

## JEMEINIGKEIT

Jorge Eduardo Rivera C.  
Instituto de Filosofía  
P. Universidad Católica de Chile

En el §9 de *Ser y tiempo*, que es, en realidad, el comienzo de esta obra, después de ocho párrafos introductorios, Heidegger expone “el tema de la analítica del *Dasein*”. *Dasein* es el término que emplea Heidegger para hablar del ser humano, un término que por ahora podríamos traducir por la palabra “existir”. Heidegger concibe al ser humano como un existir. Pero existir no significa aquí el simple hecho de tener existencia, es decir, de ser una cosa más entre las muchas cosas que hay en el mundo o incluso la más importante de todas ellas, sino que el término se emplea tan solo para hablar del ser humano, y nunca para referirse a la existencia de las cosas. Para hablar de la existencia de las cosas se usará la palabra *Vorhandensein* o *Vorhandenheit*, que Gaos traduce por “ser ante los ojos”, y que yo preferiría traducir por “estar ahí delante” o simplemente por “estar-ahí”. Estar ahí es el término técnico para hablar de lo que la tradición filosófica llamó la *existentia*, y que atribuyó a todo lo que existe en la realidad.

Existir, como término propio y exclusivo para designar el ser humano, debe ser entendido como existir, es decir, como ser estando *fuera de sí mismo*. Existir significa estar fuera. ¿Fuera de qué? Fuera

de “lo que” se es. El ser humano está fuera de “lo que” él es, en la medida en que, siendo, se comporta en relación a algo que es “más” que lo que él mismo es. Y este “más” es el ser en cuanto tal. El ser humano existe, pues, en tanto que en *su* ser se comporta en relación a *el* ser, entiéndase: en relación al ser a secas, al ser en toda la extensión de su significado, es decir, al ser *en general* o en *cuanto tal*, al *Sein überhaupt*.

El ser humano es un ente determinado: es *esto*, y no otra cosa; es ser humano y no árbol, ni puro animal, ni ángel, ni Dios. El ser humano es algo perfectamente acotado y, por consiguiente, perfectamente determinado y, en definitiva, *limitado*. “Lo que” el ser humano es –su “esencia”, si se quiere– lo “recorta” de todos los demás entes, lo separa de todo lo que no es ser humano.

Pues bien, este ente determinado es también un ente particularísimo. En efecto, el ser humano se distingue de todos los demás entes porque su ser consiste en habérselas con los demás entes y consigo mismo en tanto que aquellos y él mismo *son*. Esto quiere decir que el existir humano es lo que es en tanto que *se abre al ser*. No solo el ser de tales o cuales cosas, sino –principalmente– al ser en toda su extensión, al ser *en general* o –como Heidegger dirá más tarde– al *ser mismo*, al *Sein selbst*. Este abrirse al ser mismo es lo que en *Ser y tiempo* se denomina la “comprensión del ser”, *Seinsverständnis*. El existir se destaca entre todos los entes porque tiene un ser “ontológico”, o más exactamente, un ser preontológico, un ser *comprensor del ser*. Comprender el ser es, por lo pronto, estar abierto, desde el propio ser, al ser en general, al ser mismo.

Y por eso, precisamente, el término que Heidegger usa para hablar del ser humano es el término *Dasein*. Gaos ha traducido *Dasein* por “ser ahí”. A mi juicio, este es un grave error, porque el *Dasein* no es que sea *ahí*, sino que consiste en ser el *Ahí del ser*, esto es, la *abertura al ser*. La palabra *Dasein* es una palabra compuesta de dos elementos: *Da* y *Sein*, “Ahí” y “ser”. El ser del *Dasein* consiste en ser el Ahí, la abertura, en la que el ser puede hacerse presente, puede dárseos. *Dasein* significa entonces aquel ente que tiene tal modo de ser que en él (en su ser) está presente el ser mismo. El *Dasein* es la abertura al ser y, consiguientemente, la presencia del ser, del ser mismo: algo así como el ser del ser, o mejor, el estarnos siendo del ser. En adelante dejaré sin traducir la palabra *Dasein*, pero en el entendido de que cada vez que digamos *Dasein*, el lector llenará esta palabra de

contenido, y la comprenderá como el ente en cuyo ser el ser mismo se hace presente, se nos da.

La analítica del *Dasein* será entonces un análisis de este ente particularísimo hecho con vistas a descubrir los momentos estructurales que hacen de él el ente que es. En un primer esbozo, Heidegger lo describe a grandes rasgos al comienzo del §9, diciendo: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos [en una nota manuscrita, Heidegger aclara al margen de su ejemplar personal: “cada vez ‘yo’”]. El ser de este ente es cada vez mío (*je meines*). En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente [al margen de “el *ser* mismo”, Heidegger escribe: “¿Cuál? [El que consiste en] Tener que ser el Ahí, y en él, afirmarse ante el Ser en cuanto tal (*das Sein überhaupt*)”] (*Ser y tiempo*, p. 67)<sup>1</sup>.

De esta caracterización general del *Dasein*, Heidegger extrae dos momentos esenciales del mismo.

1º “La ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]. El ‘qué’ (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*)” (p. 67). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que, si queremos aprehender el “qué” del *Dasein*, no podemos prescindir de su existir. En efecto, el *Dasein* es “lo que” es, en tanto que se ve forzado a ser, a existir. No se trata, por supuesto, de que en el *Dasein* la esencia y la existencia sean idénticas, sino de que es constitutivo su particularidad óptica, de su qué, la “relación” que él mismo tiene con su existencia, una “relación” que consiste en “tener que existir”, entiéndase: estar *ya puesto* en el existir, y no tener más remedio que existir. El *Dasein* —el existir humano— es un modo de ser que implica la existencia. Por eso, unas líneas más adelante, Heidegger dirá: “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (*Ibid.*). Para no malentender esta frase es necesario advertir a las comillas en la palabra “esencia”. Aquí no se está hablando de esencia y existencia en

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1997. De aquí en adelante citaremos siempre esta traducción.

el sentido corriente, sino que se habla del ser humano en cuanto existente, en cuanto *Dasein*. Y de esta existencia humana se dice que su qué está determinado no por caracteres abstractos de algo que estuviera-ahí, de algo *Vorhandenes*, sino que lo *determinante* de ese qué es el existir mismo y los modos de este existir. Por eso, el texto continúa con las siguientes palabras: “Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, ‘propiedades’ que están-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y solo esto. Todo ser-tal en este ente es primariamente ser” (pp. 67-68).

- 2° El segundo momento esencial del *Dasein* lo expresa Heidegger de la siguiente manera: “El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío (*je meines*). Por eso, el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí. A este su ser le es ‘indiferente’, o más exactamente, él ‘es’ de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente. La referencia al *Dasein* –en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente– tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: ‘yo soy’, ‘tú eres’ [Heidegger añade de su mano, al margen de su ejemplar: “e.d. ser-cada-vez-mío quiere decir estar entregado a sí mismo como propio [*Ubereignetheit*]”]” (p. 68).

El lector habrá notado que ya ha aparecido la palabra que le da su título a este artículo, la *Jemeinigkeit*, vale decir, el ser-cada-vez-mío. Este ser “cada vez mío” (*jemeinig*) significa, pues, en primer lugar, que el *Dasein* no es jamás un “caso” singular de un género, esto es, de un universal perfectamente definido en sí mismo, sino que el *Dasein* es siempre *único*: el mío, el tuyo. El *Dasein* es esencialmente individual. Pero –se dirá–, “está bien: el *Dasein* es cada vez el de cada cual, pero todos ellos son *Dasein*, o sea, algo universal; no se ve la diferencia con los otros entes, con los entes que están-ahí dentro del mundo”. El lector tiene toda la razón al plantearse esta pregunta, si es que se la ha planteado. Y se podría decir incluso más. Porque siempre las cosas reales son individuales o singulares. No hay realidades universales. Y así no se ve en qué sentido el ser siempre cada vez este y no otro ente singular constituye una peculiaridad del *Dasein*.

También un gato es cada vez este o aquel gato: Micifuz o Clorinda. Al hacer esta objeción, estamos cayendo, sin darnos cuenta, en una manera de entender al *Dasein* que es precisamente la que Heidegger quiere descartar aquí: estamos pensando el *Dasein* como algo que está-ahí en el mundo. Y eso, justamente, es lo que según Heidegger el *Dasein* no es jamás. La "individualidad" del *Dasein* no es la de un ente individual de tal o cual especie, es decir, de algo que se nos pone *delante* como teniendo tales o cuales caracteres generales —los de un gato o los de un trozo de hierro— y que, *además*, es todo ello "en singular". La singularidad, en este caso, no afecta a "lo que" esa cosa es en sus caracteres constitutivos, no afecta a su qué, sino que se *añade*, en alguna forma, a este. Cabría, desde luego, preguntar: ¿de dónde sacamos la certeza con que afirmamos que la realidad tiene que ser individual? ¿Por qué *tiene* que serlo? Yo no sé si se puede dar una razón *a priori* de esto. Por lo menos no lo sé, si partimos de la concepción tradicional del ser como algo que se despliega ahí delante de nosotros. Que las cosas reales sean singulares, es algo de lo que no cabe la menor duda. Pero que *tengan que ser* singulares, es cosa más difícil de probar. Podría intentarse, por supuesto, demostrar que, si hay universales, tiene que haber singulares, puesto que un universal es siempre universal de singulares, a los que reúne en algo que es común a todos ellos. Pero ¿por qué habrían de ser los singulares lo único real, lo único verdadera y últimamente *ente*? Nada menos que Platón pensó, justamente, lo contrario: lo ὄντως ὄν, lo "entementente" es el universal, la idea.

A decir verdad, la única "demostración" posible de que lo real *tiene* que ser singular deberá partir de que lo real es lo que está-ahí delante de nosotros, lo que nos sale al encuentro dentro del mundo en que vivimos y se nos presenta como siendo él en la abertura que se abre por medio de nuestro propio ser. El hecho de que lo real tenga que ponérsenos por *delante*, implica que se nos da dentro del ámbito de singularidad que se constituye a partir de *nuestra propia singularidad*. Lo real tiene que ser singular porque el *Dasein* es esencialmente singular. Pero el *Dasein* es singular *de otra manera*; no por estar delante, puesto que el *Dasein* no está delante de nosotros, sino que lo somos nosotros mismos. Esto significa que el *Dasein* tiene una singularidad muy particular: una singularidad que podríamos llamar "ejecutiva". El modo de ser individual el *Dasein* es ejecutando los actos de la propia existencia, es decir, siendo activamente su propio ser. Y a

esto es a lo que se refiere Heidegger en el texto que estamos interpretando. Por eso Heidegger dice repetidamente que el *Dasein* es “el ente al que en su ser le va este mismo ser” o, como también se podría traducir: es el ente en cuyo ser *se trata* de su propio ser, está en *cuestión* su propio ser. El *Dasein* está vertido activamente a su propio ser como *suyo propio*, y por eso es esencialmente singular. Que al *Dasein* en su ser le “vaya” su propio ser significa que el *Dasein* tiene un ser que consiste precisamente en tener que ser su ser, y tenerlo que ser poniéndose en juego a sí mismo *ejecutando* su ser *prácticamente*. Esta ejecución, este proceso de autorrealización, es la última y radical singularidad, porque lo que en ella se “pone en juego” es precisamente *su ser*, el *suyo propio*, y ninguno otro.

Por eso, cuando se habla del *Dasein* en general, como es el caso de todo lo que estamos diciendo aquí, no se habla de un *género*, de un *eidós* universal que “reuniera” a unos singulares que estarían-ahí delante, sino que se habla de algo que por su propia índole jamás puede ser universal en este sentido. ¿En qué sentido es entonces universal el *Dasein*? En el sentido de una estructura *formal*, que *cada vez* se realiza de una manera propia y diferente, que tiene que ser cada vez de una determinada manera. Y ser de una determinada manera es algo que forma parte esencial de esa estructura formal. Es lo que se quiere decir con la pequeñísima palabra *je*, que constantemente aparece en *Ser y tiempo* (403 veces en forma separada y muchas más en compuestos). *Je* significa “cada vez” o “en cada caso”, aunque aquí no se trata propiamente de “casos” de un género universal, sino de algo distinto, que se expresa perfectamente en la palabra “vez”, del latín *viciis*, donde significa alternativa, turno, vuelta o también situación, condición. “Cada vez” significa, pues, que esa estructura formal adquiere en cada turno, en cada situación, una modalidad propia y diferente. *Je* aparece también en la palabra *Jemeinigkeit*, que expresa el *factum* de que cada vez el *Dasein* es el *mío*, y que, por consiguiente, el *Dasein* solo *es* en la absoluta singularidad de su ser propio, de ese ser que él tiene que ejecutar *siendo*.

Pero, en la *Jemeinigkeit*, además de la absoluta singularidad ejecutiva, hay otro aspecto distinto, que está íntimamente relacionado con el primero: el momento de la “*meinigkeit*”, de la “*meidad*”, si se me permite esta palabra horrible. La *meidad* es el *factum* de ser *mío*. ¿Qué quiere decir esto de “*mío*”? Quiere decir que el *Dasein* solo es “lo que” es, en tanto que *se posee a sí mismo*, que está entregado a la

responsabilidad de sí mismo. Este “estar *entregado*” implica, por otra parte, que la autoposesión del *Dasein* no es completa. Se autoposee, en la medida en que *ya se encuentra siendo sí-mismo*, sin tener más remedio que serlo. Este aspecto del “tener que ser”, del estar, por así decirlo, forzado a ser, es lo que Heidegger llama la *Faktizität*, la facticidad del *Dasein*, vale decir, el *factum* radical y constitutivo de *estar puesto* en el ser. Si el *Dasein* se posee a sí mismo, lo hace porque *tiene que poseerse*. El “tener que” poseerse es el punto de partida de su poseerse: desde este punto ha de poseerse. Pero esto quiere decir entonces que ese punto de partida mismo no es algo de lo que el *Dasein* disponga, no es algo que caiga bajo su autoposesión. Digámoslo en forma más sencilla: el *Dasein* no se autoposee enteramente, sino tan solo limitadamente. Ahora, otro punto sería preguntarse si este “tener que” es un mero *factum*, y si es algo puramente negativo. Obviamente, hay que responder a ambas preguntas con un no. La facticidad no es un mero *factum*, sino una estructura de ser, y como tal tiene una función positiva en la constitución de ser del *Dasein*. Heidegger no ha explotado plenamente este aspecto positivo de la facticidad. En cambio, sí lo ha hecho Zubiri, para quien en la estructura del “tener que” se manifiesta una ligazón al ser (o a la realidad) que Zubiri llama “religación”, y que es el fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios.

Al carácter fáctico del existir humano Heidegger lo llama también el *estar arrojado* (*Geworfensein* o *Geworfenheit*). Este concepto implica, además de la facticidad del “tener que” ser, el que el *Dasein* tiene que ser cada vez en una situación absolutamente concreta, en aquella en que fácticamente es.

Dejemos ahora de lado el momento de limitación de la *Geworfenheit*, del estar arrojado, y quedémonos en que, arrojado y todo, el *Dasein* se posee de alguna manera a sí mismo. A este autoposeerse es a lo que la tradición llamó siempre el “carácter de persona” del ser humano, es decir, el hecho de ser persona. Si Heidegger no habla de la persona, como lo hacía Max Scheler en la misma época en que se escribía *Ser y tiempo*, no es porque niegue que el *Dasein* sea persona, sino porque quiere evitar que se entienda este ser-persona como una realidad que está-ahí y que, *además*, se autoposee. Para Heidegger la cosa es más radical. El autoposeerse –el ser persona– no es algo añadido al ser del *Dasein*, sino que es constitutivo de él, es un modo

particularísimo *de ser* (esto es lo que no quedaba claro en Max Scheler). No es que el *Dasein* sea y se autoposea, sino que solo es autoposeyéndose. Y por eso, justamente, el *Dasein* es cada vez *mío y tuyo*.

Este ser-mío es, en última instancia, un ser-propio, es decir, un ser poseyéndose. Pero la misma palabra “propio” se resiente de una cierta ambigüedad. Ser propio puede significar tener un ser peculiar, o lo que es igual, que el *Dasein* es lo que él mismo es, y no algo otro. Pero puede decir, a la vez, que yo soy propio, en el sentido de que me pertenezco, que sobre mi ser ejerzo una cierta posesión. Ambos sentidos están implicados en la palabra tal como la usa Heidegger: el *Dasein* es este particularísimo y singularísimo ente y, al mismo tiempo, se pertenece a sí mismo, se autoposee. Y Heidegger dirá que el *Dasein* solo es en plenitud y verdad cuando, en la ejecución de su existencia, es propio, o mejor aun, propísimo (*eigenstes*). Lo grave, sin embargo, es que se puede ser propio de diferentes maneras: una de ellas consiste en ser propio en la forma del dejarse-ser desde el estar-con otros. Este estar-con los demás es constitutivo del *Dasein*. El *Dasein* es siempre sí-mismo *estando con otros*. Jamás es sí-mismo en una especie de soledad ontológica. La misma “soledad” que puede experimentar un ser humano debe ser entendida como soledad-de los otros. Estar solo es estar solo de los demás. Es decir, estar solo es siempre un estar-con al que le faltan los demás. Cuando Adán fue creado en el Paraíso, empieza por sentirse solo: siente que le falta un apoyo, una “ayuda semejante a él”. Entonces Dios hace pasar frente a él los animales que ha creado, para que Adán los experimente en su ser (en el ser de ellos) o, como dice el texto de la Biblia, para que “les ponga nombre”. Y cuando les ha puesto nombre a todos los animales, Adán sigue sintiéndose solo. Esto quiere decir que, ya en su ser mismo, Adán era un ser *con* otros seres humanos, solo que estos otros no habían aún comparecido. Tan solo cuando Dios crea a la mujer y la presenta a Adán, este reconoce en ella lo que antes experimentaba como ausencia. Y por eso exclama: “Esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos”, es decir, “esto sí que es semejante a mí”. Si Adán hubiese sido heideggeriano, habría exclamado: “Esto sí que es un *Dasein*, ¡por fin otro *Dasein*!”. Lo cual muestra, en un ejemplo extrafilosófico, pero en el que habla una experiencia muy profunda del ser humano, que el hombre es por esencia un estar-con otros, un estar con los demás, aunque solo sea en la forma de echarlos de menos.

Ahora bien, estando con los otros, el *Dasein* puede ser sí-mismo no desde lo más propio de sí mismo, no desde lo propísimo de su ser, sino desde lo impersonal que es de todos sin ser “propiaamente” de nadie. Hace lo que “se” hace, dice lo que “se” dice, repite lo que todos repiten. Se comporta no desde su más propio sí-mismo, sino desde el sí-mismo que Heidegger llama el *Man*, el Uno, la gente. No proyecta su ser desde su ser más propio, desde su ser personal, sino desde el colectivo Uno, que son todos y ninguno, que es una suerte de Don Nadie. Desde este Don Nadie se puede vivir y existir, pero en este caso, se existe en forma impropia.

Pero, nótese: la impropiedad es un modo de ser sí-mismo, es decir, un modo de ser propio (*ontológicamente* propio). No es un modo *propio* de ser propio, sino un modo impropio o inauténtico de ser cada vez yo mismo.

Por eso Heidegger añade, en el texto que estamos comentando (§9): “Y, por otra parte, cada vez el *Dasein* es mío en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el *Dasein* es cada vez mío. El ente al que en su ser le va este mismo, se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad mas propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse ‘aparentemente’. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede solo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio*, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal–, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del *Dasein* no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al *Dasein* en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (p. 68).

### La tarea de *Ser y tiempo*

La tarea de *Ser y tiempo*, su propósito fundamental, es esclarecer el *sentido del ser*, es decir, pensar qué es lo que se comprende

cuando se comprende el ser. A esto que queda comprendido cada vez que se comprenden los entes y precisamente *para* que puedan ser comprendidos como algo que *es*, Heidegger lo llama el *sentido* del ser. En escritos posteriores a *Ser y tiempo* dirá también: la *verdad* del ser.

Podría pensarse superficialmente que esta es precisamente la tarea de la metafísica. Ya nos había dicho Aristóteles que “lo antaño, y ahora y siempre buscado, lo que siempre nos deja en aporía, es qué es el ser [τί τὸ ὄν], es decir, qué es la *ousía* [τίς ἡ οὐσία]” (*Met. Z*, 2, 1028 b 2-4). *Ousía* quiere decir desde Sócrates aquello que hace que algo *sea* eso que es. La pregunta “qué es la *ousía*” es la pregunta por aquello que hace que un ente cualquiera sea, justamente, *ente*. *Ousía* significa el ser del ente, *lo ente* de los entes, o quizás más exactamente, la *entidad* de los entes. La metafísica se preguntó desde Platón qué es eso que hace que un ente sea ente, en qué consiste el ser del ente, qué es, en última instancia, la entidad. Podría pensarse, por consiguiente, que Heidegger no hace más que retomar la pregunta metafísica. Pero Heidegger no se pregunta por la entidad de los entes, no se pregunta, por ejemplo, si la entidad del ente consiste, en definitiva, en el conjunto de rasgos que configuran su ser, si la entidad es, en última instancia, el *eidos* o la *idea*, como lo pensó Platón; o si no será, más bien, eso que subyace ahí ante nosotros, bajo nuestra vista, *tò hypokeímenon*, concebido en su fondo mismo como un estar por debajo de los accidentes que se presentan ante nuestros sentidos, es decir, como substancia, tal como la concibió Aristóteles. No se pregunta si la entidad de los entes es su *acto de ser* (S. Tomás), o bien el no necesitar de otra cosa para existir, o la *vis*, o el concepto, o la voluntad de poder. Todas estas han sido respuestas de la metafísica a la pregunta *τί τὸ ὄν*, qué es el ser, entendida como *tís he ousía*, qué es, en definitiva, lo propiamente ente de los entes.

La pregunta de Heidegger es muy diferente. Su pregunta es *¿qué significa ser?* ¿Qué se entiende por ser? ¿Cuál es el *sentido* de “ser”? Para averiguar esto, es decir, qué es lo comprendido cada vez que comprendemos algo como *siendo*, Heidegger echa mano de la *comprensión del ser* que es constitutiva del *Dasein*. Antes de toda reflexión filosófica, antes de toda ontología propiamente dicha, ya hemos comprendido —de un modo *natural*, podríamos decir; de un modo preontológico, dirá Heidegger— nuestro propio ser y el ser de los entes que están en el mundo, esto es, hemos comprendido el ser.

Porque, en efecto, sin esta comprensión previa del ser, nada comparecería para nosotros como siendo ente, no habría para nosotros eso que llamamos los entes.

La comprensión del ser es el *constitutivum* del *Dasein*, es lo que hace que el *Dasein* sea *Dasein* y no otra cosa. Por consiguiente, el sentido del ser ya nos está dado con nuestro propio existir: No estamos preguntando por algo absolutamente ignorado, sino que preguntamos por algo que ya “conocemos”, por algo que ya nos está abierto con nuestro propio ser. ¿Para qué preguntamos entonces? Para sacar eso que ya conocemos de su estado “natural” y ponerlo en estado de concepto. ¿Y para qué queremos ponerlo en estado de concepto? Para poder decirlo y, diciéndolo, ponerlo a disposición de nosotros mismos y de los demás. Preguntamos por el sentido del ser para que ese sentido del ser y, consiguientemente, el ser mismo, sea la pauta de todo lo que hacemos y de todo lo que decidimos, sea la luz que alumbra nuestra existencia común, la atadura última de todas nuestras acciones.

Ese sentido del ser es, justamente, lo que la metafísica ha descuidado y, al descuidarlo, ha *olvidado*. Solo se olvida lo que se conoce. No se olvida lo ignorado. En el ser estamos y en él nos movemos. Pero en nuestro vivir constantemente lo olvidamos, lo preterimos. *Ser y tiempo* quiere ser el rescate de este ser olvidado.

Para ello, Heidegger se propone examinar el ente que tiene la comprensión “natural” del ser, es decir, al *Dasein*. La analítica del *Dasein* quiere justamente sacar a luz –desentrañar– las estructuras de nuestro propio ser, a fin de aclarar desde ellas la comprensión del ser que es constitutiva de nuestro ser, y –en ella–, el sentido del ser que se busca dilucidar.

Pero para examinar el propio ser es necesario no empezar por ponerlo delante de nosotros como si fuera un objeto, porque el *Dasein* jamás se nos da primariamente como un simple objeto, sino que siempre se nos da en la efectiva ejecución del existir, y solo de esta manera. Para examinar el propio ser es necesario sorprenderlo, por así decirlo, *in fraganti*, o sea, tomarlo allí donde está y tal como está. Se trata, pues, de describir un *fenómeno*, algo inmediatamente patente, y describirlo tal como se da. Esta descripción tiene como finalidad desentrañar el ser de ese fenómeno. Se trata de describir el fenómeno del propio existir para llegar a saber *explícitamente* en qué consiste su existencia. Esta descripción ha sido llamada, desde comienzos de si-

glo, *fenomenología*. Heidegger tiene que hacer una fenomenología del *Dasein*. Pero esta fenomenología tiene que buscar el fenómeno allí donde este se manifiesta primariamente y en el modo como se manifiesta. Ahora bien, el *Dasein* se manifiesta primariamente a sí mismo, se da a conocer a sí mismo su propio ser, puesto que tiene un ser que consiste en habérselas consigo mismo. A este darse a conocer a sí mismo para sí mismo Heidegger lo concibe como una interpretación, una *hermeneia* de sí mismo, una *Auslegung* de su propio ser. Por eso, lo que propiamente hay que describir es esta interpretación, esta *hermeneia*. Y, por consiguiente, la fenomenología que quiere hacer Heidegger no puede ser otra cosa que una *fenomenología hermenéutica*: una descripción de la interpretación de nosotros mismos que forma parte de nuestro propio ser.

Pero, en este preciso lugar surge, justamente, la gran dificultad de la tarea planteada al filosofar de *Ser y tiempo*. Si el *Dasein* fuera un ente que corriera apaciblemente por los cauces de su ser, un ente plenamente transparente para sí mismo, no habría mayor problema en llevar a cabo su análisis filosófico, esto es, la fenomenología hermenéutica del existir. Pero el *Dasein* es un ente complicado, un ente, en cierto modo, tramposo y, lo que es peor aun, un ente que se hace trampas a sí mismo.

Por lo pronto, el *Dasein* existe ordinariamente de una manera tal que, sin darse de ello siquiera cuenta, falsifica su propio ser. Inmediata y regularmente, el *Dasein* se comprende a sí mismo de una manera inadecuada, y esto quiere decir: interpreta su ser (no solo teórica, sino, sobre todo, vitalmente) de un modo que lo oculta. El *Dasein* se interpreta a sí mismo *desde los entes con los que tiene que habérselas en su estar-en-el-mundo*, es decir, se interpreta a sí mismo como uno más de los entes del mundo. Y con eso, su ser más propio y peculiar le queda velado y se oculta. El *Dasein* está abierto a su propio ser, pero al mismo tiempo lo encubre, lo distorsiona.

Heidegger habla, a este propósito, de una *tendencia esencial al Dasein* que lo lleva a falsificarse a sí mismo. A esta tendencia a la autofalsificación Heidegger la llama *caída* o *movimiento de caída* (*Verfallen*). ¿De qué caída se trata? Se trata de una tendencia a absorberse de tal manera en los entes que comparecen en el mundo, que solo ellos se presentan en primera instancia. Al presentarse estos entes como lo único importante, el *Dasein* se sumerge totalmente en ellos y olvida el ser. Lo más propio del *Dasein*, su abertura al ser, se oculta y

disimula. Está allí, pero al mismo tiempo está oculta. La interpretación espontánea del *Dasein* se hace desde esta situación de ocultamiento, y entonces el *Dasein* no echa de ver su ser más propio. En vez de ello, tiende a comprenderse a sí mismo en función de los entes en relación a los cuales el *Dasein* existe en el mundo. “Uno” es lo que hace, “uno” vale lo que tiene, “uno” es un ente determinado por su comportamiento respecto de los entes que trae entre manos. Este modo de existir en el olvido de lo más propio, es lo que Heidegger denomina existencia impropia o simplemente *impropiedad* (*Uneigentlichkeit*). Cuando se traduce *Uneigentlichkeit* por “inautenticidad”, se corre el riesgo de desconocer el hecho de que en la impropiedad se pierde en cierto modo la relación *propia* consigo mismo: se es sí-mismo, es decir, suyo propio, dejándose arrastrar por la interpretación común y mostrenca del propio ser.

¿Pero cómo surge esta interpretación común falsificadora del propio ser? Heidegger habla de este tema sobre todo en dos lugares de *Ser y tiempo*. Primero, al hacer el análisis del sí-mismo del *Dasein* o, lo que es igual, cuando se plantea el problema de *quién* es el *Dasein*. Ya dijimos que el *Dasein* no existe en soledad ontológica, no es una *cogitatio* que, al modo de la *cogitatio* moderna, consistiera radicalmente en la sola autoposición de sí mismo por medio de la *conciencia*, es decir, en el *saber* de sí mismo. Este saber de sí mismo sabe también, sin duda, otras cosas que no son el sí-mismo, pero este saber de las otras cosas es “saber” en la medida en que, sabiéndolas, nos sabemos a nosotros mismos. La autoconciencia es, en esta interpretación moderna, el fundamento del saber de lo que no es autoconciencia. El hombre es radical y esencialmente autoposición consciente de sí, es decir, radical y absoluta soledad ontológica.

No sucede otro tanto en Heidegger. En él, la conciencia no es mera conciencia de sí (en realidad, Heidegger no habla de “conciencia”), sino que es, antes de eso, comprensión del ser. *Porque* comprendemos el ser, comprendemos los entes y, entre otros, aunque fundamentalmente, el ente que somos nosotros mismos. La conciencia no es lo primero, sino que lo primero es la comprensión del ser. Antes de estar en nosotros mismos, estamos *fuera* de nosotros: en el ser que nos supera y nos desborda. Por eso, no hay soledad ontológica, sino esencial *extaticidad*. El ser humano no está centrado en sí mismo, sino que es constitutivamente extático, constitutivamente excéntrico.

Esta excentricidad se expresa ontológicamente en la estructura del estar-en-el-mundo, que es la estructura fundamental (*Grundstruktur*) del *Dasein*, una estructura por la que somos lo que somos estando en medio de los entes que nosotros mismos no somos: de los entes del mundo y de esos otros entes que son los demás *Dasein*, los cuales, aun estando también en el mundo (es decir, en nuestro mundo), son –también ellos– entes dotados de mundo, que se encuentran en medio de los mismos entes con los que también está nuestro propio *Dasein*. Por eso, la estructura del coestar o estar-con los otros, es asimismo constitutiva de cada *Dasein*, del *Dasein* que es cada vez el mío, el tuyo. El mundo no es solamente el mundo en que estoy yo, sino que es un “mundo compartido”, un mundo común (*Mitwelt*). En este mundo común convivimos los unos con los otros, en él soy, cada vez, yo mismo, pero lo soy *estando con los demás*. El ser-cada-vez-mío, la *Jemeinigkeitt*, de mi ser, no se opone al estar con los otros, sino que es un ser-cada-vez-mío junto y frente a los otros.

Pero este convivir tampoco es una cosa que acontezca sin problemas (digo, sin problemas ontológicos) y sin consecuencias. El estar con los otros no brota de mí mismo como un fruto espontáneo de mi propio ser, sino que es algo que tiende a *suplantar* al propio ser. “El *Dasein* –dice Heidegger– está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser” (p. 151). Dejemos en suspenso la pregunta de qué pueda querer decir esto de que los otros le han “tomado” el ser al *Dasein*. ¿Cómo es posible que nuestro ser más propio nos sea “tomado” (*abgenommen*), es decir, quitado de encima, por los otros? ¿No dejaría entonces el propio ser *ipso facto* de ser? Ya abordaremos esta grave cuestión que Heidegger, a decir verdad, no aborda explícitamente. Aclaremos, en cambio, con Heidegger, que “estos otros no son *determinados* otros”, sino que, por el contrario, “cualquier otro puede reemplazarlos” (*ibid.*). “Lo decisivo –continúa Heidegger– es tan solo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. ‘Los otros’ –así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos– son los que inmediata y regularmente ‘*existen*’ en la convivencia cotidiana. El quién no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘*se*’ o el ‘*uno*’ [*das Man*]” (*ibid.*).

Un poco más adelante, Heidegger aclara que “esta forma de convivir [se refiere al convivir en el mundo de lo público] disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser ‘de los otros’, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aun más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del ‘mon-tón’ como *se* debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (*Ibid.*).

En un segundo lugar vuelve Heidegger a hablar de la existencia impropia: es en la segunda parte del capítulo V de la Primera Sección, donde, después de haber expuesto las estructuras fundamentales de la abertura del *Dasein*, o más exactamente, de la abertura que *es* el *Dasein*, vale decir, las estructuras del comprender, la disposición afectiva y el discurso, se pregunta cómo se realizan estas estructuras en el modo inmediato y regular de ser que es la cotidianidad. Una vez que ha hablado de tres formas “cadentes” de la abertura, esto es, de la habladuría, de la curiosidad y de la ambigüedad, resume sus ideas aclarando la modalidad de abertura que es la caída (el *Verfallen*).

“Este término –nos dice– no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el ‘mundo’. El estado de caída en el ‘mundo’ designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad” (p. 198).

El lector se preguntará: ¿qué importancia ontológica tiene esta doble posibilidad de ser que afecta al *Dasein*, la de la propiedad y la impropiedad? ¿Cómo incide ella en la tarea propuesta en *Ser y tiempo*? Sin lugar a dudas, esta doble posibilidad de ser es decisiva en la averiguación del sentido del ser. Porque recuérdese que para aclarar el sentido del ser tenemos que apoyarnos en la comprensión del ser que es constitutiva del ser del *Dasein*, y para determinar con precisión esa comprensión del ser es necesario analizar el ser de este ente que somos nosotros mismos. Ahora bien, esta analítica del *Dasein* se lleva

a cabo mediante la descripción de la interpretación que el *Dasein* hace de sí mismo, es decir, mediante la fenomenología hermenéutica del *Dasein*.

Pues bien, si el *Dasein* está inmediata y regularmente sumido en un estado interpretativo impropio, en una interpretación distorsionadora de su ser, no nos será posible apoyarnos en esta interpretación, puesto que en ella el *Dasein* se malentiende a sí mismo al interpretarse como un ente más entre los entes del mundo y, en todo caso, al interpretarse a sí mismo desde los entes del mundo, en función de ellos.

En efecto, el *Dasein* no tiene propiamente un ser como el de los entes del mundo y, sobre todo, como el de los entes que están-ahí. El ser de estos entes consiste solamente en ese su estar-ahí, es decir, en ser lo que son y nada más. El *Dasein*, en cambio, no es simplemente lo que es, sino que su ser consiste en que en ese ser está en juego ese mismo ser. El *Dasein* es un ente al que en su ser "le va" este mismo ser. Y esto quiere decir que el *Dasein* es, en su ser, originaria y esencialmente, tiempo. El que le "vaya" su ser, implica que el *Dasein* existe anticipándose a sí mismo, o sea, es en el modo de la posibilidad. En este preciso momento en que el lector me está leyendo, tiene él —es, existencialmente— la posibilidad de seguir leyéndome o de vacar a otras ideas o preocupaciones. Ser, en el sentido de ser-posible o de poder-ser, es esencialmente futuro. Somos siempre lo que podemos ser, es decir, somos siempre futuro. El *Dasein* es lo que es abriéndose al futuro. Y como, por otra parte, el *Dasein* está caracterizado por la facticidad, por el *factum* radicalmente constitutivo, de que "tiene que ser", y tiene que ser desde las posibilidades absolutamente concretas en que ya se encuentra, esto quiere decir que, para proyectarse a sí mismo, tiene que apoyarse en un esencial pasado. Qué sea en cada caso ese pasado es sumamente variable, pero que haya en nuestra existencia una estructura de pasado, es algo estrictamente esencial. El *Dasein* es siempre, además de futuro, un ser ya sido, un esencial pasado. El punto de encuentro de aquel futuro y de este pasado del *Dasein* es el presente, lo que apremia mientras estamos entre los entes. Con estos entes en medio de los cuales se encuentra, el *Dasein* tiene que proyectar su futuro: es esencialmente presente.

Esta temporeidad esencial del *Dasein* repercute en su comprensión del propio ser. Si el *Dasein* es en el modo de la propiedad, asumirá su propio ser como tempóreo. La temporeidad constituye el

*sentido* mismo del ser del *Dasein*. Pero, si el tiempo llega a olvidarse, no por eso desaparece su función determinante en la comprensión del ser, pero sí se modifica. En tal caso, la comprensión del ser acontecerá sin tomar en cuenta explícitamente el tiempo: los entes que están dentro del mundo son –se dice– entes que están *en* el tiempo. Están en el tiempo, pero no son, en su ser mismo, tiempo. Esos entes son comprendidos entonces como entes a los que el tiempo no los afecta en su esencia misma. Son siempre lo que son y nada más. Su ser podrá desarrollarse o desplegarse en el tiempo, pero no es el mismo tiempo. El tiempo se ha independizado, se ha volatilizado, se ha convertido en una especie de magno y sutil ente que flota en el vacío.

Por eso, si el *Dasein* inmediata y regularmente se halla asumido en una comprensión impropia de sí mismo, no podrá comprender su ser en lo que tiene de más propio, es decir, olvidará necesariamente su ser. Y si atiende al ser de los entes o al ser a secas, lo hará de una manera que deja de lado el momento temporal de ese ser. El tiempo se convierte para él en una especie de línea que se prolonga hasta el infinito, o como un ámbito dentro del cual “están” todos los entes con los que nos encontramos en nuestro existir, incluidos los propios seres humanos.

Heidegger tiene que buscar entonces ciertas experiencias-límite en las que esa interpretación distorsionadora del propio ser se quebranta. Son experiencias muy radicales, que arrancan al *Dasein* del estado interpretativo impropio en que se encuentra desde siempre, y lo abren a su propiedad. Estas experiencias son, entre otras, la de la angustia, la de la muerte y la de la conciencia moral. En todas ellas, la interpretación del uno se viene abajo, y de sus ruinas surge una nueva interpretación, hecha no desde el convivir impropio con los otros, sino desde la radical singularidad ejecutiva de la existencia misma. Así, por ejemplo, en la angustia todos los entes se vuelven insignificantes, ninguno de ellos interesa, nada importa. En vez de la multitud de los entes en la que el *Dasein* se encontraba perdido en su existir impropio, el *Dasein* se encuentra ahora ante la nada. Pero esta nada no es una absoluta nada. “Nada” significa aquí nada de los entes –*niente*, como dicen los italianos– nada de lo que antes nos ocupaba. Todo ello se ha desplomado y se ha hundido. En su lugar, queda brillando la nada como una noche dolorosa y a la vez luminosa en la que el *Dasein* vuelve a encontrarse consigo mismo en su absoluta y terrible singularidad, es decir, en su estar entregado a su propia res-

ponsabilidad. Esa nada que no es ningún ente, es todo lo contrario de los entes, es el ser mismo, puro y deslumbrante. La angustia hace posible la manifestación del ser mismo y del ser propio del *Dasein* y, al hacer esto, nos arranca del olvido en que estábamos sumidos por la interpretación del uno.

Por otra parte, la inminencia de la muerte, que es siempre una muerte *propia*, puesto que el uno no se muere, sino que el que se muere soy cada vez yo mismo, pone de manifiesto la esencial finitud del tiempo de la existencia. El tiempo ya no es más un continuo que se extiende indefinidamente, sino que es el tiempo finito del propio existir, un tiempo limitado *a fronte* y *a tergo*, esto es, por la muerte y por el nacimiento.

Estas experiencias-límite son capaces de hacer dar un vuelco a la comprensión impropia del propio ser, y de convertirla en comprensión propia. Solo sobre este fundamento óntico (o existensivo) de una nueva forma de existir, es posible descubrir lo que es propiamente el *Dasein*, es decir, abrirlo en su propiedad. Solo así resulta posible hacer una ontología adecuada del existir humano. Una de las cosas más originales de Heidegger es precisamente esta idea de que la ontología está fundada sobre una determinada actitud óntica. Quizás esto no se halle tan lejos de la experiencia descrita por Platón en el Mito de la Caverna, donde, a partir de un cambio radical en el propio ser, se hace posible llegar a encontrar el verdadero ser: el ser de las ideas y, por encima de ellas, de la idea de las ideas, de la idea del *agathón*.

### **Vuelta a la *Jemeinigkeit***

La *Jemeinigkeit*, el ser-cada-vez-mío del existir humano, es —nos dice Heidegger— la “condición de posibilidad de la propiedad e impropiiedad” (p. 79). Solo un ente personal, que se autoposee, y que en esta autoposesión es lo que es, puede llegar a ser impersonal. Lo impersonal y lo personal pertenecen a una misma estructura de ser: a esa estructura que Heidegger llama la *Jemeinigkeit*. Solo quien es por esencia “suyo propio”, puede llegar a perder su propiedad. Ambas cosas son como la cara positiva y negativa de lo mismo. Un ente no personal jamás podrá caer en lo impersonal, sino que será siempre de un modo apersonal. Por eso, Heidegger dice que para los entes que están-ahí su ser no puede ser ni indiferente ni no-indiferente.

Ser impropio es realizar la autoposición de sí mismo (la propiedad de sí) dejándose hacer por el anónimo uno. Es posible que este dejarse-hacer no sea explícito ni aparentemente “voluntario”, pero solo puede tener lugar si hay un ente que es, en sí mismo, *propio*. Un ser no propio jamás le podría ser “tomado” al *Dasein* por “los otros”, por esos “otros” que, en realidad, no son “otros” que nosotros mismos, sino algo en lo que participamos también nosotros mismos. Por eso Heidegger decía que a “los otros” los llamamos así “para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos” (p. 151).

Con esto queda aclarada la pregunta que habíamos dejado en suspenso más arriba: ¿cómo es posible que al *Dasein* le sea “tomado” su ser por los otros, por el uno? Pero hay otra pregunta que se cierne insistentemente en todo lo que hemos estado diciendo hasta ahora: ¿en qué se funda la “tendencia” del *Dasein* a la caída y a la impropiedad? Es lo que tenemos que abordar a continuación. Con ello alcanzaremos un nuevo y más profundo esclarecimiento de lo que es la *Jemeinigkeit*.

Que el ser humano lleve en sí necesariamente la tendencia a la impropiedad, es una idea que Heidegger repite muchas veces. Por primera vez ella aparece en el §5 de la *Introducción a Ser y tiempo*. Allí podemos leer lo siguiente:

“La demostración de la primacía óntico-ontológica del *Dasein* [primacía óntica del *Dasein* significa que el *Dasein* es un ente que se destaca entre todos los entes, un ente señero; la primacía ontológica del *Dasein* consiste en que su ser mismo es comprensor del ser y que, por ende, tiene que desempeñar un papel particularísimo en la fundamentación de toda ontología] podría llevarnos a pensar que este ente debe ser también lo primariamente dado desde el punto de vista óntico-ontológico, no solo en el sentido de una ‘inmediata’ aprehensibilidad del ente mismo, sino también en el sentido de un igualmente ‘inmediato’ darse de su modo de ser. Sin lugar a dudas, el *Dasein* está no solo ónticamente cerca, no solo es lo más cercano –sino que incluso lo *somos* en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el *Dasein* es ontológicamente lo más lejano. Ciertamente a su modo más propio de ser le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) respecto de su

ser. Pero con ello no queda dicho en modo alguno que esta inmediata interpretación preontológica del propio ser pueda servirnos como hilo conductor adecuado, cual si esa comprensión brotase necesariamente de una reflexión ontológica temática acerca de la más propia constitución de ser. El *Dasein* tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el 'mundo' [en una nota marginal Heidegger escribe: "e.d. desde lo que está-ahí" (*aus dem Vorhandenen*)]. En el *Dasein* mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*" (p. 39-40).

He querido citar este texto *in extenso* porque en él encontramos dicho, con precisión y claridad, gran parte de lo que hemos estado intentando explicar a lo largo de estas páginas. En las últimas palabras del texto se alude al §38, en el que se esclarecerá el modo de ser de la caída. Allí se nos dice —como ya hemos visto antes— que "por lo pronto (*zunächst*), el *Dasein* ha desertado ya siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo-propio, y ha caído en el 'mundo'. El estado de caída en el 'mundo' designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad" (p. 198). En este texto se pone, pues, en relación la caída, en la que la impropiedad del *Dasein* recibe ahora "una determinación más rigurosa" (*ibid.*), con la convivencia en el uno. Con esto se nos da una indicación para buscar el fundamento de la tendencia a la impropiedad, en el convivir con los demás *Dasein*. Heidegger no desarrolla explícitamente esta explicación, pero nos da todos los elementos necesarios para explicarla, que es lo que haremos a continuación.

En el convivir de los seres humanos tiene un papel fundamental el lenguaje; los hombres conviven, sobre todo, hablando. Y de lo que hablan es fundamentalmente de las cosas que traen entre manos. La comprensión del mundo y de los entes del mundo se expresa constantemente en el lenguaje y cobra, gracias a él, un carácter *compartido*, esto es, se convierte en *comprensión común* o, si se quiere, en *comprensión pública*. Lo que en la raíz de donde brota el lenguaje es experiencia íntima y propísima, se convierte, en virtud del lenguaje,

en posesión común. Pero ahí radica precisamente el peligro: nada garantiza que lo que *se dice* y *se repite* proceda efectivamente de una experiencia originaria. Por el contrario, incluso lo más originariamente comprendido y correctamente expresado tiende –por la repetición de *lo dicho*– a desarraigarse de su fundamento en la experiencia real *de los entes mismos*. La tendencia a la impropiedad en el hablar lleva consigo la tendencia a una autointerpretación del sí-mismo ya fijada de una vez por todas, que se impone dogmáticamente como algo inconcuso e indiscutible, es decir, lleva consigo la tendencia a una existencia impropia. El que habla desde el estado interpretativo público, no habla desde su propia experiencia originaria, no habla desde su sí-mismo más propio, sino desde el uno impersonal del que nadie responde y cuya verdad se tiene como un hecho irrefragable del que no es necesario dar cuenta.

¶ Pero ¿por qué esta tendencia del hablar en el convivir humano al desarraigo de la interpretación? Podemos ensayar la siguiente explicación: una cosa es la comprensión viviente y ejecutiva del propio ser y del ser de los entes del mundo, y otra, muy diferente, la interpretación (*Auslegung*) hecha lenguaje. No toda interpretación vital, no toda *Auslegung*, es necesariamente lenguaje. Cuando percibo una silla y me siento en ella, o cuando uso el martillo para clavar un clavo, estoy interpretando estos entes sin decir palabra alguna. Ya en el hecho de sentarme en la silla va implicado una comprensión de ese ente *como* algo para sentarse. Esta comprensión de un ente *como* algo es, justamente, lo que Heidegger denomina *Auslegung*, y que podemos traducir por interpretación o, más exactamente, por “interpretación vital”. Al martillar, no digo posiblemente nada, pero, sin embargo, comprendo (interpreto) el martillo *como* algo para clavar. No toda *Auslegung* es, pues, una interpretación expresada en lenguaje. Pero, a la inversa, todo lenguaje es necesariamente una interpretación, una *Auslegung*, es decir, está apoyado, o mejor, pretende estar apoyado y debiera estar apoyado, en una interpretación vital.

De aquí surge una diferencia esencial de dos modos de saber una cosa, una diferencia en la que repararon ya los escolásticos tardíos. En efecto, estos distinguieron entre lo que llamaban la *cognitio in actu exercito*, el “conocimiento en el ejercicio del acto” y la *cognitio in actu signato*, el “conocimiento en acto sellado”, una distinción que siempre provocaba la admiración y el entusiasmo de Heidegger. ¿Qué quieren decir estas expresiones? El conocimiento en el

ejercicio del acto (*in actu exercito*) es el que se tiene por medio de la ejecución de un acto, por así decirlo, *desde dentro* del acto. Se diría que el acto humano es transparente a sí mismo precisamente a través de su propia ejecución. Caminando, conozco lo que es caminar. Siendo amigo de mis amigos, sé de la amistad. Sé de ella no “en teoría” o “a distancia”, sino que sé de ella desde dentro y sin necesidad de proferir palabra. En este sentido, solo sabe lo que es la enfermedad quien ha estado enfermo, y solo sabe del gozo el que ha experimentado alguna vez el gozo.

En cambio, en el conocimiento “en acto sellado” (*in actu signato*), conozco algo como término externo de mi acto y, en ese sentido, conozco una cosa “como objeto”, como algo que *sella* desde fuera mi propio acto. Conozco la cosa a distancia, como quien sabe la fisiología de la enfermedad porque la ha estudiado. Para saberlo, no necesita haber estado enfermo, basta que la haya aprendido en los libros.

En el conocimiento *in actu signato*, a distancia y objetivamente, siempre se da la mediación del lenguaje. Por medio del lenguaje hacemos de la cosa conocida algo que es posesión nuestra, disponemos de lo así sabido, nos adueñamos de ello. Al mismo tiempo, lo sabido pasa a estar al alcance de cualquiera. Cualquiera, si lo aprende, puede llegar a saber lo mismo que sé, por ejemplo, yo.

Se diría que aquí hay una especie de posesión de la verdad por parte del que conoce. En cambio, en el conocimiento *in actu exercito* no somos nosotros los que poseemos la verdad, sino que la verdad nos posee a nosotros. Cuando ejecuto un acto de amor, la verdad del amor se apodera de mí. Mientras lo ejecute, no podré librarme de ella, estoy “poseído” por la luminosa realidad del amor.

Pues bien, todo lo que decimos en el lenguaje, entiéndase bien: todo *lo dicho* en el lenguaje, es conocido *in actu signato*. Insisto en que lo conocido de esta forma es *lo dicho*; porque en el acto del decir mismo tengo otro conocimiento distinto, un conocimiento *in actu exercito*, de lo que estoy haciendo: hablar.

Cuando “lo dicho” se “desprende” de su fundamento en el acto de aprehender o comprender *las cosas* de que hablamos, y se independiza como *posesión común* que puede pasar de mano en mano, el conocimiento *in actu signato* de lo dicho se convierte en algo sin fundamento en la vida y en el ser, en algo desarraigado de su suelo, en algo que es *bodenlos*, sin suelo.

Ahora bien, esta es una tendencia implícita esencialmente en el hablar mismo. Justamente porque hablamos los unos con los otros, y decimos lo que son y cómo son los entes, dejamos “lo dicho” como algo que, siendo posesión común, no es propiamente de nadie.

En cambio, en el conocimiento *in actu exercito* lo conocido es siempre conocido de un modo personal y singular. Es conocido necesariamente “con propiedad”, como decimos.

Pues bien: esto es, precisamente, la *Jemeinigkeit*, el carácter necesariamente intransferible de los actos en que me poseo a mí mismo al existir. La *Jemeinigkeit* es la imposibilidad última del decir, la radical individualidad de la existencia que está siempre más allá y por encima de la palabra. En efecto, por debajo y por encima de toda palabra hay, necesariamente y siempre, un silencio.

