestra investigación, en el sentido de documentar que lo que en general llamamos caída, es decir, la experiencia cotidiana que el Dasein desarrolla en torno al ente, entrega el fenómeno positivo sobre el cual puede transitarse el camino de apertura ya no hacia al ente, sino hacia el ser, es decir, permite la apertura de la investigación hacia el plano ontológico-existencial, el cuidado, como condición de posibilidad de la caída o, dicho de otra manera, en el fenómeno vulgar de la vida cotidiana, en la información que ya siempre éste siempre entrega, puede ser elaborada una investigación que pueda abrir el plano ontológico-trascendental (fenomenológico).

Para ir cerrando este apartado, nos gustaría destacar que Jean Grondin, presenta una interpretación similar a la nuestra, veamos lo que nos dice:

“Heidegger emplea esta fórmula muy frecuentemente para sugerir la imposibilidad de rehusar la pregunta por el ser. Se refiere evidentemente al cuidado que no sólo caracteriza al Dasein, sino que también lo atormenta y tanto que, no en vano, como enseña Heidegger, el Dasein tiene inclinación a eludir la carga de esta lacerante pregunta. Esta elusión se manifiesta como una huida ante sí mismo, toda vez que el Dasein se define precisamente por el hecho de estar siempre ante esta pregunta.”¹⁴

De este modo, podemos decir que, la existencia del Dasein se encuentra atravesada por la pregunta que interroga por el sentido del ser y, es en esta pregunta, que lo distingue de otras entidades, la posibilidad de ser sí mismo. Sin embargo, no se trata de un mero preguntar, es a su vez un tormento, de ahí que el Dasein se oriente en su cotidianidad hacia la elusión de este preguntar, pues el encuentro consigo mismo consiste en enfrentarse a su propia finitud trascendental, la huída ante este pregunta y su tendencia al olvido manifiesta una estrategia del Dasein para hacer soportable lo insoportable del existir. Es, como si Heidegger dijera, el plano trascendental del Dasein es algo insoportable o terrible, de ahí su tendencia a eludir la pregunta por el sentido del ser, a pesar de que nunca puede eludirla completamente, porque para tener una experiencia del mundo, el Dasein requiere moverse ya siempre en una comprensión del ser. Aún más, la experiencia del mundo – óptico-existencial – deberá dar cuenta, de alguna manera, del tormento que acompaña la existencia del Dasein.

Antes de concluir, nos parece relevante destacar que las formas de primacía que destaca Heidegger en estos apartados, en relación a la pregunta que interroga por el sentido del ser, opera en sentidos diversos. La así llamada primacía ontológica tiene una primacía en lo que refiere a la fundamentación de las ciencias positivas en general, mientras que la primacía óptica, parece mentar más bien, la primacía que tiene el Dasein entre la multiplicidad de entes por el estar dado a la pregunta que interroga por el sentido del ser, como ha dicho Heidegger, el Dasein es un ente eminente porque su peculiaridad

¹⁴ Grondin, Jean. 2015. “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§ 1-6)”. En Ramón Rodríguez (cord.), 2015, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, p.23

óptica es el ser un ente ontológico. En este sentido, la primacía óptica es a su vez una forma de primacía sobre la primacía ontológica, pues mientras que esta última es fundamento para toda otra ontología regional, la primacía óptica del Dasein es fundamento de una investigación fenomenológica (ontológico-trascendental) en general. De ahí que el punto de partida metódico de la investigación sea óptico y no ontológico, o sea, la cotidianidad de término medio por ser, justamente, lo más cercano. La ontología heideggeriana va a desplegar su camino, de un modo claro y transparente, a partir del plano óptico, esforzando la mirada en hacer ver lo concomitante de ese plano, las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia óptica o fenoménica del mundo.

Finalmente, la primacía óptica que es primaria en relación al método de investigación fenomenológica – en sentido heideggeriano – obliga a una analítica del ente que tiene esta primacía óptica, o sea, del Dasein. De este modo, podremos observar de un modo claro, cómo Heidegger elabora el plano trascendental siempre partiendo de un nivel óptico, aunque solamente en el análisis de la caída, el plano óptico estará expuesto en su modo fenoménico-concreto de ser que, como veremos, tendrá una importancia metódica para comprender el ser del Dasein y abrir su sentido como temporalidad.

Capítulo 3

El Dasein como fundamento (analítica existencial)

§ 9. Indicaciones metódicas para el tratamiento de la analítica existencial

Para perfeccionar nuestra exposición requerimos, por ahora, exponer ‘Dasein’ como fundamento o como estructura fundamental que permite la aclaración de los conceptos o, dicho de otra manera, sobre la base de comprensión de lo que el Dasein es, entonces, podremos comprender las condiciones de posibilidad que admiten el fenómeno del olvido y la comprensibilidad de suyo, a saber, la caída que se documenta en la cotidianidad de término medio. De este modo, es necesario comprender ciertos elementos de la así llamada ‘analítica existencial’.

En el presente apartado nos interesa documentar la importancia de comprender al ser humano como Dasein y cómo en esta nueva formulación, de cierta manera, se obtiene un terreno sólido para desarrollar una indagación fenomenológica. En la estructura así llamada ‘Dasein’(estar o ser-en-el-mundo), Heidegger se vuelca a un enfrentamiento radical con las filosofías que han concebido el ser del ser humano como subjetividad trascendental y, a ésta, como principio de la filosofía moderna. Aún más, nuestro pensador indica que la analítica existencial como momento de la investigación fenomenológica, está requerida de una distinción de lo que está meramente ahí (Vorhanden), el Dasein no es nunca al modo de un ente puramente presente (Suz: 34), cuestión que sería relevante, por cuanto que la tradición filosófica, no habría comprendido la primacía óptica de este ente y su eminencia en relación a otras formas de entidad.

Ahora bien, antes de avanzar de lleno hacia las estructura existenciales de la analítica es importante destacar las indicaciones que realiza Heidegger, en estos apartados de *Ser y tiempo* en relación a la relevancia que posee la cotidianidad para la investigación fenomenológica: “...el Dasein...debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad. Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente.” (SuZ: 43, traducción de Jorge Rivera.)

Y luego agrega: “Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto... [...] Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica...” (SuZ: 43, traducción de Jorge Rivera). La crítica de Heidegger es muy clara, la cercanía óptica del Dasein, prioritaria para una investigación fenomenológica, es constantemente pasada por alto, justamente, en virtud de su carácter de cercanía. Aquí, nuevamente observamos que, la analítica existencial, se orienta de este modo, a partir de la cercanía óptica que es a su vez condición de posibilidad para la investigación fenomenológica. En cuanto la cotidianidad de término medio es esencialmente ella la movilidad de la caída, es que nosotros nos sentimos habilitados de sostener la prioridad metódica de la caída y el rol fundante que tiene – en el ámbito de la investigación – para la apertura del plano ontológico-trascendental o, simplemente, fenomenológico. Este tipo de prioridad metódica es señalada una y otra vez Heidegger a lo largo de todo el texto.

En los párrafos que siguen, realizaremos una exposición sucinta de la analítica existencial, apoyándonos en pasajes de los capítulos tres, cuatro y cinco y, también, en el brillante tratado de 1924 titulado *El concepto de tiempo*¹⁵ y, que, por cierto, constituye un antecedente valiosísimo para la comprensión de *Ser y tiempo*. Veamos.

§ 10. El mundo circumspectivo

En el mencionado tratado Heidegger señala: “Dasein besagt: *in der Welt sein*. , [Dasein quiere decir: *ser en el mundo*] y añade que en tal estructura se dejan ver tres dimensiones o aspectos: 1) das in der Welt [el en el mundo]; 2) das Seiende, das in der Welt ist. [El ente que es en el mundo]; 3) das In-Sein als solches [el ser-en en cuanto tal]. (GA 64: 19) El lector de *Ser y tiempo* notará que la triple dimensión aquí expuesta coincide con el modo de exposición de la analítica existencial. A continuación, precisaremos un poco más, de modo muy genérico, cada uno de estos ámbitos.

En relación a la primera dimensión como el ‘en el mundo’, Heidegger plantea que:

“1. Dasein besagt: in einer Welt sein. Die Welt ist das Worin solchen Seins. Das « »In=der=Welt=sein« hat den Charakter des Besorgens. Die Welt als das

¹⁵ Para una aproximación al sentido del término Dasein, recomendamos, especialmente, la lectura del apartado II titulado ‘Die ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins’.

»Worin« des Seins des Daseins ist das »Womit« des besorgenden Umgangs. „(GA 64: 19-20)

Traducción: “Dasein quiere decir: ser en un mundo. El mundo es el en-qué de tal ser. El »ser=en=el=mundo« tiene el carácter de la ocupación. El mundo como el en-qué del ser del Dasein es el con-qué del trato ocupante.

A su vez, es sabido que Heidegger admite cuatro nociones de ‘mundo’ en su tratamiento de la ‘mundaneidad del mundo’ en *Ser y tiempo*, señalando que el empleará de modo primordial, el sentido óntico de mundo, a saber, como ‘aquello en lo cual’ el Dasein fáctico vive y, a partir de esta noción óntica, dice Heidegger, abriremos el plano existencial de mundo (SuZ: 65-66). De este como, como puede verse, nuevamente Heidegger replica la estructura metódica de la primacía óntica por ser ella el ámbito de lo cercano, de la cotidianidad de término medio y, en ese sentido, un punto de partida fenoménico. En este respecto metodológico, Heidegger insiste en que: “Die methodische Anweisung hierfür wurde schon gegeben „ (SuZ: 66) [Las indicaciones metódicas, en lo que aquí respecta, ya fueron dadas]. De ahí, el mundo de la vida cotidiana tenga por objeto dar apoyo fenoménico a la investigación que aquí se trata (SuZ: 66), partiendo del mundo más cercano del Dasein, a saber, el mundo circundante [*die Umwelt*].

A partir de este momento, Heidegger buscar acreditar fenomenológicamente el mundo a partir de lo que comparece, en general y regularmente, en la vida del Dasein. Lo que comparece en la vida del Dasein es en general el ‘útil’ que tiene el modo de ser de lo-a-la-mano, este ente, es un ente intramundano y, que, puede comparecer, solamente en la medida en que ‘hay’ mundo. Así, Heidegger sostiene que:

“El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que este solo puede comparecer y el ente descubierto solo puede mostrarse en su en la medida en que “hay” mundo.” (SuZ: 72, traducción de Jorge Rivera)

Ese ‘hay’ mundo es muy importante, porque aquí mundo comienza ya a presentar como condición de posibilidad de presentación del ente intramundano, comienza a abrirse el así llamado plano ontológico, por eso:

“Pero si el mundo puede resplandecer de alguna manera, es necesario que ya esté abierto. Con la posibilidad de acceso para la ocupación circunspectiva de lo a la

mano del mundo ya está previamente abierto el mundo. El mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” el Dasein en cuanto ente ya siempre ha estado, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver.” (SuZ: 76, traducción de Jorge Rivera)

En este pasaje puede verse de modo muy claro, cómo es posible, delinear un a priori, a partir de lo que se manifiesta. En efecto, el ente intramundano se nos muestra y nos habituamos a él, solamente y en cuanto estamos y siempre hemos estado en algo así como un ‘mundo’, por eso, el hacer ‘explícito’ el ir hacia ‘mundo’ como a priori de la experiencia, en realidad, no es más que un volver dice Heidegger, porque ya ha sido dado, no obstante que quede oscurecido en la cotidianidad por la mera manifestación del ente. En este aspecto, Heidegger es insistente:

“Lo a la mano comparece intramundaneamente. El ser de este ente, el estar a la mano, se halla, por consiguiente, en alguna relación ontológica con el mundo y la mundaneidad. El mundo ya está siempre “presente” en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática.” (SuZ: 83)

La mostración temática de la mundaneidad, como un a priori ontológico, es tarea de la fenomenología, pero como puede verse claramente, ya en el plano óptico se puede dar cuenta de algo así como una estructura ontológica fundamental que posibilita, en este caso, el comparecer del ente intramundano: “...la posibilidad de una interpretación ontológico-existencial explícita de estos aspectos se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva del Dasein y, que, a su vez, forma parte de la comprensión de ser del Dasein.” (SuZ: 86). El Dasein se mueve ya siempre en comprensión del ser, a la cual, como hemos indicado, le es constitutiva el mundo como estructura ontológica.

§ 11. El estar en el mundo con un otro

En relación a la segunda dimensión que pone de relieve la presencia de la otredad, Heidegger nos indica lo siguiente en el tratado de 1924:

“Dasein ist als »In=der=Welt=sein« zugleich *miteinandersein*... »Miteinandersein« bedeutet vielmehr einen mit dem »In=der=Welt=sein« *gleichursprünglichen* Seinscharakter des Daseins. „(GA 64: 24)

Traducción: Dasein es en cuanto ser en el mundo, igualmente, ser-con-un-otro. Ser-con-un-otro indica, más bien, un carácter de ser del Dasein que es cooriginario con el ser-en-el-mundo.”

Heidegger nos ha mostrado que no hay sujeto sin mundo y, que, justamente por ello, tampoco existe un yo asilado sin los otros (SuZ: 116). En este sentido, nos indica: “...el mundo es desde siempre el que yo comparto con otros. El mundo del Dasein es un mundo en común.” (SuZ: 119, traducción de Jorge Rivera). Nuevamente, el ‘desde siempre’ nos muestra una estructura ontológica, algo que estará siempre ya dado en la vida del Dasein. Sin embargo, el sí mismo del Dasein, su aperturidad en cuanto tal, por cuanto que el Dasein se absorbe en el mundo de la ocupación y en el coestar con los otros, no es regularmente su ‘sí mismo’ propio (SuZ: 125). Heidegger denomina al sujeto de la cotidianidad de término medio como ‘uno’ que opera como una estructura normativa de las posibilidades existenciales del Dasein. Por eso, Heidegger sostiene: “...el Dasein está al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es: los otros le han tomado el ser.” (SuZ: 126, traducción de Jorge Rivera). Y agrega: “El uno... prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (SuZ: 127, traducción de Jorge Rivera); el uno, en efecto, lleva a cabo una nivelación de las posibilidades de su ser (SuZ: 127). La eficacia normativa del uno reside en que “...el uno alivia al Dasein en su cotidianidad.” (SuZ: 127), esto quiere decir que opera como una especie de ‘tranquilizante’ que permite aliviar la carga ontológica del Dasein, a saber, el asedio de la lacerante pregunta fundamental por el ser.

En relación a la tercera dimensión y que a nosotros nos parece la más importante, Heidegger la identifica con la apertura, con la dimensión de *ahí* que posee el Dasein. Ahora bien, es interesante que Heidegger plantee lo siguiente: “Das »Sein bei« zeigt sich als Vertrautsein mit der Welt, die unabgehoben als Um=, Mit= und Selbst begegnet. „ [El ser-junto-a – o estar-en – se muestra como estar-familiarizado con el mundo que se presenta sin contraste como mundo circunspectivo, mundo compartido y mundo del sí mismo] (GA 64: 31). En este sentido, pensamos que la pretensión de Heidegger es mostrar que el Dasein humano habita simultáneamente tres mundos o dimensiones – que se presentan de modo inmediato como un todo indiferenciado – que corresponden a cada dimensión estructural-existencial del Dasein (ser en el mundo, ser con un otro, ser sí mismo). La hipótesis provisoria para la interpretación del fenómeno de la caída consiste en plantear que las dimensiones de ser-en-el-mundo y ser-con-un-otro prevalecen sobre

el ser sí mismo del Dasein, como si dijéramos que, el sí mismo es oscurecido por el mundo circunscriptivo de la ocupación y el mundo de la convivencia articulado normativamente por el uno [*das Man*]. De ahí que para nosotros sea insuficiente la caracterización del fenómeno de la caída como un mero subsumir al Dasein a la publicidad del uno.

§ 12. El sí mismo del Dasein como apertura y la prioridad del ‘en cuanto tal’

Antes de continuar con el tratamiento del ‘ser-en en cuanto tal’, detengamos un poco en la centralidad que posee el Dasein, el cual es ilustrado de modo muy claro en el párrafo sesenta y cuatro de *Ser y tiempo* titulado ‘cuidado y mismidad’. En estos apartados, Heidegger desarrolla dos formas diferentes de comprender el ‘yo’. La primera forma del ‘yo’ derivada de las ontologías tradicionales que conciben el ‘yo’ como ‘sustancia’ o como ‘sujeto’ y la segunda, en el sentido de la fenomenología hermenéutica, como el sí mismo del ser en el mundo. Heidegger indica:

“Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren »natürlichen« Ausgang von der alltäglichen Selbstausslegung des Daseins, das sich über »sich selbst« ausspricht im Ich-sagen. „

Traducción: “La ilustración de la existencialidad del sí mismo toma su punto de partida natural desde la interpretación cotidiana de sí mismo del Dasein, que se expresa sobre ‘sí mismo’ en el decir-yo.” (SuZ: 318).

De esta manera, encontramos que en la expresión ‘yo’ se documenta el ‘sí mismo’ del Dasein. El problema fundamental de esta expresión radica en su comprensión ontológica, o bien, el yo es pensado como sujeto de las representaciones, aislado del mundo y de los otros, o bien, es pensado como una dimensión del Dasein que se articula cooriginariamente con la estructura existencial del ser-en-el-mundo y el ser-con-un-otro. Heidegger, de manera muy audaz, toma nota de que el ‘yo pienso’ o ‘sujeto de las representaciones’ es en cada caso el ‘yo pienso algo’ y, que, justamente, ese ‘algo’ es condición de posibilidad para la representación misma, ese ‘algo’ no es otra cosa que ‘mundo’, de modo tal que, no es la subjetividad trascendental la condición de posibilidad para la manifestación de los fenómenos de un mundo, sino que mundo y mismidad representan estructuras existenciales que son ambas, cooriginariamente, condición de posibilidad de toda posibilidad de representación y, con ello, se ve la importancia que adquiere el ‘Dasein’ como fundamento de un nuevo punto de partida para la filosofía. En efecto, la subjetividad, el yo pensante, el sujeto de las representaciones, la conciencia, la

teoría, quedan, en este caso, subordinadas a la estructura del Dasein, a la facticidad misma del ser, a la vida en cuanto tal. En palabras de Heidegger: „Wird darunter verstanden ein innerweltliches Seiendes, dann liegt darin unausgesprochen die Voraussetzung von Welt.“ [Es comprendido bajo ese algo un ente intramundano, entonces, reside en el algo, implícitamente, el presupuesto del mundo] (SuZ: 321). En este sentido, siguiendo a Crowell, Heidegger plantea una ruptura con el modo de comprensión cartesiano de la subjetividad.¹⁶ Esta ruptura, no es arbitraria, sino que es necesaria para las pretensiones de Heidegger de llevar a cabo, por así decir, una suerte de radicalización de la fenomenología.

Así, detengámonos un poco más en la estructura del ‘ser-en en cuanto tal’, lo cual es clave para la interpretación que ofrecemos en la presente investigación. En primer lugar, nos gustaría destacar que Heidegger emplea la expresión ‘als solches’ ya en el título del capítulo que trata el ser-en, esta expresión alemana que podríamos traducir ya sea ‘como tal’ o ‘en cuanto tal’ parece no indicar una mera casualidad en el modo de exposición del tratado. Ese ‘en cuanto tal’ pareciera establecer una estructura de prioridad, como si el ‘en cuanto tal’ expresara un nivel de verdad mayor a otras posibilidades de ‘ser-en’, a saber, ser-en-el-mundo o ser-en-el mundo-con-un-otro, el ‘en cuanto tal’ expresa el ‘sí mismo’ del Dasein, la estructura de su mismidad, su apertura, su ahí. No obstante, esa dimensión de ‘en cuanto tal’, en el modo de manifestación media, a saber, en el ámbito de la vida cotidiana, es opacada por las estructuras normativas del mundo circunspectivo y la publicidad del uno, tal ocultamiento es lo que se expresa en la movilidad de la ‘caída’, la opacidad del Dasein ante su propia mismidad.

El ser-en en cuanto tal está determinado cooriginariamente por las estructuras existenciales del comprender, la disposición afectiva y el discurso. El existenciarlo tratado por Heidegger, en primer término, es la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], la cual representa la dimensión afectiva del Dasein en el sentido de que este ente posee estados de ánimo (SuZ: 134). La disposición afectiva es central en la constitución del Dasein y constituye, además, tres aspectos ontológicos esenciales: 1) abre la condición de arrojado del Dasein; 2) constituye cooriginariamente la apertura del Dasein; 3) constituye el modo existencial en que el Dasein se deja afectar por el mundo en el modo del esquivarse a sí mismo. En este sentido, el primer elemento abre el Dasein para sí

¹⁶ Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, p.285

mismo en la condición de arrojado, como criatura finita en un mundo inhóspito, dimensión que se comprende a cabalidad con el tratamiento de la angustia como estado de ánimo fundamental o estructural del Dasein, mientras que el tercer elemento tiene el carácter de permitir el velo sobre sí mismo, de manera tal que, la disposición afectiva es un existenciario que abre y cierra, que ilumina y oculta al Dasein en su mismidad. Así, si el Dasein no estuviere siempre en cada caso afectivamente dispuesto, no podría huir de sí mismo, la huida va a tener que mostrar una disposición afectiva fundamental que justifique el huir de sí mismo del Dasein.

Heidegger comienza con el tratamiento de la disposición afectiva por las mismas razones y con el mismo criterio metodológico que ya ha establecido antes, por eso sostiene que: "...lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico." (SuZ: 134, traducción de Jorge Rivera). Ahora bien, es importante destacar que ya en plano del tratamiento de la disposición afectiva, Heidegger insiste en la noción de huida, aversión y esquivamiento:

"Como ente que está entregado a su ser, el Dasein queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse – pero en un encontrarse que, más que en un directo buscar, se origina en un huir. El estado de ánimo no se abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión." (SuZ: 135, traducción de Jorge Rivera)

Esta indicación de Heidegger es de suma relevancia, pues aquí se hace patente, que la disposición afectiva se encuentra condicionada por un huir y, en este sentido, toda vez que se abre en dirección a la condición de arrojado, es una disposición afectiva que podríamos caracterizar como derivada. A partir de la interpretación que ofrecemos, pensamos que cualquier disposición afectiva se encuentra montada sobre lo que Heidegger denomina 'disposición afectiva fundamental' [*Grundbefindlichkeit*]. En este sentido, la disposición afectiva fundamental – la angustia – se va a mostrar fenomenológicamente como la unidad de ser de la multiplicidad de afecciones anímicas del Dasein, es decir, como ser en sentido de unidad analógica. Aún más, Heidegger precisa en su tratamiento de la disposición afectiva, una vez más, la prioridad metódica de la caída en relación al problema del esquivamiento que realiza el Dasein sobre su sí mismo:

“La disposición afectiva... es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída.” (SuZ: 139, traducción de Jorge Rivera)

La disposición afectiva nos muestra, de este modo, en primer lugar, una huída del Dasein: ¿Ante qué? Ante la disposición afectiva fundamental, la experiencia óptica en general se caracteriza por la huída que el Dasein despliega sobre el plano trascendental. ¿Por qué debe el Dasein huir del plano trascendental? Este punto será aclarado en el capítulo cinco de este escrito.

Para finalizar el tratamiento de la disposición afectiva, Heidegger emplea, a modo de ilustración, el miedo como una posible disposición afectiva y, brevemente, indica tres aspectos que configuran el miedo: 1) el ante-qué del miedo, o sea, un ente que comparece en el mundo (SuZ: 140); 2) El tener miedo en cuanto tal, o sea, el dejar-se afectar por el ente que comparece de un modo amenazante (SuZ: 141), y; 3) “Aquello *por lo que* el miedo teme es el ente mismo que tiene el miedo, el Dasein. Solo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo.” (SuZ: 141). Es poco notorio a primera vista, pero la tercera dimensión presentada por Heidegger, ya comienza a transitar en el plano ontológico-trascendental, esto quiere decir que el Dasein puede tener, en general, la experiencia del miedo, porque se encuentra ontológicamente condicionado en lo que respecta a su ser, a pesar de que esta dimensión, puede ser pasada una y otra vez por alto. Por ahora, destaquemos el ante-qué, el cual no es su propio ser, ni el mundo como tal, sino lo que se muestra en su aspecto, el ente intramundano.

Al tratamiento de la disposición efectiva le sigue el existencial del ‘comprender’, el cual es una estructura cooriginaria con la disposición afectiva. Se trata de una estructura fundamental por cuanto que abre al Dasein las posibilidades de su ser – le abre el tiempo futuro – anímicamente templadas, en este sentido, dice Heidegger, el Dasein se caracteriza por ser un ser-posible (SuZ: 143). En palabras de Heidegger: “Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. “ Traducción: El Dasein es en cada caso aquello que puede ser y como su posibilidad.” (SuZ: 143). El Dasein se encuentra, de esta manera, determinado existencialmente por sus posibilidades ante las

cuales se mueve cotidianamente, es una posibilidad arrojada (SuZ: 144). Ahora bien, revisemos el siguiente pasaje:

„Das verstehen kann sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches.“ (SuZ: 146)

Traducción: “el comprender puede establecerse primeramente en la aperturidad del mundo, lo cual quiere decir que el Dasein se puede comprender inmediata y la mayoría de las veces desde su mundo. O bien, empero, el comprender se lanza primeramente en el por-mor-del-cual, lo cual quiere decir que el Dasein existe como sí mismo. El comprender es, o bien, propio, cuando surge del propio sí mismo en cuanto tal, o bien, es impropio.”

Esto es muy interesante, ya que nos permite encontrar dos posibilidades de comprensión y que se relacionan con la mismidad del Dasein. La primera alternativa, es la posibilidad de comprensión impropia la cual se caracteriza por un modo de interpretación que posee el Dasein de sí mismo, pero determinado a partir del mundo. La segunda opción es la comprensión propia en el sentido de que el Dasein se comprende a sí mismo a partir de sí mismo, lo cual quiere decir, siguiendo pistas textuales que aparecerán más adelante, que el Dasein se comprende a sí mismo a partir de su finitud trascendental, a saber, como ser que está determinado existencialmente por la posibilidad de la muerte o, lo cual es lo mismo, por la posibilidad de la absoluta imposibilidad o, finalmente, como cuidado.

Ahora bien, hay que notar una distinción muy interesante que realiza Heidegger en el párrafo treinta y dos, el cual se titula ‘comprender e interpretación’. Aquí, nuestro pensador establece una distinción específica entre ambos términos, veamos. En primer término, Heidegger señala que la interpretación se encuentra fundada existencialmente en el comprender y constituye una posibilidad de desarrollo del comprender en el sentido de que el comprender se hace explícito (SuZ: 148). Por supuesto, podría ocurrir que el comprender no se desarrolle en la posibilidad de la interpretación, lo cual nos orienta poco a poco, a partir de la dimensión existencial de la apertura, a comprender las condiciones de posibilidad de la caída como modo cotidiano del ser-en.

El tercer elemento constitutivo del ser-en en cuanto tal es el discurso [*Rede*], dimensión estructural del estar-en que es presentado por Heidegger como fundamento ontológico del lenguaje y que permite la articulación de la comprensibilidad (SuZ: 161) o, dicho en otras palabras, constituye el sentido o significado de la comprensión, permite que la comprensión de las posibilidades sea legible. De hecho, de manera muy audaz, Heidegger plantea que al discurso le va la posibilidad del callar y, justamente, más adelante, la posibilidad del silencio es un modo de acceso a la mismidad del Dasein: "...entonces, el silencio manifiesta algo y acalla la "habladuría" (SuZ: 165). Ese 'algo' que se manifiesta es fenomenológicamente relevante, por ahora, solo indicaremos que ese 'algo' va a aparecer un modo más claro en el capítulo cinco de este escrito, el cual mostrará las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia óptica del mundo.

De esta manera, hemos preparado el camino para comprender adecuadamente el fenómeno de la caída de un modo adecuado, de acuerdo a su prioridad metódica.

Capítulo 4

La caída como forma de opacidad ante el ser sí mismo.

§ 13. Consideraciones metódicas acerca de la caída en general

El presente apartado tiene por objeto mostrar que la caída [*Verfallen*] representa un punto de partida metódico de vital importancia para el desarrollo de las estructuras ontológicas que se podrán ver de un modo explícito en el tratamiento del cuidado [*Sorge*]. La caída ha estado presente en el curso del texto ya en la demostración de los prejuicios en torno al ser, también ha estado ya, en toda consideración relativa a la cotidianidad de término medio y las consideraciones acerca de la cercanía óptica del Dasein, sin embargo, es solamente a partir de la segunda parte del capítulo cinco que la cotidianidad de término medio es vista como un fenómeno integral y concreto, de modo tal que, la indicación acerca de la relevancia del fenómeno en sentido vulgar, alcanza aquí, la transparencia de su primacía metódica. En la medida en que veamos el tratamiento heideggeriano de la caída, podremos vislumbrar a lo menos dos cuestiones muy importantes: 1) que la caída adquiere sentido en función de la analítica existencial, de modo tal que sería incomprendible sin un análisis previo del mundo circunspectivo y el uno como sujeto de la cotidianidad, y; 2) que la caída documenta una huida del sí mismo del Dasein, sí mismo que es requerido a priori como apertura propia y, justamente por esta razón, juega el rol de manifestar ‘algo’ de lo cual se huye, abriendo así la posibilidad de una investigación fenomenológica entendida en un sentido ontológico-trascendental. Este último punto, que podría ser objeto de una polémica, Heidegger ya lo ha hecho ver antes en los apartados introductorios de la analítica existencial:

“También en ella – en la cotidianidad media –, e incluso en el modo de la impropiedad, se da *a priori* la estructura de la existencialidad. También en ella le va al Dasein, en una determinada manera, su ser, con respecto al cual él se las ha

en el modo de la cotidianidad mediana, aunque solo sea huyendo ante él y olvidándose de él.” (SuZ: 44, traducción de Jorge Rivera)

La estructura de la existencialidad, por ser condición a priori de posibilidad de la experiencia mundana del Dasein, se encuentra siempre ya presente en la cotidianidad de término medio, aunque no de un modo explícito, siendo – en este caso – el explicitar la tarea propia del fenomenólogo. Ahora, si bien la caída ya ha tenido, al menos una aparición conceptual, en capítulos anteriores, Heidegger indica que el análisis de las estructuras existenciales ha hecho perder de vista la cotidianidad del Dasein, de ahí que ahora se vuelve necesario recuperar el horizonte fenoménico que ya habría planteado de un modo temático mucho antes. (SuZ: 166).

La relación entre cotidianidad de término medio e investigación fenomenológica es puesta de manifiesto, además, del siguiente modo por Heidegger:

„Diese Möglichkeiten selbst offenbaren dann aber eine wesenhafte Seinstendenz der Alltäglichkeit. Und diese muß schließlich, ontologisch zureichend expliziert, eine ursprüngliche Seinsart des Daseins enthüllen...“ (SuZ: 167)

Traducción: “Estas posibilidades mismas, manifiestan, entonces, sin embargo, una esencial tendencia de ser de la cotidianidad. Y esta – la cotidianidad – debe, a fin de cuentas, develar de un modo ontológico y suficientemente explícito, un modo originario de ser del Dasein...”

Heidegger no podría ser más claro en este aspecto, la cotidianidad y, con ello, la estructura fenoménica de la caída, a fin de cuentas, saca a la luz un plano ontológico, ópticamente justificado por la cotidianidad y que va a ser elaborado, en este caso, como cuidado. La primacía óptica de la cotidianidad, dada su cercanía, es metódicamente importante y, como se ve, adquiere una relevancia fenomenológica.

Finalmente, van a ser tratados tres modos de la caída que caracterizan la apertura del Dasein en su cotidianidad de término medio, a saber, la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Veamos en detalle en qué consiste cada una de ellas para terminar con el tratamiento de la movilidad de la caída.

§ 14. El ámbito normativo del uno: la habladuría

La habladuría representa el modo de comprensión cotidiano del Dasein¹⁷ y consiste en la apropiación acrítica que el Dasein realiza del ‘estado de lo ya interpretado’ [*Ausgelegtheit*] existente en el mundo y normado a partir de la publicidad del uno. La habladuría consiste en un tomar lo dicho en el decir público tal que no nos relacionamos directamente con aquello sobre lo cual dice este decir, no hay aquí una comprensión del ente sobre el cual se habla sino únicamente de lo hablado y de aquello que se escucha a oídas, en este ámbito se comprende que las cosas son porque se dice que son de tal o cual manera (SuZ: 168).

La habladuría es la difusión de un discurso que vuelve difuso al ente sobre el cual se habla, dicho en palabras de Heidegger: “Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.” Traducimos: “La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin una apropiación previa de la cosa.” (SuZ: 169). La habladuría es una apertura que cierra una apropiación genuina del ente, es una obstrucción entre el Dasein y el ente. Preguntamos, maliciosamente ¿Entre el Dasein y qué ente en específico? Pensamos que puede existir habladuría sobre cualquier ente. En los párrafos iniciales de SuZ Heidegger señalaba:

„Seiendes ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“ (SuZ: 6-7)

Traducción: “Ente es todo, aquello de lo cual hablamos, aquello que mentamos, aquello hacia lo cual nos comportamos de tal o cual manera, ente es también, lo que nosotros mismos somos y cómo somos.”

En este sentido, lo que en cada caso somos nosotros mismos, es también un ente, un ente que no tiene el modo de ser del ente intramundano sino el modo de ser de la existencia. Así, sostenemos que la habladuría fundamental – por decirlo de alguna manera – es la que opera como obstrucción entre el Dasein y su sí mismo propio, justamente, por ser el sí mismo propio, el ámbito que sería requerido para iniciar una investigación acerca de la pregunta por el sentido del ser en general. En este sentido, la habladuría condiciona

¹⁷ Esto es señalado de un modo explícito por Heidegger (SuZ: 167), de modo tal que resulta sorprendente que Adrián y Francisco de Lara identifiquen la habladuría como la forma cotidiana del discurso sin más, tal como hemos expuesto en el parágrafo dos de la presente investigación. Este error se produce por la falta de claridad en torno a los conceptos, procurando una fácil simetría en el orden de las palabras, es seductivo pensar que a ‘Rede’ le sigue ‘Gerede’ cotidiano, sin embargo, como hemos dicho, conceptualmente no es sostenible que la habladuría pueda ser discurso sin más, es, al menos, discurso y comprensión a la vez.

al Dasein a ser de un modo desarraigado, donde ‘desarraigado’ quiere decir obnubilado o arrancado de su propia dimensión ontológica. En alemán la expresión para desarraigado es ‘*Entwurzelung*’ que mienta, literalmente, el no estar en las raíces propias, siendo las raíces del Dasein el de ser un ente óntico-ontológico; la raíz ontológica del Dasein, en el plano de la cotidianidad de término medio, es constantemente arrancada. Heidegger presenta el sentido del carácter desarraigado de la siguiente manera:

„Das besagt ontologisch: Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten.“ (SuZ: 170)

Traducción: “Esto quiere decir ontológicamente: que el Dasein que se sostiene en la habladuría ha sido, en cuanto ser-en-el-mundo, cercenado de las relaciones primarias y auténtico-originarias de ser con el mundo, con la coexistencia y con el estar-en mismo.”

Esto podría ser dicho de un modo aún más claro, el punto fundamental es que, ontológicamente, la habladuría cierra al Dasein su propia dimensión ontológica que ha sido expuesta, por Heidegger, en la analítica existencial bajo los tres aspectos de mundo, otros y sí mismo. A pesar de que, ese plano ontológico está siempre dado, por lo mismo, Heidegger señala: “...*al no volver* al fundamento de las cosas de que se habla, la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción [*Verschließen*] .” (SuZ: 169, traducción de Jorge Rivera). Es importante que Heidegger destaque el ‘no volver’, en la medida en que hace ver que lo obstruido por la habladuría, es algo originario y primario al Dasein, ‘algo’ en lo cual el Dasein ya anduvo alguna vez. Para nosotros, la dimensión de ‘obstrucción’ representa el reverso de la apertura al ente, esto quiere decir que, por cuanto hemos sido fijados hacia el trato con el ente intramundano, a su vez, hemos cerrado, perdido u olvidado la condición de posibilidad de ese trato, a saber, la luz natural o, simplemente, el plano del ser.

Sin embargo, la habladuría y la normatividad del uno con ella, opera de un modo eficaz no simplemente por una arbitrariedad que podría ser fácilmente sorteada, sino que existen razones ontológicas para que el Dasein prefiera moverse con su ser más propio de un modo oculto, pues este ser más propio tiene, dice Heidegger, un carácter completamente inhóspito. El siguiente pasaje nos muestra de un modo muy claro tal idea:

„In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit¹⁸ jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.“ (SuZ: 170)

Traducimos, parcialmente con Rivera: “Pero en la comprensibilidad de suyo y autoseguridad del estado de lo -ya- interpretado medio se desliza la fatalidad de que, bajo su amparo, se oculta al propio Dasein lo inhóspito de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento...”.

Lo que ya ha sido interpretado y que es absorbido ingenuamente por el Dasein, entrega, por una parte, una ‘comprensibilidad de suyo’ [*Selbstverständlichkeit*] – o sea, falta de comprensión frente a algo que ha caído en el olvido – y ‘auto-seguridad’ [*Selbstsicherheit*], esa seguridad es, como si dijéramos, un tranquilizador frente a lo que aquí Heidegger ha llamado ‘lo inhóspito de este estar en suspenso’, como si dijéramos, parafraseando al filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, la habladería permite al Dasein hacer soportable algo insoportable y vivible algo que es, de hecho, invivible, su sí mismo en cuanto que finitud trascendental. El Dasein se mueve en dirección hacia la hospitalidad por ser su propio ser algo inhóspito, la habladería no va a operar simplemente como obstrucción ante el plano trascendental, sino que va a permitir al Dasein una idea de ‘vida tranquila’ y ‘segura’.

En este sentido, no parece arbitrario sostener que, teniendo en consideración los prejuicios que oscurecen de un modo dogmático la pregunta que interroga por el sentido del ser, ya en esos pasajes estaba tratándose, tempranamente, del problema de la caída, en la medida en que la filosofía y sus prejuicios metafísicos han operado eficazmente sobre la posibilidad de abrir de un modo genuino el plano ontológico-trascendental que viene precedido de una analítica existencial del Dasein. De este modo, en *Ser y tiempo* se juega no solo una ruptura con la filosofía tradicional, sino que una audaz crítica que identifica el proyecto de la filosofía con habladería y movilidad cadente.

¹⁸ *Ausgelegtheit* es un sustantivo construido a partir de un participio pretérito, por eso, la recta forma de traducción es ‘estado de lo ya interpretado’ y no meramente ‘estado interpretativo’ o ‘estado de interpretación’. Recordemos que el libro trata no solamente acerca del ‘ser’ sino también de la temporalidad, de ahí que cada indicación de este tipo tiene que ser considerado por el lector atento.

Finalmente, nos interesa destacar que la habladuría opera, fundamentalmente, como normatividad del uno, en este sentido, lo dicho por la habladuría y lo que ella en cada caso regula, es un regular por un 'nadie', el ente que habla en la habladuría es el 'nadie' y, del cual, por lo mismo, nadie tiene responsabilidad, cualquiera puede siempre apropiarse de lo dicho sin ningún esfuerzo. La habladuría, a su vez, va a regular el modo de 'ver' el mundo circunspectivo en su aspecto, es decir, la curiosidad que, a la habladuría del nadie sumará ahora la ausencia de paredero, es decir, la normatividad que opera sosteniéndose sobre el 'ningún lugar'. La caída comienza a delinarse como una forma en que el Dasein es esencialmente nadie y en ningún lugar y, justamente en esa medida, no puede ser 'sí mismo'.

§ 15. El ámbito normativo del mundo circunspectivo: la curiosidad

El segundo ejemplo que otorga Heidegger de modos de manifestación de la movilidad de la caída es la así llamada 'avidez de novedades' (con Gaos) o 'curiosidad' (con Rivera), en alemán 'die Neugier'. Esta estructura de la cotidianidad es vista por Heidegger como ya vislumbrada previamente por Aristóteles y Agustín de Hipona. En el caso de Aristóteles, opera la curiosidad, por cuanto está fijada en el ver y en el ver por el mero ver, como sustento del saber: "Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales." (*Met.* Libro 1, Cap. 1, 980a). Mientras que Agustín, en sus *Confesiones*, refiriéndose a la concupiscencia de los ojos, veía que en esa curiosidad del ver por el mero ver, tenemos en general la posibilidad de la distracción y veía tal gusto por la distracción como una forma de debilidad (*Confesiones X*, Cap. 35).

Para Heidegger, desde la perspectiva de una investigación fenomenológica, la curiosidad consiste en una forma, según la cual el Dasein se deja absorber por el mundo en lo que respecta a su aspecto (SuZ: 172). Sin embargo, es importante tener en consideración que ya la ocupación es una forma de dejarse absorber en el mundo, en este sentido, pareciera ser que la curiosidad es tan solo una modulación posible del siempre ya estar absorbiéndose en el mundo, en todo caso, lo central es que la curiosidad documenta la primacía normativa del mundo circunspectivo, mediado por la eficacia normativa del uno a través de la habladuría, de un modo tal que el Dasein se deshace de

sí mismo. Heidegger describe la posibilidad del abandonarse del sí mismo del Dasein en la curiosidad de la siguiente manera:

“Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen. „ (SuZ: 172)

Traducción: “El Dasein busca lo lejano, solamente para traer el mundo hacia sí en su aspecto. El Dasein se deja llevar únicamente por el aspecto del mundo, un modo de ser, en el cual el Dasein procura liberarse de sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo, libre del ser junto a los cotidianos entes a la mano más próximos.”

Así, como puede verse, si la habladuría puede ser interpretada como un modo de obstrucción entre el Dasein y su ‘sí mismo’, la curiosidad puede ser vista como intento activo del Dasein mismo para liberarse o desprenderse de la responsabilidad del ser sí mismo. De igual manera, esta tendencia del Dasein se documenta, principalmente, en el así llamado ‘placer por ver’, que tal y como la habladuría consistía en un hablar por hablar, la curiosidad documenta un ver por el mero ver que carece de la preocupación necesaria para comprender lo visto, así: “Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen.” (SuZ: 172) [La curiosidad procura lo nuevo solamente para saltar nuevamente de lo nuevo a lo nuevo]. Lo central de esta ver desenfrenado consiste en que el Dasein procura ‘posibilidades de abandonarse al mundo’ [Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt] (SuZ: 172). Este punto es muy interesante, ya que en el caso de la habladuría el Dasein se encuentra subsumido a la normatividad del Uno, mientras que en la curiosidad la determinación normativa está dada por el aspecto del mundo circunspectivo.

En este sentido, la curiosidad detenta tres rasgos esenciales: 1) la incapacidad de quedarse en un lugar; 2) la distracción, y; 3) la ausencia de paradero. Así, opera como una forma de intensificación del ‘desarraigamiento’ mencionado ya en la habladuría, desarraigamiento que opera en la medida en que la curiosidad se halla en todas partes y en ninguna (SuZ: 173). Así, el Dasein se mueve en su cotidianidad bajo el contenido normativo de un nadie y de una ausencia efectiva de lugar, opacando en que cada caso, su sí mismo propio.

§ 16. La ineficacia normativa del sí mismo en la cotidianidad: la ambigüedad

El tercer modo de la apertura del Dasein en el ámbito de la vida cotidiana es la así llamada ‘ambigüedad’, la cual consiste en un modo de apertura que nubla la distinción entre lo que es realmente comprendido¹⁹ y lo que no lo es, en definitiva, opaca la capacidad que posee el Dasein de discernir en torno a una posibilidad genuina y lo que no lo es, incompreensión que lleva al Dasein a un constante equivocarse en la diversidad de las posibilidades. Sin embargo, la ambigüedad por ser ella mismo una forma de confusión entre lo que lleva a cabo el sí mismo y lo que no lo es, tiene una importancia fenomenológica, en el sentido de que acredita o da cuenta fenoménicamente del sí mismo del Dasein. La ambigüedad pone de manifiesto el conflicto normativo entre el sí mismo con la habladuría y la curiosidad.

La ineficacia normativa del sí mismo, enfrentada al aplanamiento propio del ámbito normativo del uno y del mundo, se manifiesta, por ejemplo, en el hecho que resta eficacia al obrar del Dasein y transforma el obrar en algo ‘sin importancia’ (SuZ: 174). En este sentido, es como si en la ambigüedad se reprimiera lo más propio o el sí mismo del Dasein, la posibilidad de ser su posibilidad, el hecho de que el Dasein, en efecto, tiene-que-ser y obrar en el mundo. Sin embargo, no deja de ser interesante que la ‘ambigüedad’ deja abierto un espacio fenoménico en relación al sí mismo del Dasein. Por esta razón, no debería sorprendernos que solamente aquí – en relación a la apertura en su forma cotidiana –, Heidegger hable del ‘silencio de la realización’ o del ‘auténtico fracaso’, dado que aquí se manifiesta el sí mismo y su dimensión normativa no de un modo completamente privativo, sino en conflicto, de un modo tal que podríamos caracterizar como ‘no extraño’. En efecto, aquí se manifiesta que el Dasein asumido en sus propios proyectos tiende a fracasar en la medida en que el ámbito normativo del uno lo aplanan una y otra vez. Lo ambiguo de la ambigüedad es justamente eso, el conflicto entre el sí mismo y el uno que, de hecho, se da en la vida cotidiana.

De este modo, dado que hemos visto los tres modos de apertura de la cotidianidad, debemos verlos ahora en una ‘conexión de ser’ (SuZ: 175), aprehendiendo cada una de

¹⁹ Es interesante destacar que en las tres formas de apertura de la cotidianidad, siempre está en juego el ‘comprender’, de modo tal que no es posible sostener que a cada modo de apertura de la cotidianidad le corresponde un modo del ‘estar-en en cuanto tal’.

esas modalidades en una unidad ontológico-existencial (SuZ: 1785), esto es, justamente, la caída [*Verfallen*].

§ 17. La movilidad que se documenta en la caída y su importancia fenoménica

Finalmente, la conexión de habladuría, curiosidad y ambigüedad constituyen el modo fundamental de ser de la cotidianidad, esto es, la caída [*Verfallen*] (SuZ: 175). Heidegger plantea el fenómeno de la caída desde una mirada ontológico-existencial, de ahí que en su tratamiento sea necesario eliminar cualquier tipo de juicio axiológico, ético, político o teológico, no se trata aquí de lo que es bueno o malo, sino simplemente de lo que *es* en la existencia del Dasein. La caída documenta el estar perdido del Dasein en el uno y el dejarse absorber o abandonarse en el mundo y, en este sentido, el Dasein, en cuanto cadente, ha desertado de sí mismo: “*Von ihm selbst als faktischen In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen*” [El Dasein, por cuanto cadente, ha desertado ya de sí mismo en cuanto fáctico ser-en-el-mundo] (SuZ: 176). Y agrega Heidegger que el Dasein cae: “... an die Welt, die selbst zu einem Sein gehört. ., [en el mundo que pertenece él mismo – el mundo – a su ser] (SuZ: 176). Así, como puede verse, es la propia estructura ontológico-existencial del Dasein la que entra en juego en la caída, de modo tal que, mundo y otros logran constituir una opacidad sobre el sí mismo del Dasein, lo encubren. La caída es el modo de ser impropio del Dasein y es tal por opacar las estructuras existenciales del ‘ser-en en cuanto tal’. En este ámbito de la vida cotidiana, el Dasein es incapaz de ser su propia disposición afectiva y su propia comprensión y de articular discursivamente su apertura, su *ahí*. La caída es el modo que tiene el Dasein de ser positivamente sí mismo, pero en un modo tal que el contenido normativo del sí mismo está co-determinado por el aspecto del mundo y la publicidad del uno.²⁰

²⁰ Veamos otras formas de definición de la caída. Richardson define la caída como la cotidianidad del Dasein perdido en el olvido de sí mismo (Richardson, 2003, pág. 70). Mientras que Rodríguez piensa el fenómeno de la caída, esencialmente, como un caer en las ‘cosas’, a saber, como la interpretación que hace el Dasein de sí mismo a partir de lo que él no es en sí misma: cosa, objeto, ente intramundano (Rodríguez, Heidegger y la crisis de la época moderna, 2010, pág. 93), mientras que en otro de sus textos, plantea que el tipo de problema involucrado en el problema de la caída es que consiste en documentar que el saber que desarrollamos, implícitamente en nuestras ocupaciones mundanas es esencialmente desfigurador, carente de genuina comprensión (Rodríguez, La transformación hermenéutica de la fenomenología, 1997, pág. 190). La incompreensión del sí mismo, en este sentido, es a su vez, un olvido de sí mismo. La caída es la forma no comprendida que posee el modo de ser de la existencia sobre sí misma, la huida radical ante la carga de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Es importante destacar que las lecturas corrientes acerca de la caída, como hemos destacado en el párrafo dos, no destacan la importancia metódica de la caída en relación al proyecto ontológico-trascendental de Martin Heidegger.

De igual manera, se vuelve importante tener presente las consideraciones metódicas que indica Heidegger en su tratamiento de la caída. En primer lugar, Heidegger indica que la caída representa el modo fenoménico concreto de ser del ser-en-el-mundo y solo en este tratamiento es visto como unidad y de un modo temático, anteriormente la cotidianidad cadente habría aparecido ya en la ocupación y en la solicitud, pero sin el examen fenomenológico que a Heidegger le interesa (SuZ: 176). En segundo lugar, Heidegger señala que ‘el fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una modalidad existencial del ser-en-el-mundo’ (SuZ: 176, traducción – con modificaciones – de Jorge Rivera), de este modo, la caída en cuanto fenómeno no hace sino mostrar el ‘estar-en-el-mundo’, es decir, hace patente una estructura ontológica del Dasein. En tercer lugar, Heidegger sostiene que, mediante una aclaración ontológica de la vida cotidiana del Dasein, como caída (habladuría, curiosidad y ambigüedad), considerada fenomenicamente, serán alcanzadas de un modo suficiente las determinaciones existenciales de la estructura fundamental del Dasein y, plantea, inmediatamente, la siguiente pregunta: ‘¿Qué estructura muestra la “movilidad” de la caída? (SuZ: 177, traducción de Jorge Rivera). En estas tres consideraciones de Heidegger se ve de un modo explícito que la caída, en cuanto fenómeno, tiene por objeto mostrar de un modo suficiente un plano ontológico-existencial, es decir, abre el camino para la investigación del fenómeno, ahora sí, entendido en sentido fenomenológico.

‘La caída es un concepto ontológico de movimiento’ (SuZ: 180), de modo tal que a continuación revisaremos las características que se documentan en la movilidad de la caída, intentando a la vez, meditar acerca de la importancia metódica de tales dimensiones de la movilidad cadente. En primer lugar, prestemos atención a lo que dice Heidegger acerca del carácter tentador de la caída:

“Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst versucherisch. „ (SuZ: 177)

A continuación, presentamos una traducción del pasaje anterior en la cual destacaremos ciertos elementos:

“Si, empero, el Dasein *confiere a él mismo* la posibilidad de perderse en la habladería y en el estado de lo ya interpretado público del Uno, de caer en la falta de suelo, entonces, esto quiere decir: *el Dasein prepara para él mismo* la constante tentación a caer. El ser-en-el-mundo es en sí mismo tentador.”

Este aspecto es muy revelador, pues Heidegger habla aquí de que la caída es una posibilidad que el propio Dasein prepara o se confiere a sí mismo, a saber, que el Dasein opera activamente en el desarrollo de su propia caída como si, por cierto, pudiéramos pensar un Dasein, en primer término, no caído. Y esto se expresa de manera muy clara en que, si la caída es una forma de huida ante el sí mismo, entonces, el sí mismo debe ser una condición a priori de la caída. En ese sentido, el sí mismo ya documenta en cada caso una dimensión ontológica, por eso el Dasein es ‘preontológicamente’ no extraño, a pesar de ser ‘ontológicamente’ lejano, como si dijéramos que la lejanía del plano ontológico se documenta, fundamentalmente, en la huida o, dicho de otra manera, la huida del Dasein ante sí mismo es lo que Heidegger ha denominado lejanía ontológica que, puede ser puesta a la vista, en la medida en que el Dasein ya estuvo ahí en el sí mismo. Sin embargo, ese ahí mismo no debe entenderse ópticamente – como un antes y un después en horas o días – sino ontológicamente: el Dasein no podría sino haber estado ahí desde siempre por ser ese estar ahí su ser más propio, la condición ontológica de posibilidad de todas sus posibilidades ónticas.

Y esto queda desarrollado de forma explícita en el siguiente pasaje que traducimos a continuación:

“In dieser Weise sich selbst schon zur Versuchung geworden, hält die öffentliche Ausgelegtheit das Dasein in seiner Verfallenheit fest. ,,

Traducimos: “De este modo, por cuanto que el Dasein ha devenido para sí mismo como tentación, entonces, el estado de lo ya interpretado fija al Dasein en su ‘condición cadente’.”

Si leemos con detención, la ‘condición cadente’ es fijada solamente cuando la tentación ya ha devenido, esto es, que el Dasein ha sucumbido ante lo tentador quedando retenido en la condición de caído. La tentación, de esta manera, como dimensión de la movilidad de la caída, se caracteriza por ser el modo inicial con el cual comienza el ocultamiento del sí mismo del Dasein, el encubrimiento de su ser.

En segundo lugar, la tentación devenida ofrece al Dasein la posibilidad de obtener una tranquilidad y seguridad sobre sí mismo (SuZ: 177). Si pensamos bien, obtener tranquilidad y seguridad tiene sentido únicamente ante un previo estar intranquilo e inseguro. Tal condición previa está determinada, a nuestro juicio, por el carácter inhóspito del propio ser del Dasein y que será visto en tal condición con el tratamiento del cuidado. De este modo, la impropiedad se encuentra determinada, en sus fundamentos, por la propiedad, por el ser sí mismo propio del Dasein ante el cual el Dasein huye.²¹ Para ilustrar de un modo más claro, veamos un interesante pasaje de Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

“Das Dasein spricht von ihm selbst, es sieht sich so und so, und doch ist es nur eine Maske, die es sich vorhält, um nicht vor sich selbst zu erschrecken. „ (GA 63: 32).

Traducción: “El Dasein habla de sí mismo, el se ve a sí de tal o cual manera y, sin embargo, aquello es solamente una máscara que pone frente de sí para no horrorizarse frente a sí mismo.”

Entonces, el ser sí mismo del Dasein, tiene esa dimensión de ser insoportable, en efecto, no podemos soportar aquello que nos horroriza, aunque aquello sea nuestro más propio ser sí mismo, nuestra finitud existencial. En este sentido, Xolocotzi nos ofrece una interpretación interesante sobre este problema, en efecto, sostiene que, justamente, en esa dimensión de lo insoportable de la existencia es que se revela la diferencia del Dasein con los entes que son meramente ahí o presentes, pues el Dasein, por cuanto que es existencia está obligado a salir de su mero tiempo presente y observarse a sí mismo en sus

²¹ Es importante recordar que la existencia ‘propia’ no revela un mejor modo de ser, sino únicamente una condición ontológico-existencial del Dasein.

posibilidades, entre ellas, la más importante: la muerte.²² El Dasein busca un soporte y para ello procura reafirmarse en lo meramente presente y en lo que comparece por medio de su presencia, interpretándose a sí mismo como un ente intramundano, ejercicio por medio del cual evade la responsabilidad más propia de la existencia: elude la lacerante pregunta que interroga por el sentido del ser.

La tercera dimensión de la movilidad de la caída, determinada previamente por la tentación y la tranquilización, es la alienación en el sentido de ocultar al Dasein su más propio poder-ser (SuZ: 178). Así, se verifica una vez más nuestra propuesta de interpretación en el sentido de que la caída tiene el modo de ser del ocultamiento del sí mismo del Dasein, pero de un modo tal en que este sí mismo ha estado ya siempre. ¿Por qué habría de rehuir el Dasein ante sí mismo? El Dasein huye constantemente de su posibilidad más propia, su finitud existencial, la posibilidad de la imposibilidad, la muerte. Esto es señalado por Heidegger de un modo explícito en el capítulo primero de la segunda sección de *Ser y tiempo*, donde señala que:

“Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.”

Traducimos: “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se devela, entonces, como la posibilidad más propia, irrespectiva e ineludible.” (SuZ: 250, traducción parcial con Jorge Rivera).

En este sentido, la estructura de la caída, oculta al Dasein su poder-ser más propio, su inminente finitud. La caída es el velo [*Hülle*] sobre la muerte inminente del Dasein, la comprensión de este fenómeno, el velo sobre la muerte, es la tarea de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y, solamente en el de-velar este velo, es que podemos encontrar una dirección para responder adecuadamente por el ser del ente que es el Dasein y así preparar el camino de una ontología fundamental.

Así, finalmente, el Dasein cae, desde sí mismo, en la posibilidad impropia de ser sí mismo, esta condición de la caída es nombrada por Heidegger como ‘el enredo’ del

²² Xolocotzi, Ángel. 2011. “Las dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado de hermenéutica, metafísica y fenomenología”. En Francisco de Lara, *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, 105

Dasein en sí mismo que, a su vez, dará pie al así llamado ‘torbellino’ que consiste en arrancar al Dasein constantemente la posibilidad de comprensión de sus posibilidades más propias. Torbellino quiere decir que el Dasein es sacado constantemente de sí mismo hacia el orden normativo del uno (SuZ: 178). Así, es posible visualizar que toda la movilidad de la caída está en constante referencia al sí mismo, a pesar de darse en un modo privativo, tal privación del sí mismo no podría ser nunca absoluta, pues en ese momento ya no sería posible la caída y, con ello, la estructura de la existencia que se encuentra siempre de un modo a priori.

El último punto que nos muestra Heidegger, es que la caída es una prueba a favor de la existencialidad del Dasein, porque solo es comprensible a partir de la estructura del ser-en-el-mundo. Sin embargo, es en el último párrafo del capítulo cinco donde se confirma de un modo explícito la tesis de nuestra investigación y la prioridad metódica, de tipo fenoménico, que posee la caída para la investigación fenomenológica. En efecto, Heidegger señala:

“...con este análisis – el de la caída – 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.” (SuZ: 180, traducción de Jorge Rivera)

De esta manera, a esta altura de la investigación, se verifica la primera condición de resolución de nuestra tesis, a saber, que la caída es el punto metódico sobre el cual puede abrirse el plano trascendental desde una perspectiva fenomenológica. Dicho en otras palabras, el fenómeno fenomenológico – el cuidado – alcanza su fundamento fenoménico suficiente a partir de la caída y, a partir de este tratamiento y el develamiento del todo existencial del Dasein es que, ahora, estamos en pie de hacer un análisis del cuidado como condición a priori de posibilidad de la experiencia mundana en general por cuanto que esta experiencia se documenta como huida del sí mismo del Dasein.

Capítulo 5

La iluminación del plano ontológico trascendental (el cuidado)

El presente capítulo procura realizar un análisis general del capítulo sexto de *Ser y tiempo* con el objeto de mostrar la unidad originaria del cuidado como condición a priori de posibilidad de la caída como experiencia del mundo en general, a pesar de que el cuidado ha sido obtenido, de un modo fenoménico, solamente a partir de la caída. En este capítulo, de esta manera, se pretende satisfacer la segunda condición planteada en el párrafo tres del presente escrito.

§ 18. Consideraciones preliminares para el tratamiento de la unidad originaria del Dasein (el cuidado)

En este párrafo nos interesa mostrar algunas indicaciones que realiza Heidegger a propósito del tratamiento del cuidado. Se trata aquí de algunas consideraciones indicadas en el párrafo treinta y nueve de *Ser y tiempo*. Heidegger ya había planteado, en su distinción sobre las nociones de fenómenos que era requerido un fenómeno en sentido fenomenológico, hasta este punto, solamente hemos destacada la importancia metódica de la así llamada cercanía óptica del Dasein, de la cotidianidad de término medio y de su movilidad (la caída). La multiplicidad de fenómenos que se presentan en la cotidianidad del Dasein podría representa una obstrucción, dice Heidegger, para el mirar fenomenológico, a pesar de que esa obstrucción ha dotado de contenido – fenoménico – al primer bosquejo expresado en la analítica existencial (SuZ: 160-161)

A continuación, Heidegger menciona tres aspectos del Dasein: existencialidad, facticidad y condición de arrojado. Explica que, el Dasein posee una disposición afectiva esencial por mor de la cual posee un modo de ser que lo lleva ante sí mismo y a su condición de arrojado. Para Heidegger, condición de arrojado quiere decir un ente que es en cada caso sus posibilidades y que se comprende a sí en y desde ellas. Esto, denota que

el Dasein es algo así como un ‘sí mismo’ que se realiza en sus posibilidades. Sin embargo, en el ámbito de la cotidianidad media el sí mismo del Dasein está subsumido al contenido normativo del uno, dado que el ente que es el Dasein es siempre cadente, el modo cotidiano de ser sí mismo es siempre ya impropio. La cadencia, por cuanto es determinada por el mundo y el ser con otros, pierde la posibilidad más propia de ser sí mismo. La mismidad es opacada por mundo y otros por cuanto que mundo y otros son dimensiones constitutivas del ser-en-el-mundo en cuanto tal.

En lo que sigue, Heidegger funda, en la diferencia entre Dasein y ente intramundano, la posibilidad de un acceso unitario al fenómeno, el cual no sería un ensamblaje – al modo del ente intramundano – sino una exigencia derivada del propio modo de ser del Dasein por cuanto este ente es un ente caracterizado por la apertura determinada por la disposición afectiva y el comprender. Entonces, nuestro autor se propone buscar una disposición afectiva comprensora que permita la apertura del Dasein ante sí mismo, tal exigencia metódica será, según Heidegger, satisfecha por la ‘angustia’ (SuZ: 182). Heidegger caracteriza a la ‘angustia’ como disposición afectiva fundamental [*Grundbefindlichkeit*], condición de posibilidad para la apertura y acceso al ‘fenómeno fundamental’ [*Grundphänomen*] que es caracterizado por Heidegger como ‘cuidado’ [*Sorge*]²³ (SuZ: 182). Para nosotros, el empleo de ‘Grund’ [fundamental] revela que estamos ya en un plano fenomenológico y no meramente fenoménico.

Para la verificación o validación del ‘cuidado’ como estructura unitaria, es requerido que cuidado no sea una determinación teórica de tipo arbitrario, algo así como un supuesto, la exigencia metódica radica, para Heidegger, en la verificación²⁴ preontológica de la interpretación existencial del Dasein como cuidado. La prueba, reside según Heidegger, en que el Dasein ‘desde temprano’ se interpreta a sí mismo como cuidado. (SuZ: 183).

En seguida, Heidegger explica que la analítica existencial llega o avanza hasta el ‘cuidado’, el cual debe preparar el problema ontológico fundamental, a saber, la pregunta

²³ Heidegger utiliza el verbo ‘enthüllen’ (develar), el cual supone un ‘Hülle’ (velo). En nuestra lectura ‘Hülle’ representa el modo de manifestación del fenómeno al modo del aparecer ocultándose (la caída) y, su ser develado en el sentido de retirar el velo es el fenómeno fundamental en cuanto tal (el cuidado). Así, el cuidado se manifiesta regularmente como ‘caída’.

²⁴ Heidegger emplea la expresión ‘Bewährung’ (verificación) que comparte raíz con ‘Wahrheit’ (verdad), no obstante, Heidegger habla de una ‘verificación preontológica’ – no teórica – lo cual abre la exigencia metódica de una noción preontológica de ‘verdad’.

por el sentido del ser en general – en ese sentido, la analítica del Dasein no puede ser caracterizada como ontología fundamental sino como meramente preparatoria –. Lo que es ganado, empero, en la analítica existencial, son los modos de ser que no tienen el carácter del Dasein, lo a la mano y lo frente a la mano, en cuanto que estos entes son entes intramundanos. Este último punto, parece estar estrechamente vinculado con la aclaración posterior de la diferencia entre ser y ente. En efecto, el ‘ente’ es independiente de la experiencia o el conocimiento a través del cual es descubierto/abierto/determinado, en cambio, ‘ser’ es por cuanto que es comprensión del ente, como si dijéramos que al ser del ente le pertenece una ‘comprensión del ser’. Aquí, Heidegger, de un modo audaz, detecta cómo ya en la conexión de los antiguos entre ‘ser’ y ‘verdad’ reside, implícitamente, la conexión necesaria entre ser y comprensión, de modo tal que, Heidegger se propondrá realizar una aclaración ontológica del fenómeno de la verdad con el objeto de preparar el suelo para la elaboración de la pregunta por el ser. Lamentablemente, en este escrito, no podremos llevar a cabo una interpretación integral del concepto heideggeriano de verdad, sino que nos limitaremos a tener presentes estas consideraciones para un tratamiento puramente genérico del cuidado.

§ 19. El carácter fundamental de la angustia

El presente apartado tiene por objeto presentar en qué sentido la angustia podría ser presentada como una disposición afectiva eminente o, lo que es lo mismo, como disposición afectiva fundamental [*Grundbefindlichkeit*]. Para desarrollar esta tarea, Heidegger recurre al contenido fenomenal de la caída por cuanto que en ésta se ha manifestado ya la posibilidad que tiene el Dasein de huir ante sí mismo (SuZ: 184). La interpretación que ofrecemos consiste en presentar la disposición afectivamente fundamental – la angustia – como condición de posibilidad de la caída, esto quiere decir que, dado que el Dasein es fundamentalmente o, propiamente, angustia, requiere a su vez, huir de ella. En ese sentido, la caída se presenta como forma de manifestación cotidiana de la angustia y esta tesis es altamente polémica.²⁵

Heidegger advierte, que una lectura poco atenta, podría llevar a no comprender la importancia ‘fenomenal’ de la caída, pero la no comprensión de su importancia, estaría determinada por la confusión del nivel óntico-existencial con el nivel ontológico-

²⁵ La dilucidación más transparente de este problema tendrá que ser desarrollado, necesariamente, en futuras investigaciones.

existencial o, dicho al modo en que lo pensamos, la confusión de la forma de manifestación del fenómeno con el fenómeno en cuanto tal. Esto se documenta, en el ámbito existencial, en que la caída del Dasein es una clausura [*Verschlossenheit*], pero una clausura es, para estos efectos, la privación de una apertura [*Erschlossenheit*], que tiene su manifestación en que la huida del Dasein es una huida de sí mismo. En un pasaje completamente sugerente, Heidegger indica:

“Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörige Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es vor ihm fliehen. „ (SuZ: 184)

Traducción: Solamente en la medida en que el Dasein ontológica y esencialmente es llevado frente a sí mismo a través de la apertura que a él, en general, le pertenece, *puede* él huir del estar *frente* a sí mismo.

Heidegger destaca el ‘puede’, esto quiere decir que, la condición originaria, a saber, el estar frente a sí mismo, es condición de posibilidad, para huir de ese estar frente a sí mismo. Es curiosa la formulación, pues la clausura, por cuanto que es huida ante algo, deja a su vez, abierta la apertura ante ese algo y, entonces, ese algo puede ser aprehendido fenomenológicamente (SuZ: 185). En efecto, nos explica Heidegger, la caída nos entrega, a su vez, la posibilidad de una interpretación fenomenológica que no sea artificialmente construida, se trata, por así decir, del material óptico que el propio Dasein entrega (SuZ: 185). Entonces, frente a la caída y lo que ella documenta (ópticamente) es necesario ver si la angustia, como disposición afectiva fundamental, cumple con las condiciones de explicar (en un plano ontológico) lo ahí documentado.

A continuación Heidegger afirma: “Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte »Welt« nannten wir einen »Flucht« vor ihm selbst. „ (SuZ: 185) Traducción: “La caída del Dasein en el uno y el ‘mundo’ de la ocupación la denominamos una ‘huida’ frente a sí mismo.”. Nótese aquí, que la relación establecida, depende de tres términos, el uno, el mundo de la ocupación y el sí mismo del Dasein, donde los dos primeros elementos opacan el tercer elemento. La descripción realizada, permite a Heidegger, establecer una distinción entre miedo y angustia, la evasión o huida que documenta la caída es una evasión ante el sí mismo del Dasein y no un ente intramundano, esta sería la distinción precisa entre miedo y angustia, la primera se desarrolla sobre la base de un ente

intramundando, la segunda, en cambio, sobre la base del sí mismo del Dasein. En palabras de Heidegger: “Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst...” (SuZ: 186) Traducción: “El alejamiento de la caída se funda, más bien, en la angustia...”. Es decir, la angustia, como disposición afectiva fundamental, es condición de posibilidad para la caída.²⁶ Pero, por otra parte, Heidegger añade: “... die ihrerseits Furcht erst möglich macht. „ (SuZ: 186). Es decir, que la angustia hace posible el miedo, de modo tal que la angustia se presenta aquí, como condición de posibilidad del miedo, en este sentido, la ‘disposición afectiva fundamental’ es fundamental por cuanto se ubica en un plano ontológico o, si se quiere, trascendental.

Ahora bien, Heidegger nos recuerda que el Dasein es, en su constitución fundamental, ‘ser-en-el-mundo’ y es justamente este ‘ser-en-el-mundo’ – su dimensión ontológica – el ante-qué de la angustia (SuZ: 186). Los pasajes que siguen, son de suma importancia, pues están orientados a establecer una distinción fenomenal – esta tarea es señalada de modo explícito por Heidegger –, lo cual sugiere, en primer término, que se va a tener a la vista los dos sentidos de fenómeno que ya han sido mencionados y que se pondrán en contraste a propósito del miedo y la angustia. Así, fenómeno en sentido fenoménico mientras en general a fenómenos del tipo ‘miedo’, fenómeno en sentido fenomenológico va a designar, en este caso, o sea en el tratamiento de la disposición afectiva fundamental, exclusivamente a la angustia. De esta manera, observemos las diferencias entre uno y otro, mientras que el fenómeno óntico es determinado, actual o presente, orientado a un ente intramundo, el fenómeno ontológico-trascendental es indeterminado – en el sentido de que no se orienta a ningún ente intramundano – y su ‘ante-qué’ es el ‘mundo en cuanto tal’ (SuZ: 187). Pero esta distinción, orienta a un plano más profundo, a saber, que el ante-qué se orienta hacia una posibilidad – de ahí que el ente intramundano en acto no tenga relevancia –, citamos textual:

„Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhanden zusammen als Summe, sondern die Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst.“ (SuZ: 187)

²⁶ La angustia entrega una explicación ontológica de la caída que es dada en un marco pre-temático ónticamente, en este sentido, la caída sin angustia es ciega, oscura e incomprendida, mientras que la angustia sin la caída – en el orden de exposición propuesto por Heidegger – carecería del material óntico o fenoménico que requiere ser explicado. Es muy similar a la relación que establece Kant entre conceptos e intuiciones.

Traducción: Lo que estrangula no es este o aquel ni tampoco la reunión de todos los entes frente-a-la-mano como una suma, sino la posibilidad de lo-a-la-mano en general, es decir, el mundo mismo.

Entonces, como es patente, el ante-qué de la angustia es, al menos, una condición de posibilidad de experiencia del ente intramundano en general y, en ese sentido, es un ante-qué ontológico-trascendental. Es más, la angustia no puede revelarse en el plano óptico sino como ‘nada’, esto es documentado con Heidegger con las expresiones del uso cotidiano del tipo ‘en realidad no era nada’ – luego de ser interrogado por el estado de ánimo. Es cierto, ópticamente, que se trataba de ‘nada’, esto quiere decir, que la angustia no hace referencia a ningún ente-intramundo que es, de hecho, lo que puede llegar a entender el discurso cotidiano, lo que no es patente para el discurso cotidiano, es la dimensión ontológico-trascendental, el mundo en cuanto tal y, con ello, el Dasein como ser-en-el-mundo. (SuZ: 187).²⁷

La segunda dimensión de la angustia es el ‘Worum’ o aquello en torno a lo cual el Dasein se angustia y, Heidegger nos indica que tal es el ‘ser-posible’ del Dasein, no sus posibilidades, sino al hecho mismo de ser-posible, desde sí mismo y en el aislamiento que es propio de la angustia. (SuZ: 188) Ahora bien, por cuanto que el Dasein es develado como ser posible, entonces, es develado en su ser como ‘ser-en-el-mundo’, de ahí que existe una identidad elemental entre el ante-qué y el aquello-en-torno-a-lo-cual el Dasein se angustia. Esto es posible, según Heidegger, porque la angustia es un ‘modo fundamental del ser en el mundo’ [*Grundart des In-der-Welt-sein*] y, nuevamente, Heidegger emplea la expresión ‘Grund’ en relación a la angustia, como si dijera que solamente en la angustia el Dasein puede ser de un modo trascendental. (SuZ: 188)

En lo que sigue del párrafo, Heidegger realiza una distinción entre ‘Unheimlichkeit’ y ‘Zuhause-sein’, expresiones que traducimos como ‘inhospitalidad’²⁸

²⁷ La ‘nada’ aquí es un problema que habría que indagar con mayor profundidad, porque es una ‘nada’ genérica u, ontológica si se quiere, mientras que ya antes se habló en la caída de un ‘nadie’ – el uno – y del ningún lugar en la ausencia de paradero.

²⁸ Rivera traduce como ‘desazón’, consideramos inadecuada la traducción. En cambio, seguimos a Gaos, quien traduce del mismo modo que nosotros, ya que la expresión de origen latino que expresamos en la voz ‘inhospitalidad’ – y que forma otras palabras como ‘huésped’ – mienta una relación con el habitar en el sentido de ser no-habitable o de un ser bien recibido en un determinado lugar y permite la dualidad que se expresa en el discurso cotidiano como ‘te puedes sentir como en casa’ – en el caso de la hospitalidad –. Así, la existencia se devela, esencialmente, como inhabitable, mientras que la situación cadente permite al Dasein, por así decir, una ‘habitabilidad’ de la existencia.

y como 'estar-en-casa' respectivamente. La angustia abre al Dasein su inhospitalidad, es decir, su condición originaria respecto de un mundo que no es familiar, sino extraño e inhabitable, su propio ser en cuanto ser en el mundo. Heidegger explica que, en este punto, gracias al elemento metódico, es posible hacer visible de un modo fenoménico el ante-qué de la evasión que se manifiesta en la caída, por cuanto que la evasión o huida se expresa como un dejarse absorber por el ente intramundano, como un habitar que procura 'estar-en-casa', requiere huir, de un estado originario de 'no-estar-en-casa', esto es, la 'inhospitalidad'. La tranquilidad, la seguridad, enajenación y enredo que se expresan en la caída, presuponen, pues, un estado de intranquilidad, inseguridad y estar de frente ante el ser más propio, esto último se expresa en la condición de inhospitalidad originaria del Dasein. En palabras de Heidegger:

“Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht vor innerweltlichem Seienden, sondern gerade zu diesem als dem Seiendem, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. „ (SuZ: 189)

Traducción: “En lo sucesivo deviene fenomenalmente visible el ante-qué huye la caída en cuanto huida (o evasión). No huye ante un ente intramundano sino justamente hacia él en cuanto ente, que, junto a la ocupación, perdida en el uno, puede mantenerse en la tranquila familiaridad. La huida cadente hacia el estar-en-casa de la publicidad es huida ante el no-estar-en-casa, eso quiere decir la inhospitalidad, que, en el Dasein en cuanto que, arrojado, está él mismo en su ser entregado al ser-en-el-mundo.

Veamos otro pasaje que facilitará la interpretación que ofrecemos y luego comentamos:

“Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.* „ (SuZ: 189)

Traducción: “El estar tranquilo y familiarizado en el mundo es un modo de la inhospitalidad del Dasein y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario.*”

Así, visto estos dos pasajes en conjunto, tenemos que hay, por de pronto, fenómenos originarios y fenómenos derivados, fenómenos fundamentales y fenómenos fundados. Angustia y condición de no-estar-en-casa es un a priori del Dasein y que es condición de posibilidad de los modos derivados, por eso, dice Heidegger de un modo expreso, el estar tranquilo es un modo de la inhospitalidad, mientras que más adelante define el miedo como angustia impropia (SuZ: 189) y oculta para sí misma, es decir, el miedo es posible únicamente a través de un *a priori* que es la angustia. Finalmente, en la experiencia de la angustia – que es un volverse del Dasein a su dimensión originaria – se hace visible el Dasein en su ser como posibilidades propias o impropias – el Dasein cadente no se ve a sí mismo como impropio, propiedad e impropiedad son formas existenciales que pueden ser aprehendidas únicamente en un plano trascendental –. (SuZ: 190-191).

§ 20. El cuidado como condición de posibilidad de la experiencia cotidiana del Dasein

En este breve apartado, nos interesa mostrar que cuidado es la condición a priori de posibilidad de toda experiencia óptica del mundo y, en este sentido, detenta un tipo de prioridad que es ontológica – no metódica –. Por esa razón, Heidegger define el cuidado como ‘estructura fundamental’ [*Grundstruktur*] y ‘fenómeno fundamental’ [*Grundphänomen*] (SuZ: 196). En este sentido, veamos algunos pasajes que ilustrarán el problema sobre el cual ha tratado toda nuestra investigación:

“El Dasein ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es.” (SuZ: 192, traducción de Jorge Rivera)

Y a continuación, Heidegger agrega:

“En este cadente estar en medio de... se acusa, explícita o implícitamente, comprendido o no comprendido, el huir ante la inhospitalidad que habitualmente queda oculta junto con la angustia latente, porque el carácter público del uno

reprime todo lo que no es familiar.” (SuZ: 192, traducción de Jorge Rivera con modificaciones)

En estos dos pasajes que hemos citado extensamente, pueden vislumbrarse las dos condiciones que hemos querido indicar desde un principio para satisfacer las pretensiones de la presente investigación. En primer lugar, que el plano ontológico, el sí mismo del Dasein, está dado ya siempre y necesariamente. En segundo lugar, que ya en la caída se encuentra ya sea implícita o explícitamente, el carácter de ‘huida’ de la vida cotidiana, el cual oculta la ‘inhospitalidad’ y la ‘angustia’ que, de todas maneras, se encuentra ya siempre ahí. En efecto, la dimensión trascendental (inhospitalidad y angustia) es obstruida, simplemente, por la dimensión normativa del uno, pero está siempre ahí de un modo implícito, de modo tal que puede ser extraído de un modo temático a través de una investigación fenomenológica. En este sentido el Dasein puede, o bien ser angustia propia o impropia, pero nunca puede dejar de ser angustia. Lo mismo ocurre con la condición estructural de la inhospitalidad, ella está ahí siempre latente y, la familiaridad del mundo, o sea, su hospitalidad en el ámbito de la cotidianidad, podría decirse, que no es sino inhospitalidad impropia, o sea, en un estadio de no descubierto. Por la misma razón, Heidegger advierte más adelante que “cuidado es siempre, bien sea tan solo privativamente, ocupación y solicitud.” (SuZ: 194) y, luego “el deseo presupone ontológicamente el cuidado.” (SuZ: 195). De este modo, el plano trascendental del Dasein no deja de operar nunca en la vida cotidiana del Dasein y esto es posible porque el Dasein es un ente óntico-ontológico.

Antes de finalizar, veamos como Heidegger sostiene de un modo explícito el carácter a priori del cuidado en relación con cada posibilidad existencial del Dasein:

“El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein.” (SuZ:193, traducción de Jorge Rivera)

Así, el “antes” del cuidado es de tipo ontológico, es decir, necesario para cualquier forma de comportamiento que pueda llevar a cabo el Dasein. De todas formas, en este tipo de consideraciones se abren una serie de problemas, por ejemplo, más adelante Heidegger sostiene que “sólo en la medida en que el Dasein está abierto, también está cerrado...” (SuZ: 222). ¿Qué quiere decir propiamente estar abierto y cerrado a la vez?

En nuestra interpretación, el Dasein está siempre abierto al ente y, justamente por estar abierto al comparecer del ente y de los otros en la coexistencia es que, a su vez, está cerrado a su sí mismo, a su plano ontológico fundamental, la apertura al ente, a su vez, cierra o oscurece la apertura originaria que tiene el Dasein hacia el ser. De todas formas, no profundizaremos más en estos diversos aspectos que nos presenta el cuidado, pues consideramos hasta este punto que, se ha mostrado de un modo suficiente, el vínculo ontológico que posee el cuidado con la caída.

Balances provisorios de la presente investigación

A partir de lo expuesto en los capítulos precedentes, estamos en condiciones de entregar un balance provisorio de nuestra investigación, así como las tareas inconclusas y problemas abiertos para futuras investigaciones.

En primer término, consideramos que existen elementos suficientes para pensar que la condición de olvido en que se encuentra la pregunta por el sentido del ser tiene relación con la necesidad estructural, ontológico-existencial, que tiene el Dasein de eludir la responsabilidad de su propia existencia por cuanto que ésta tiene el modo de ser de la finitud trascendental. Además, es posible pensar que el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, así como los prejuicios que ‘nublan’ su tratamientos, constituyen ya un plano fenoménico que podemos adjudicar al tipo de movilidad que se expresa en la caída.

En segundo lugar, pensamos que el presente trabajo ha logrado mostrar de un modo suficiente la prioridad metódica que posee la caída para el desarrollo de una investigación fenomenológica, ya que sin ser ella un fenómeno fenomenológico, entrega el material fenoménico suficiente que permite mostrar, de un modo ambiguo y oscuro, la estructura de la existencia como un todo. En este sentido, específicamente metódico, la caída representa esa dimensión que Heidegger atribuye a los fenómenos vulgares en el sentido de que éstos pueden tener relevancia fenomenológica.

En tercer lugar, consideramos cumplida nuestra hipótesis acerca de la relación que posee la analítica existencial con el fenómeno de la caída, a saber, que: 1) Es posible porque existe Dasein, en el sentido de que este ente es ontológico-existencialmente mundo, otros y sí mismo y; 2) que cobra fuerza la idea de que la caída representa un modo de primacía de los dos primeros aspectos ontológico-existenciales del Dasein (mundo y otros) sobre el aspecto ontológico-existencial del sí mismo, tal que los primeros se constituyen como contenido normativo del sí mismo del Dasein al tiempo que un modo concreto de opacidad u ocultamiento del Dasein sobre sí mismo, ocultamiento que no obstante tiene una forma de manifestación caracterizado por la ambigüedad, siendo esta

forma de ambigüedad relevante desde un punto de vista fenomenológico, toda vez que muestra el conflicto latente entre el sí mismo del Dasein y el contenido normativo de la habladuría – el uno – y la curiosidad – el mundo circunscriptivo –.

En cuarto y último lugar, pensamos que hemos logrado mostrar el carácter apriorístico del cuidado en relación a la caída y, en ese sentido, su prioridad ontológica, pero no metodológica como objeto de una investigación fenomenológica. El cuidado representa, en este sentido, el conjunto de condiciones a priori de posibilidad para la experiencia del mundo por cuanto que ésta se documenta como huida ante el sí mismo propio del Dasein. Sin embargo, el tratamiento que hemos entregado del cuidado requiere aún una investigación superior que, lamentablemente no hemos podido tratar aquí. En este sentido, la investigación que presentamos, nos hace patente el desafío de seguir una senda de indagación tal que pueda mostrar y comprender de un modo mucho más claro la estructura del cuidado y su vínculo explícito con la angustia, la muerte y el silencio, así como con el problema de la temporalidad.

Bibliografía

1) Obras de Heidegger

Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Berlin: Max Niemeyer.

—. 2017. *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria.

—. 2015. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

—. 1994. *GA 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

—. 2007. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.

—. 2004. *GA 64. Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

—. 2008. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder.

—. 2018. *GA 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

—. 2007. *GA 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

2) Comentarios e interpretaciones sobre Sein und Zeit y la obra de Heidegger en general

Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adrian, Jesús. 2016. *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Herder.

Gaos, José. 2017. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grondin, Jean. 2015. “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§ 1-6)”. En Ramón Rodríguez (cord.), 2015, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.

- Lara, Francisco de. 2011. *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- . 2015. “El ser-en como tal (§ 28-38)”. En Ramón Rodríguez (cord.), 2015, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos. CITADO
- Richardson, William J. 2003. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Rodríguez, Ramón. 2010. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.
- . 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- . 2015. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- Steiner, George. 2001. *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vigo, Alejandro. 2008. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Warthall, Mark A. 2013. *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. New York: Cambridge University Press.
- Xolocotzi, Ángel, Ricardo Gibu, Vanessa Huerta, y Pablo Veraza. 2014. *Heidegger. Del sentido a la historia*. México: Plaza y Valdés.
- . 2011. “Las dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado de hermenéutica, metafísica y fenomenología”. En Francisco de Lara, *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- . 2004. *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Plaza y Valdés.
- 3) *Obras complementarias*
- Agustín. 2003. *Las confesiones*. Madrid: Akal.
- Aristóteles. 2007. *Política*. Madrid: Gredos.
- . 2007. *Física*. Madrid: Gredos.
- . 2014. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- . 2014. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- . 2014. *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.

Hegel, G.W.F. 2014. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.CITADO

Husserl, Edmund. 2009. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Felix Meiner.