

¿QUÉ ES REALMENTE EL «DASEIN» EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER?

Modesto Berciano. Universidad de Oviedo

Seguramente no hay un concepto más usado, hablando de la filosofía de Heidegger, que el concepto de Dasein. Pretendería ser también uno de los más conocidos, a juzgar por las traducciones, explicaciones o simplemente usos que se suelen hacer de él.

En cuanto a las traducciones, existe una lista de ellas ya amplia, teniendo en cuenta de lo que se trata: ser ahí, ahí del ser, enser, estar, hombre. Muchos otros, entre los que me cuento, renunciamos a traducirlo. Preferimos explicarlo y dejarlo como está (1). Y es que en realidad Dasein tiene difícil traducción. Además va cambiando de acento, y casi de significado, a lo largo de los escritos heideggerianos. Todo ello hace que no sea posible sintetizarlo ni en una palabra ni en una expresión.

El «Da» de Dasein indica ya desde *Ser y tiempo* un carácter espacial que precede a todo «aquí», «ahí» o «allí». Por otra parte, Dasein es anterior a toda concreción, a todo individuo y a toda humanidad concreta. No hay que empeñarse en reducir el Dasein a lo concreto. En el presente trabajo vamos a intentar ver el complejo significado de Dasein y los pasos principales en la evolución del mismo.

Heidegger empieza pronto a usar este concepto como un concepto central. En las clases de 1921/22: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger habla del Dasein en el contexto de la vida fáctica y más concretamente bajo el título: *Las categorías fundamentales de la vida*.

Heidegger identifica vida con Dasein, Pero ¿Qué entiende por vida? Como nombre o sustantivo, la vida tiene un significado rico y propio, que Heidegger resume en tres puntos: 1. La vida es unidad de sucesión y temporalización de los dos modos de vivir: el vivir como intransitivo: estar en la vida, alguien vive con intensidad, etc. y el vivir en sentido transitivo de vivir la vida, vivir para un objetivo, o en los compuestos: tener una vivencia (*Erleben*), etc. 2. La vida como algo que tiene en sí y para sí posibilidades temporalizadas. La vida tiene y es sus posibilidades. Se trata aquí de una categoría fenomenológica, no apriorística o lógica. 3. La vida en un

sentido en el que se entrelazan los dos anteriores: La unidad prolongada en la posibilidad y como posibilidad (faltar posibilidades, ofrecer posibilidades y ofrecerse, crear posibilidades etc.) y este todo entendido como la realidad, como realidad en su específica opacidad como potencia y como destino (2).

La vida con estos significados tiene una serie de estructuras: Prolongación, sucesión, multiplicidad de realización; la articulación como posibilidad, posibilidades ofrecidas, construcción de posibilidades; realidad, potencia, destino. Este es el complejo significado de vida en sentido nominal y verbal. Pues bien, esto es lo que significa también «Dasein», según Heidegger: «Vida = Dasein, *ser* en la vida y mediante la vida». Dasein tiene, pues, un sentido muy complejo, que se percibe sólo débilmente y permanece generalmente olvidado. De ahí que también al apropiárselo filosóficamente se haga de forma fragmentaria (3).

En este concepto de Dasein como equivalente al de vida se sintetizan conceptos fundamentales como: posibilidades, mundo, cuidado, etc. que Heidegger desarrolla a continuación. No vamos a entrar en ellos, dado que retornan y son presentados de forma más amplia en *Ser y tiempo*, donde tendremos que referirnos a ellos.

Dos años más tarde Heidegger dio el curso titulado: *Hermenéutica (Ontología de la facticidad)*. Estas clases tienen particular importancia porque cierran un primer ciclo de reflexiones sobre la vida fáctica y expresan una postura característica de Heidegger en relación con Husserl y con Max Scheler: La hermenéutica de la facticidad.

La vida, el Dasein se centran aquí en la facticidad. La insistencia en ésta podría dar la impresión de que el Dasein se reduce totalmente a la concretez. Heidegger afirma que «facticidad es la designación del carácter del ser de nuestro propio Dasein. De modo más preciso, la expresión significa: en cada caso este Dasein... en tanto que es ahí (Da). Pero Heidegger añade a continuación que Dasein como propio en cada caso no significa relativización aislante de un único (*solus ipse*), sino que «propiedad» es un «como» del ser. Y el autor vuelve a relacionar el Dasein con la vida: «Si se entiende «vida» como un modo de «ser», entonces «vida fáctica» significa: nuestro propio Dasein como «ahí» (4). La concreción no llega, pues, a un único, ni a un *solus ipse*, aunque aquí se acentúe el «ahí» fáctico. El Dasein es vida fáctica y sigue indicando posibilidades abiertas, estar en camino, temporalidad, etc.

Heidegger dice expresamente que al hablar de facticidad como nuestro propio Dasein en cada caso, ha evitado la expresión «humano» o «ser del hombre», para no confundirlo con algo objetivo, creado por Dios,

en sentido bíblico, o con una esencia racional, en sentido griego. El Dasein es lo que es sólo en su Da y precisamente en él; en su «ahí» cada vez, hoy. Pero este hoy tampoco se da aislado, sino dentro de un movimiento o proceso. «La conciencia histórica hace encontrar al Dasein en la plena riqueza de su objetivo *haber-sido*; la filosofía es la inmutabilidad del ser siempre así» (5). La continuidad y prolongación, por una parte, así como la multiplicidad y articulación, por otra, son de nuevo expresadas aquí. La concretez no es, pues, ni individualidad ni aislamiento temporal.

La precedente complejidad del Dasein indica que éste no se reduce al hombre individual y ni siquiera a la totalidad de los hombres en un momento, en un «hoy» o en un «ahí». Dasein viene a abarcar también el mundo histórico. «Con Dasein se designa de igual modo el ser del mundo y el ser de la vida humana». El motivo es que el mundo es mundo «cuidado», es significatividad, es el en-donde de la vida y del ser. «Este, *el cuidado mundo dasein-ser*, es un modo del Dasein de la vida fáctica» (6). Con esto Dasein viene a ampliarse al mundo como significatividad, al mundo histórico del Dasein, al mundo como apertura. Estos conceptos se explicarán más en *Ser y tiempo*.

Es en *Ser y tiempo* donde se hace un minucioso análisis del Dasein. La finalidad no es ni hacer una antropología ni hacer una exposición del Dasein complejo que hemos visto hasta ahora. El análisis del Dasein va encaminado a la comprensión explícita del sentido del ser. Heidegger sigue esta línea fenomenológica y hermenéutica porque el Dasein es el lugar del sentido y de la comprensión del ser; es el ente que tiene comprensión del ser. De ahí que antes de intentar hacer una ontología con el ser en general como objeto, sea necesario hacer un análisis existencial del Dasein, o una ontología fundamental. La finalidad es hacer explícito el sentido del ser del Dasein. Los pasos posteriores serían: lograr un horizonte para considerar el ser en general y llegar luego al sentido del ser (7).

No vamos a entrar aquí en los análisis heideggerianos de *Ser y tiempo*. Quisiéramos sólo centrarnos en estas preguntas: ¿Qué es el Dasein? ¿Es el hombre? ¿Son los hombres en general o la totalidad de los mismos? ¿Qué es, en realidad, el Dasein en *Ser y tiempo*?

Que por Dasein haya que entender también el hombre o los hombres en general, parece claro. El Dasein tiene como estructura fundamental la de ser-en-el-mundo. El ser-en no es un estar-en, como el agua en un vaso o un vestido en un armario. Ser-en es *In-sein*; *in* procede de *innan*, vivir, habitar; *an* significa estar acostumbrado, familiarizado con algo. El Dasein habita en el mundo y tiene familiaridad con él. Por eso puede «encontrar» y «tocar» (*berühren*) los entes dentro del mundo. Sólo a un ente

que tiene el carácter o el existencial de ser-en se le puede abrir algo como mundo. Este concepto de mundo lleva, pues, en sí el carácter de apertura, de visión y de encuentro. Dos entes que estén dentro del mundo pueden carecer del carácter de mundo en el sentido indicado, pueden ser sin mundo (*weltlos*). Estos dos entes no se pueden tocar, no pueden encontrarse, ni estar «uno junto al otro». En todo este contexto está claro que Dasein implica un tener conciencia, visión; y mundo indica apertura (8).

Además, el Dasein como ser-en encuentra el mundo en un cuidar (*Besorgen*) y tiene él mismo la estructura del cuidado (*Sorge*). El conocer es un modo de ser del Dasein como ser-en-el-mundo. Este tiene del mundo un saber teórico y un saber práctico; ve el mundo como un conjunto de relaciones y como totalidad con un significado; lo ve como conjunto de posibilidades y en vista de, o «por mor de» (*Worum-willen*) el mismo Dasein. Más adelante se consideran como modos de apertura el estado de ánimo, el comprender, el habla. El ser-para-la-muerte aparece luego como la posibilidad más propia del Dasein; éste tiene el carácter de decisión, etc. (9).

Está claro que Dasein en todo ese contexto se refiere al hombre o a los hombres. Pero esta conclusión no tiene nada de simple, sino que contiene todas las estructuras a las cuales acabamos de referirnos. Se trataría del hombre como ser en el mundo, familiarizado con él, ocupándose o cuidándose de él, como un ser-posible, con posibilidades por delante y con la tarea de autoconstruirse, en un mundo compartido con otros, como un ente que tiene que tomar decisiones y como ser para la muerte. Pero todo esto no basta aún para caracterizar el Dasein. ¿Cómo hay que entender el «Da»? ¿Indica situación, concretez, momento histórico? ¿En qué relación estarían éstos con el hombre?

En el lenguaje corriente, «Da» significa: aquí, allí, ahí. Tiene un carácter espacial. En este contexto heideggeriano es el Dasein como ser-en el que abre un mundo, el que tiene trato con los entes en el cuidado. El primer «espacial» es el Dasein abriendo el mundo. «La espacialidad (*Räumlichkeit*) del Dasein, que le determina a él de este modo su lugar (*Ort*), se funda ella misma en el ser-en-el-mundo. El «ahí» o «allí» es el carácter de determinación de uno que se encuentra dentro del mundo». En otras palabras: Sólo si se da un mundo abierto son posibles lugares, es posible un lugar (*Ort*) aquí, ahí o allí (*Dort*). Añade Heidegger: «Aquí o allí sólo son posibles en un Da; esto es, si hay un ente que como ser del Da ha abierto espacialidad. Este ente trae en su ser más propio el carácter de lo no cerrado (*Unverschlossenheit*). La expresión «Da» indica esta aper-

tura esencial. Mediante ella este ente (el Dasein) junto con el Da-sein del mundo está ahí (da) para él mismo» (10).

El paso es muy rico y preciso. Según esto, «Da» no es un simple «ahí» o «allí», sino algo que precede al «aquí» (*hier*) y al «allí» (*dort*). Estos sólo son posibles como determinaciones concretas de una apertura más originaria o dentro de una espacialidad ya abierta. Precisamente ésta es indicada por el Da del Dasein. Pero al final del paso se dice algo muy importante: La apertura o espacialidad abierta implica dos cosas: El ente Dasein y la apertura o Da-sein del mundo. Nótese las formas de escribirlo: Dasein y Da-sein. Estos dos aspectos juntos no deberfan echarse nunca en olvido, aunque Heidegger no insista luego de modo explícito en ello y aunque pueda inducir a confusión el hecho de que se escriba generalmente «Dasein».

Dasein es más amplio que «existencia». Es conocido un paso de *Ser* y *tiempo* donde afirma Heidegger: «El ser mismo, con el cual el Dasein puede comportarse de un modo u otro y con el cual se comporta siempre de algún modo, lo llamamos *existencia*» (11). ¿Qué es «el ser mismo»? En una anotación marginal de Heidegger en el ejemplar de su uso precisa: «El = aquel» ser; «con el = como su propio» ser. Según esto, existencia indica el propio ser del Dasein; y sería menos amplio que Dasein, el cual indica también la apertura originaria del mundo.

Pero si Dasein es también Da-sein; si Dasein implica también la apertura originaria del mundo, parece que ésta desborda toda concretez espacial, temporal, individual y general. Dasein no se puede reducir ni a un momento concreto, ni a un hombre concreto, ni a un lugar o momento históricos. Por otro lado la apertura (Da) no tiene lugar sin hombres, que por naturaleza son temporales y se dan un una sucesión, tanto individualmente como en general. Esto significa que Dasein tiene relación con la temporalidad y con la historia.

Heidegger le llama también iluminación a esta apertura. «La metáfora óptica del *lumen naturale* en el hombre no significa otra cosa que la estructura existencial-ontológica de este ente; no significa sino que es en el modo de ser su Da. Está iluminado (*erleuchtet*) significa: iluminado en sí mismo como ser-en-el- mundo, no mediante otro ente, sino de tal modo que él mismo es la iluminación. Sólo a un ente iluminado así existencialmente se le hace lo existente accesible en la luz y oculto en la oscuridad. El Dasein trae de suyo su Da con él... El Dasein es su apertura» (12).

Veremos que esta terminología se va a conservar también al hablar del evento. Aquí quisiéramos repetir que la apertura o la iluminación indican no sólo la apertura del Dasein como sujeto, sino también la espaciali-

dad abierta del mundo, o *Da-sein*. No cabe duda de que Heidegger en *Ser y tiempo* insiste más en la primera y la considera como más originaria, al menos de modo explícito. Esto tiene su correspondencia también al hablar de la verdad como desocultación. Pero recuérdese que el *Dasein* como sujeto es siempre un *Dasein* arrojado al mundo y no un sujeto absoluto. Cuando San Agustín o Santo Tomás hablaban de iluminación o de *lumen naturale*, presuponían un sujeto divino que antes había pronunciado la palabra creadora: *Hágase la luz*. El sujeto humano la recibía luego. Heidegger, al no partir de un sujeto teológico se queda con la iluminación humana como iluminación originaria. ¿Cómo puede serlo, tratándose de un *Dasein* arrojado? No vamos a entrar en este problema aquí.

Lo que queremos indicar, resumiendo, es que *Dasein* indica apertura del sujeto y del mundo (*Dasein* y *Da-sein*); que no es algo sólo subjetivo; que la insistencia explícita y el carácter primordial atribuidos al sujeto no quedan de ningún modo claros; que, con todo, Heidegger insiste en la apertura en un *Dasein* o en sucesivos *Dasein* concretos y en situaciones concretas temporales, que son el lugar de la apertura; pero que queda también claro que *Dasein* desborda toda concretez espacial, temporal, individual o general, abriéndose y abarcando la sucesión temporal y la historia, que de algún modo son aunadas. Esto significa que hay que ver el *Dasein* en relación con el tiempo y la historia, dentro de la misma obra *Ser y tiempo*.

También aquí nos vamos a limitar a algunos puntos que hacen ver una síntesis y una cierta unidad histórico-temporal en el *Dasein*. Como se sabe, el *Dasein* es un poder-ser, o un ser abierto a posibilidades y ve el mundo desde la estructura del *Worum-willen*, del «por mor de» o en vista de él mismo. El *Dasein* está sobrepasando constantemente su concretez real y la concretez presente; el *Dasein* proyecta constantemente y «ve» desde el proyecto (futuro) el pasado y el presente. El *Dasein* tiene que aceptar y tomar sobre sí el carácter de arrojado; tiene que tomar sobre sí lo que «era él ya en cada caso». Sólo así puede ser verdaderamente «futuro». Siendo «propiamente futuro, es el *Dasein* propiamente pasado» (13). El carácter de pasado surge en cierto modo del futuro. Algo semejante sucede con el presente. «Volviendo a sí como futuro, la decisión se lleva a sí misma a la situación haciendo presente. El pasado surge del futuro de tal manera que el futuro «sido» (o mejor: que constituye como «sido») hace salir de sí el presente. A este fenómeno unitario como futuro que haciendo presente va siendo, lo llamamos temporalidad» (14).

Esta estructura de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la estructura fundamental del *Dasein* y constituye su ser. En ella se funda también la

historicidad del Dasein, la cual, según el mismo Heidegger, «se muestra como una elaboración más concreta de la temporalidad» (15). El pasado histórico es una herencia que se da en un acaecer conjunto (*Mitgeschehen*) y que el Dasein tiene que asumir.

En pocas palabras: Tanto la temporalidad como la historicidad del Dasein indican una cierta unidad e integración que superan tanto la concretez de los individuos como la de las situaciones históricas concretas. Dasein no puede confundirse con estas concreciones, aunque sean éstas en cada caso el lugar de la apertura.

Un último punto de *Ser y tiempo* que queremos mencionar y que indica este sobrepasar del Dasein con respecto a la concretez es el de la comprensión extática de la temporalidad por parte del Dasein concreto. Si la temporalidad constituye el ser del Dasein, deberá constituir también la apertura («Da») o iluminación. Y Heidegger afirma de modo explícito: «Puesto que la temporalidad constituye de modo extático-horizontal el carácter de iluminación del Da, por eso es siempre ya explicable de modo originario en el Da, y por lo tanto conocida» (16). Esta afirmación de Heidegger vuelve a poner de relieve que la apertura es temporalidad, la cual es síntesis de futuro, pasado y presente. Que sea explicable y conocida, lo repitió Heidegger sin cesar en este círculo de *Ser y tiempo*. Pero no fue capaz de pasar del conocimiento extático de la misma y de hacerla conocimiento explícito (17). La apertura, la iluminación, la temporalidad, el Da-sein sobrepasa la concretez y la comprensión temática de los entes-Dasein.

Como puede verse, el concepto de Dasein es ya bastante complejo en *Ser y tiempo*. El punto central de esta complejidad creemos que está precisamente en las reflexiones heideggerianas sobre el Da que hemos indicado; en el hecho de que la apertura es Dasein y Da-sein.

En las clases de 1928, un año después de publicar *Ser y tiempo*, Heidegger hace unas interesantes reflexiones sobre el significado de Dasein que no podemos dejar de presentar aquí, ya que vienen a confirmar y a completar cuanto hemos dicho en *Ser y tiempo*.

Heidegger dice que no ha escogido el título «hombre», sino el título neutral «das Dasein». Esta «neutralidad propia del título «das Dasein» es esencial, porque la interpretación de este ente ha de ser realizada antes de toda concreción fáctica». Esta neutralidad indica también que el Dasein no es ninguno de los dos sexos. Pero esto no significa que no sea nada, ni que se trate de un indiferente «todos y ninguno»; tampoco significa que se trate de la nulidad de una abstracción. Por el contrario, das Dasein en su neutralidad indicaría «la positividad originaria y la potencia de la esencia»; o

como dice poco después, «la potencia del origen, que trae en sí la posibilidad interna de cada humanidad concreta fáctica» (18).

No deja de llamar la atención el recurso de Heidegger a conceptos como el de «potencia de la esencia», que parecería prohibido en su filosofía. Pero no se trata de buscar incoherencias, sino de la idea: Dasein es la potencia del origen, la positividad originaria, una especie de esencia antes (?) de toda concreción; origen y potencia de donde puede surgir toda humanidad concreta fáctica y toda diversidad de géneros. «Este Dasein neutral no es nunca el que existe; únicamente existe en cada caso el Dasein en su concreción fáctica. Pero el Dasein neutral es la fuente originaria (*Urquell*) de la posibilidad interna, que emana en todo existir y hace posible internamente la existencia» (19).

La descripción precedente del Dasein pone bien de relieve que éste es antes de toda concreción y que sobrepasa a toda concreción, como ya hemos visto al hablar de *Ser y tiempo*. También hemos dicho que Heidegger en *Ser y tiempo* insiste más en el Dasein existente. El motivo es indicado aquí de modo expreso: «La analítica habla siempre únicamente en el Dasein del Dasein de los existentes, pero no al Dasein de las existencias. Lo último sería un contrasentido, puesto que sólo se puede hablar a los existentes. La analítica del Dasein está, pues, antes de toda profecía y de todo anuncio de una visión del mundo. Tampoco es una sabiduría; ésta sólo encuentra un lugar en la estructura metafísica» (20). Lo dicho antes del Dasein como potencia de origen, fuente originaria, etc. no debería llevar tampoco a hacer de él una esencia en sí y *a priori*, de la cual se pueda tener una sabiduría. Esto sólo tiene cabida en una metafísica. La analítica como tal del Dasein no puede hablar sino del Dasein de los existentes y a existentes.

¿Cómo se compagina lo dicho últimamente con lo anterior? ¿Cómo puede hablarse de potencia del origen, de fuente originaria, etc. sin poder hablar más que del Dasein de los existentes? ¿Cómo puede ser el Dasein fuente y origen sin ser algo en sí «antes» de toda concreción? Ya veremos cómo va respondiendo Heidegger a estos interrogantes. Por ahora nos pone en guardia frente a un deslizamiento metafísico. Pero no es éste el único peligro contra el que nos advierte: «Contra esta analítica - dice - como un «sistema del Dasein» está el prejuicio de la filosofía de la vida. Este surge del miedo ante el concepto; pone de manifiesto el desconocimiento del concepto y de la sistemática, como arquitectónica del pensar y al mismo tiempo histórica» (21). De aquí resultaría que lo que quiere Heidegger es un «sistema del Dasein», que sea «concepto» y «sistemática», «arquitectó-

nica» del pensar e histórico; un término medio entre metafísica y filosofía de la vida.

Heidegger continúa haciendo ulteriores precisiones acerca del Dasein. «Este Dasein neutral tampoco es, por lo tanto, el egoísta singular, no es el individuo óptico aislado». Sí habría que hablar de «un aislamiento propio del hombre; pero no en sentido fáctico existencial, como si el que filosofa fuese el centro del mundo, sino que se trata del aislamiento metafísico del hombre» (22). No se trata de lo individual, sino más bien de algo general. ¿En qué sentido?

La relación entre lo general y lo individual en el Dasein es compleja. «El Dasein en general encierra la posibilidad de una dispersión fáctica en la corporalidad y en el sexo. La neutralidad metafísica del hombre aislado en lo más íntimo como Dasein no es lo vacío abstracto extraído de lo óptico..., sino lo propiamente concreto del origen, el todavía-no de la dispersión fáctica». Con esto se vuelve a hacer alusión al origen o a la fuente originaria. La concreción o dispersión viene luego y siempre de hecho. «El Dasein está siempre, entre otras cosas, dispersado a un cuerpo y... siempre dividido y enviado a un determinado sexo». Dispersión o desunión parecen indicar algo negativo; pero aquí no lo indican. «Aquí se trata de otra cosa: De la caracterización de la diversificación (no «diversidad») que yace siempre en cada Dasein fáctico singular como tal. No se trata de representar que una gran esencia originaria en su simplicidad es dispersada ópticamente en muchos individuos, sino de aclarar la interna posibilidad de la diversificación que... yace en cada Dasein mismo y para la cual la corporalidad representa un factor de organización... Otra posibilidad esencial de la dispersión fáctica del Dasein es la espacialidad» (23).

En realidad, este concepto de Dasein no resulta claro ni fácil. Heidegger no está dispuesto a entenderlo ni como un individuo o individuos aislados, ni como una esencia que se diversifica en los individuos. Tiene carácter general: es fuente y origen, es posibilidad de diversificación. Según esto puede dar y da origen a una diversificación de hecho y a una multiplicidad en la corporalidad, en la diversidad de sexos y en el espacio. Más adelante Heidegger dice que la dispersión se deriva del carácter de arrojado del Dasein y de su carácter de *Mitsein*, de su ser-con. Este es un existencial del Dasein e implica un *Mitexistieren*. Con esto, el ser-con iría a parar a la libertad. «En tanto que el ser-con es una determinación fundamental de la dispersión, se indica aquí que ésta en último término se funda en la libertad del Dasein en general: La esencia fundamental del Dasein aislado metafísicamente se centra en la libertad. Pero ¿Cómo hay que entender metafísicamente el concepto de libertad? Parece demasiado vacío y

simple. Sin embargo, la inexplicabilidad óptica no excluye el comprender ontológico-metafísico» (24). Hay que preguntarse no sólo cómo hay que entender la libertad, sino también cómo hay que entender el Dasein. Parece que Heidegger está indicando ya el acaecer libre y como destino, propio de la apertura originaria.

En resumen, Heidegger ha hecho en este escrito interesantes precisiones acerca del Dasein. Este no es una esencia abstracta sobre los individuos. Es visto como origen, como fuente originaria, como potencia de esencia o de posibilidades. Todo esto lleva a una dispersión (*Zerstreuung*), a un saltar hecho astillas (*Zersplitterung*), a una diversificación en la corporalidad, en la diferencia de sexos y en la espacialidad. ¿Cómo determinarlo más? ¿Es un algo en sí? ¿En qué relación está con la concreción? Heidegger evita caer en esencias metafísicas o simplemente en la metafísica. Sin dar algún paso en este sentido resulta difícil decir más. Un paso más en la caracterización del Dasein se da en las clases de 1930: *La esencia de la libertad humana*. El nexos con lo que acabamos de decir estaría precisamente en el concepto de libertad, que se ha indicado como esencia fundamental del Dasein. Hablando del tiempo dice Heidegger que éste no es algo general, sino «mi tiempo y tu tiempo desde el fundamento de la esencia del Dasein, que como tal en cada caso está individualizado en sí, individuación que constituye la primera condición de posibilidad para distinguir las diferencias entre persona y comunidad» (25). Heidegger vuelve a hablar de la dispersión del Dasein; pero también de la permanencia y constancia a través de los individuos. Lo que llama más la atención es el hecho de que el Dasein sea considerado como origen de los tiempos concretos.

Esta misma idea la repite Heidegger en relación con la libertad: «Dirigimos la mirada propiamente a la esencia de la libertad cuando la buscamos como fundamento de la posibilidad del Dasein, como aquello que está aún antes de ser y tiempo» (26). Según este paso, lo más originario es la libertad. Esta es fundamento de la posibilidad del Dasein, en el cual, según el paso anterior, se da el tiempo y la dispersión. Esto indicarían también dos esquemas heideggerianos que presentan este orden: *Freiheit - Dasein - Mensch - Sein und Zeit*: Libertad - Dasein - hombre - ser y tiempo. En uno de ellos se escribe Da-sein (27). Como se puede observar, hombre se diferencia y se da en el Dasein o Da-sein; y éste en la libertad. Parece que hay que entender el Da-sein (o Dasein; la ambigüedad sigue aquí) como la apertura general y originaria, de la que se hablaba en *Ser y tiempo*, o la fuente u origen que dan lugar luego a la diversificación. Por otra parte, la apertura se da en una libertad. ¿Cómo hay que entender este

concepto? Evidentemente no como una cualidad del hombre, sino como un acaecer libre que precede al hombre.

Estas últimas ideas se repiten y se sintetizan en *La esencia de la verdad*. Heidegger afirma allí que la esencia de la verdad es la libertad. Al explicar la libertad, Heidegger la define en primer lugar como: «Ser libre para lo abierto de un abierto» (28). Esta apertura se refiere al ente en general, al cual hay que dejar ser el ente que es (29). Todo esto implicaría ya una apertura general que se impone y que hay que dejar ser. Pero Heidegger es mucho más explícito en el siguiente paso: «Pero si el ek-sistente Da-sein... libera al hombre para su libertad..., entonces no dispone el arbitrio humano de la libertad. El hombre no posee la libertad como una posibilidad, sino que a lo sumo vale lo opuesto: la libertad, el ek-sistente Da-sein posee al hombre» (30).

Aquí se habla claramente de un Da-sein que posee al hombre. Aquí el Da-sein es la libertad, es ek-sistente y desocultante. En otras palabras: Se da una apertura o desocultación originaria: Da-sein. Esta posee al hombre; el hombre se da en ella y tiene que dejarla ser. La libertad deja de tener su acento en la libertad del Dasein para centrarse en la libertad o apertura originaria: en el Da-sein. Así el concepto de Da-sein ya visto en *Ser y tiempo* y traído adelante de forma más o menos ambigua, pasa ahora al centro o al lugar fundamental. Los conceptos de fuente originaria, de potencia del origen o de posibilidades, a los cuales equivaldría «Dasein» son vistos ahora como equivalentes del Da-sein que posee al hombre.

Todo esto indica que el Da-sein o apertura originaria es un acaecer y que en él se está adelantando la idea de evento como acaecer libre y como destino. Así lo indican también algunas anotaciones de Heidegger en el ejemplar de su uso: La libertad o iluminación es *Ereignis*, es evento; el dejar-ser al ente es estar atentos al ser como ser y velar por él (31). No siempre son convincentes las autointerpretaciones de Heidegger. Pero en el caso presente sí lo parecen, ya que están de acuerdo con el contexto del desarrollo de su pensamiento y de las clases sobre la esencia de la libertad.

El paso decisivo en la interpretación del Da-sein se da en el concepto de evento (*Ereignis*). No vamos a detenernos en una exposición general del mismo (32). Pero sí quisiéramos hacer ver lo fundamental acerca del concepto de Da-sein en relación con él.

Lo primero que llama aquí la atención es que Heidegger escribe Da-sein y se refiere claramente a la apertura originaria. Esta es apertura del evento y éste es, por ahora, evento del ser.

El evento (*Ereignis*) es un acaecer, o mejor: evento de un acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*). Lo que acaece en él es una realidad

cuádruple, o con cuatro dimensiones: mundo, tierra, dioses, hombres. El mundo representa lo abierto y la tierra lo cerrado. Más tarde lo abierto será representado por el cielo y los hombres serán llamados «los mortales». Entonces los cuatro forman el cuadrado (*Geviert*) del mundo.

¿Qué es el Dasein en este contexto, que representa el pensamiento fundamental y definitivo de la filosofía de Heidegger? «Da-sein es la permanencia del hacerse presente de la verdad del ser (*Seyn*). Desarrollo del carácter del Da (*Daheit*), propio del Da como fundamentación del Da-sein. El Da se hace presente y haciéndose presente ha de ser aceptado en el ser (*Sein*) del Da-sein» (33). «Da» indica, pues, la apertura o la verdad originaria del ser, que fundamenta la presencia y la permanencia del ser (*Da-sein*). Desde un principio conviene notar que Heidegger escribe *Seyn* y *Sein*, y que Da va unido a *Sein*. *Seyn* indicaría el ser como evento, una especie de ser antes del hacerse presente. Decimos que una especie de ser, porque en realidad Heidegger niega un ser en sí, al cual opone precisamente el ser como evento. *Sein* indica más bien el ser como hecho presente. De ahí que vaya unido a Da, que indica la apertura; y de ahí que tenga relación también con el hombre.

Da-sein es, pues, la apertura originaria, en la cual se hace presente el ser. En este sentido viene a equivaler a otros conceptos heideggerianos, como iluminación, tiempo-espacio o juego-tiempo-espacio (*Zeit-Raum*, *Zeit-Spiel-Raum*), paraje del instante (*Augenblicksstätte*). En todos estos casos se trata de una apertura o iluminación en medio de una ocultación.

Heidegger recuerda aquí conceptos vistos en *Ser y tiempo*: «El «Da» no significa un aquí o un allí determinables de algún modo en cada caso, sino que indica la iluminación (*Lichtung*) del ser mismo, cuya apertura dispone el espacio para todo posible aquí o allí» (34). Se trata de aquella espacialidad originaria, en la cual se da todo lugar. Pero aquí, como se ha venido afirmando, dicha apertura o espacialidad engloba claramente al hombre, es más que éste, es del ser. «El Da-sein mismo es proyectado, acaecido (*ereignet*) mediante el ser (*durch das Sein*)» (35).

La relación entre *Seyn*, Da-sein y hombre se puede sintetizar en este paso de Heidegger: «La pertenencia al ser (*Seyn*) está presente sólo porque el ser (*Sein*) en su unicidad necesita el *Da-sein*; y fundado en él y fundándolo necesita al hombre. De otro modo no hay presente verdad alguna» (36). El hacerse presente del ser (*Seyn*, gen. subj.) se hace presente como ser (*Sein*), como verdad o apertura del ser (gen. objet.). Para esto necesita el Da-sein. Sólo en este Da-sein hay hombres, dioses, tierra y mundo. De aquí que el Da-sein sea fundamento de los cuatro. Pero el

hombre es el lugar de la iluminación, de la visión, de la apertura. Por eso ésta, el Da-sein, se da en el hombre. En este sentido el hombre funda el Da-sein. Parece natural que siendo así no sólo fuese el hombre considerado como Dasein, sobre todo en *Ser y tiempo*, sino que se insistiese sobre todo en este sentido del Dasein, aunque ya allí se admitiese un Da-sein o apertura originaria y el hombre fuese visto como ser arrojado y no como sujeto absoluto.

En otras palabras: Tanto al Da-sein como al hombre le corresponden los calificativos de fundamento y de fundado, de proyectante y de proyectado. «¿Quién es el hombre? Aquel que es usado por el ser (*Seyn*) para sostener el hacerse presente de la verdad del ser. Sólo como usado de este modo... está fundado para el Da-sein, es decir, es creado para ser fundador del Da-sein» (37). O bien: «El ser necesita para hacerse presente... al Da-sein; y éste funda el ser-hombre, le sirve de fundamento» (38). Y por otra parte: «El ser (*Seyn*) necesita el Da-sein; de ningún modo se hace presente sin este acaecer» (39). Y «el ser necesita al hombre para hacerse presente» (40). Por eso sucede que «de algún modo el hombre, y por otro lado no el hombre, esté en juego en la fundamentación de la verdad del ser» (41).

El Da-sein indica definitivamente la apertura originaria del ser como evento y se deja de hablar del Dasein como hombre, para hablar sencillamente de hombre en el Da-sein y de Da-sein en el hombre.

El desarrollo posterior del concepto de evento tiene relación con el concepto de Da-sein. El evento, sobre todo a partir de los escritos *Die Technik* y *Die Kehre* es destino. Esto significa que la apertura llega como destino, que no tiene aquí un sentido fatalista. Aquí es aún destino del ser. Pero en el escrito *Identität und Differenz*, y en escritos posteriores el mismo ser «acaece» o «es dado» (*es gibt*) en el evento. Es el evento el que hace acaecer y constituye en lo propio al ser y al hombre. Posteriormente, en *Zeit und Sein* el evento, que sigue siendo el concepto fundamental, es el que da (*es gibt*) tiempo y ser. El concepto fundamental en estas últimas etapas no es ya el ser, sino el evento. Este es también entonces el origen de la apertura o Da-sein (42). En ella se dan entonces hombre y ser, como constituidos cada uno de ellos en lo suyo propio (*aneignen*), como pertenciéndose, como atribuidos y dedicados el uno al otro (*zueignen, übereignen*).

Como puede verse, en el concepto de Dasein se da una progresiva evolución, en la que se va desplazando el acento desde el Dasein como un ente particular, el hombre, hacia una apertura del ser o del evento que engloba al hombre. Hablamos más bien de desplazamiento porque ya desde

un principio se da en Dasein un significado de continuidad y de cierta totalidad. Sobre todo en *Ser y tiempo* se habla ya de Da-sein como apertura general, como espacialidad. Esta se da sin duda en el hombre. Pero no siendo éste un sujeto absoluto, sino sujeto arrojado, parece obvio que sea él mismo arrojado en una apertura. Esta idea se va imponiendo y haciendo cada vez más explícita, hasta llegar al evento, en el cual el hombre es uno de los componentes de la apertura originaria, aunque sigue siendo el lugar de la apertura.

Esta evolución del significado de Dasein es paralela a la evolución del pensamiento de Heidegger en general, que hemos expuesto en otro lugar (43).

Da-sein es un concepto no sólo complejo, sino difícil de comprender. Por un lado sobrepasa toda concreción, sea ésta de individuos o de humanidades concretas. Habría que buscar, pues, otros conceptos para explicarlo. De hecho Heidegger recurre a los de fuente, origen, potencia de la esencia... ¿Explica algo con ellos? Creemos que no. Los dos primeros son metáforas; el tercero no tiene cabida en la filosofía de Heidegger. Hablar de esencia implicaría usar conceptos o admitir sujetos trascendentes y hablar de participación (?). Como Heidegger no está dispuesto a admitir más sujetos que los sujetos finitos, la apertura o Da-sein tiene que darse en ellos. No hay otros. Pero teniendo también claro que la apertura no es «de» estos sujetos, sino que más bien estos sujetos son de la apertura, Heidegger se queda sin sujeto de la apertura. Esta no es de un sujeto, sino de un verbo, de un acto de acaecer: *Ereignis der Ereignung*.

Intentar ir más allá del acto de acaecer y preguntar por un sujeto del mismo parece que desde la perspectiva heideggeriana implicaría una contradicción: preguntaría por un super-ente que por ser tal ya estaría en el ser. Además, esto equivaldría a desembocar en la teología, cosa que Heidegger quiere evitar desde el principio en su reflexión filosófica. La última palabra es el evento: La apertura o Da-sein acaece, es dada por un impersonal (*es gibt*) que es acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*). La filosofía de Heidegger no toca fondo. El cree que como filosofía no puede tocarlo. Tampoco pone al final del camino del pensar un indicador que envíe «más allá».

NOTAS

(1) Cf. M.BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991, pp. 50-51.

- (2) M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt 1985, pp. 82-84.
- (3) *Ibid.*, p. 85.
- (4) Cf. M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt 1988, p. 7.
- (5) *Ibid.*, p. 65.
- (6) *Ibid.*, p. 86.
- (7) Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, pp. 5-13.
- (8) Cf. *ibid.*, pp. 52-55.
- (9) Cf. *ibid.*, pp. 57-62; 69; 83-88.
- (10) *Ibid.*, p. 132.
- (11) *Ibid.*, p. 12.
- (12) *Ibid.*, p. 133.
- (13) *Ibid.*, p. 326.
- (14) *Ibid.*, p. 326.
- (15) *Ibid.*, p. 382.
- (16) *Ibid.*, p. 408.
- (17) M. BERCIANO, «Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo». En *Themata* 7 (1990) 13-50.
- (18) M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1978, pp. 171-172.
- (19) *Ibid.*, p. 172.
- (20) *Ibid.*, p. 172.
- (21) *Ibid.*, p. 172.
- (22) *Ibid.*, p. 172.
- (23) *Ibid.*, pp. 173-174.
- (24) *Ibid.*, pp. 174-175.
- (25) M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt 1982, p. 130.
- (26) *Ibid.*, p. 134.
- (27) Cf. *ibid.*, pp. 126; 131.
- (28) M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, p. 186.
- (29) *Ibid.*, pp. 188-189.
- (30) *Ibid.*, p. 190.
- (31) Cf. *Ibid.*, pp. 186. 188. 190.
- (32) Sobre este concepto cf. M. BERCIANO, «El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger». En *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*. Sociedad castellano-leonesa de filosofía, Salamanca 1991, pp. 91-118; id., «La superación de la metafísica en Martín Heidegger», pp. 281-319; 331-338; 373-375.
- (33) M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt 1989, p. 311.

(34) *Ibid.*, p. 298.

(35) *Ibid.*, p. 304.

(36) *Ibid.*, p. 317.

(37) *Ibid.*, p. 318.

(38) *Ibid.*, p. 262.

(39) *Ibid.*, p. 254.

(40) *Ibid.*, p. 251.

(41) *Ibid.*, p. 313.

(42) M.BERCIANO, «El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», pp. 105-113; id., *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, pp. 331-338; 373-375.

(43) Cf. M.BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*.