

# PROPIEDAD E IMPROPIEDAD EN SER Y TIEMPO

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

Albert-Ludwig-Universität Freiburg\*  
Universidad de Valencia

RESUMEN: Este trabajo tiene por objetivo fundamental la reflexión acerca del sentido de los conceptos de propiedad e impropiiedad (*Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*) en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. A través de un recorrido por algunos de los elementos clave de la analítica existencial, trataremos de mostrar cómo en esta obra coexisten, en permanente tensión, dos posibilidades hermenéuticas divergentes de la oposición propiedad-impropiiedad de consecuencias muy dispares para la comprensión del ser-ahí (*Dasein*): frente a la posibilidad de la que directa o indirectamente se deriva una valoración moral de tal dicotomía, la presente investigación aspira a poner de manifiesto aquellos aspectos del texto que parecen tornarla inviable y sugieren otra interpretación ajena a la perspectiva ética. Finalmente, se apuntará a la problemática de fondo que podría explicar la ambivalencia del pensamiento heideggeriano de esta etapa con respecto a la polaridad en cuestión.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, *Ser y tiempo*, propiedad-impropiiedad, ética.

## Propriety and Impropropriety in *Being and time*

ABSTRACT: The main aim of this essay is to reflect on the meaning of the concepts of propriety and impropropriety (*Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*) in Martin Heidegger's *Being and time*. By means of an exposition of some of the key moments of the existential analytic, we will try to show how in this work two diverse hermeneutic possibilities of the opposition «propriety-impropropriety» coexist in permanent tension. Each possibility implies a decidedly different understanding of being-there (*Dasein*). While it is possible to derive, either directly or indirectly, a moral evaluation from this dichotomy, the present investigation attempts to make evident those aspects of the text that seem to make such a derivation unfeasible and suggest instead an interpretation beyond an ethical perspective. Finally, we will take up the underlying problematic which could account for the ambivalence within Heidegger's thinking during this time in relation to the polarity in question.

KEYWORDS: Heidegger, *Being and time*, propriety-impropropriety, ethics.

La ontología fundamental que la analítica existencial desplegada en *Ser y tiempo* representa parte de una premisa que no es en absoluto obvia: la de la estricta delimitación entre el terreno de la ontología y el de la ética. En tanto paso exclusivamente preparatorio para la adecuada formulación de la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal, el análisis del ente que somos o «ser-ahí» (*Dasein*) se encamina a la dilucidación de aquellas estructuras ontológicas fundamentales que articulan toda posibilidad óntica del mismo. La diferenciación entre lo ontológico y lo óntico, entre lo formal y lo concreto, o para ser más precisos, entre lo «existencial» (*existenzial*) y lo «existencial» (*existenziell*) que marca el inicio de la

---

\* Este trabajo ha sido realizado gracias a la ayuda económica de una beca postdoctoral concedida por el Ministerio de Cultura, Educación y Ciencia. Agradecemos asimismo al Prof. Günter Figal su disponibilidad para discutir y comentar con su autora las ideas que aquí se exponen.

investigación emprendida la exime así de la tarea de especificación y valoración moral de tales posibilidades al situarla en el suelo que presuntamente la precede.

Al margen de la cuestión relativa a la legitimidad de semejante pretensión y de los presupuestos que la sustentan<sup>1</sup>, esa disociación entre la esfera de lo ontológico y de lo ético topa con uno de sus puntos más conflictivos en la distinción efectuada entre los modos de ser del ser-ahí designados como «propiedad» (*Eigentlichkeit*) e «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*). Pese a las reiteradas advertencias de Heidegger frente a su posible evaluación moral, numerosos comentaristas han coincidido en señalar cómo la inteligibilidad de tales conceptos y de la oposición que plantean en el marco de la analítica fundamental sería tributaria de su interpretación desde una perspectiva ética o, cuanto menos, cercana a lo que por tal se entiende. En esa coincidencia cabe aislar de manera esquemática dos posiciones divergentes: por un lado, la de quienes, rechazando la declaración de intenciones de «neutralidad» de su autor, han identificado en esa polaridad —que condensaría a su vez toda una serie de contraposiciones conceptuales que recorren *Ser y tiempo*— el índice de la inspiración sustancialmente ética del proyecto heideggeriano de esta etapa, patente tanto en la utilización de términos tradicionalmente asociados a la filosofía moral como en su reinterpretación crítica en vistas a la apertura del ser del ser-ahí<sup>2</sup>; por otro, la de aquellos que desde la aceptación de ese principio de neutralidad y sin atribuir un alcance definidamente ético a esta obra, han localizado no obstante en la oposición propiedad-impropiedad uno de los principales motivos de anclaje para la elaboración de una teoría ética que tomara su impulso y fundamento de la propia analítica del ser-ahí y de su posible deriva hacia una «antropología existencialista»<sup>3</sup>; y ello porque precisamente en tal oposición quedaría atestiguada la proximidad de la ontología fundamental a la dimensión ética o incluso su talante implícitamente metaético<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Como es sabido, la refutación de la legitimidad de tal decisión constituye uno de los hilos conductores del proyecto filosófico de Emmanuel Levinas, para quien toda filosofía es por principio e inevitablemente ética, e injustificable, por tanto, la infravaloración o puesta entre paréntesis de la perspectiva moral.

<sup>2</sup> Vid. MERKER, B., *Selbsttäuſchung und Selbsterkenntnis. Zur Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988; GARDINER, F., *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*, Peter Lang, Frankfurt, 1983; HODGE, J., *Heidegger and Ethics*, Routledge, London and New York, 1995. Entre la bibliografía en castellano cabe destacar el artículo de CEREZO, P., «De la existencia ética a la ética originaria», en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991. Una breve panorámica de otros intérpretes que han defendido una posición semejante puede encontrarse en el libro de KREIML, J., *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von «Sein und Zeit» mit dem «Brief über den Humanismus»*, Roderer, Regensburg, 1987, pp. 26-28, si bien su autor no comparte tal posición.

<sup>3</sup> Vid. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 301 y 17; traducción castellana de GAOS, J., *El ser y el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1993, pp. 327 y 27. Sobre este tema en concreto puede consultarse el artículo de FAHRENBAACH, H., «Heidegger und das Problem einer "philosophischen" Anthropologie», en *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1970, pp. 97-131.

<sup>4</sup> Vid. FAHRENBAACH, H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Klostermann, Frankfurt, 1970, pp. 99-131; SITTER, B., *Dasein und Ethik*, Karl Alber, Freiburg, 1975.

Bien se trate de la adjudicación de un carácter específicamente ético a la comprensión del ente que somos, o bien simplemente de la búsqueda de las implicaciones éticas que tácitamente se contendrían en ella, no cabe pasar por alto para la interpretación de la dualidad propiedad-impropiedad y, por ende, de la globalidad de la analítica existencial, lo que se deja ya contemplar como una amplia tradición hermenéutica que, al dirigirse a *Ser y tiempo* portando en primera instancia la interrogación por la cuestión moral, ha creído encontrar ciertas respuestas que el propio Heidegger no hubiera admitido<sup>5</sup>. Efectivamente, no puede dudarse de que esa lectura en clave ética tan repetidamente realizada sobre esta obra viene avalada en ocasiones por el texto mismo. Su compleja y no siempre coherente construcción ofrece sobradas razones para sospechar, especialmente en lo que a este asunto se refiere, que las intenciones proclamadas pudieran no ajustarse a los resultados concretos. Pero también es preciso atender al hecho de que esa misma lectura, sea cual sea la convicción desde la que se la practique, acaba a la postre desembocando en una crítica que acusa las notorias insuficiencias de la ontología fundamental para la reflexión moral: desde la depreciación de la problemática de la intersubjetividad hasta la ausencia de determinación de criterios para la acción, pasando por la cuasi imposibilidad del tránsito hacia la esfera de lo óntico a partir del formalismo de las estructuras ontológicas del ser-ahí, el intento de proyectar una mirada ética sobre *Ser y tiempo* parece tambalearse en función de los argumentos esgrimidos por aquellos mismos que la detentan. Es en esta operación un tanto paradójica donde se impone la necesidad de tomar nuevamente en consideración la negativa de Heidegger frente a esa hermenéutica ya a todas luces previsible para él y revisar si verdaderamente no es otro el problema al que, tal vez no del todo consecuentemente, quería apuntar con oposiciones como la señalada. Pues podría darse el caso de que la demanda de respuestas a la pregunta moral, por más que el texto la justifique en sus vacilaciones, estuviera justamente encubriendo —tal y como su autor advirtiera— otro tipo de cuestiones que en modo alguno pertenecerían a ese ámbito.

Desde el reconocimiento de esta situación ciertamente problemática, en lo que sigue trataremos de mostrar cómo en *Ser y tiempo* conviven y se entrecruzan, manteniéndose en constante tensión, al menos dos posibles líneas o tendencias interpretativas de la dualidad propiedad-impropiedad: la que más claramente permite una exégesis en clave moral será denominada la interpretación «negativa» de la impropiedad, en tanto aquí la propiedad constituiría una suerte de dominio de «positividad» opuesto a aquélla; frente a esta interpretación, cabrá aislar, en parte en virtud de las incoherencias a las que la primera aboca, pero también en función de la tematización de ciertos aspectos de esta obra no debidamente valorados en ella, una segunda que designaremos como la comprensión «neutra» de la impropiedad por alejar de manera más obvia cualquier

<sup>5</sup> Interrogación ésta que, por otra parte, no sólo se ha limitado a este tratado, sino que se extiende a su vez al conjunto de la obra heideggeriana y cuyos resultados no podemos analizar aquí.

ensayo hermenéutico que priorice el enfoque ético. Estas dos líneas de interpretación no sólo proporcionarían imágenes dispares de la analítica existencial; también tendrían consecuencias de muy distinto alcance para la comprensión allí propuesta del ente que somos. Pero es el propio texto el que se revela así atravesado por una constante ambigüedad, por cierta fractura que recorre su propia estructura interna, en la medida en que cada una de estas interpretaciones puede con parcial legitimidad desprenderse del mismo según la primacía concedida a unos u otros pasajes, a tales o cuales de los elementos que expone<sup>6</sup>.

No obstante, y sin perder de vista esa peculiar ambivalencia que habrá a su vez de guiar la reflexión en torno a la problemática que aquí pudiera subyacer, nuestra investigación se orientará asimismo a poner de manifiesto que, si bien ninguna de estas dos opciones resulta plenamente consistente, sería precisamente la segunda o «neutra» la más acorde tanto con la arquitectónica global de *Ser y tiempo* —es decir, con determinadas distinciones conceptuales generales trazadas para la interpretación del ser-ahí—, como con el conjunto de cuestiones que habrá de surgir en la obra de Heidegger a partir de los años treinta y con el que se inicia el llamado «giro» (*Kehre*) de su filosofía. Sirva aquí como anticipación al lector que la cuestión de fondo que habrá de divisarse a través de la ambigüedad mencionada no es otra que la de la posibilidad o imposibilidad de sacar a plena luz aquello que por lo general se encubre; dicho de otro modo, la de si cierta ocultación inherente al ente que somos se deja apartar definitivamente o lo que se oculta sólo puede ser reconocido y asumido en su retirarse.

## 1. EL ENTE QUE SOMOS O SER-AHÍ EN EL JUEGO DE LA PROPIEDAD Y LA IMPROPIEDAD

Presidida por la pregunta por el ser en general, la investigación fenomenológica que acomete *Ser y tiempo* se ocupa de aquel ente que destaca entre los demás en tanto terreno o lugar de lo ontológico por excelencia. Para dar cuenta de esta primacía diremos de entrada que el ser-ahí puede caracterizarse como aquel ente que está entregado al ser que ha de ser, como el ente cuyo peculiar «que es» ya siempre supone, en cuanto esencialmente determinado por esa entrega en el vacío y sin fundamento que su *facticidad* representa, un poder-ser o haber-de-ser sus posibilidades. En su condición de poder-ser, ese ser se articu-

<sup>6</sup> Esta misma ambivalencia no se encuentra sólo en *Ser y Tiempo*, sino también en las lecciones previas a su redacción que Heidegger impartiera en las universidades de Friburgo y Marburgo, y puede observarse tanto allí donde la conceptualización empleada para el análisis del ente que somos no se corresponde todavía con la de 1927 —por ejemplo, al hilo de la tematización de la noción de «ruina» (*Ruinanz*) en el curso de 1921-1922 y en el «contramovimiento» que frente a ella representa la propiedad— como en las elaboraciones más cercanas al planteamiento de la analítica existencial de cursos posteriores.

la al modo de un «proyecto», de un «estar en camino hacia» en el que el ente en cuestión se encuentra ya en cada caso. En este sentido, el ser-ahí mantiene una específica relación con su ser constitutiva de éste mismo, pues ese haber-de-ser o «existencia» (*Existenz*) a la que se halla de antemano arrojado significa estar abocado a decidir desde sí su propio devenir, esto es, a proyectarse en una u otra posibilidad de ser.

Pero el valor preeminente de este ente de cara a la pregunta por el ser en cuanto tal proviene de otro aspecto intrínsecamente vinculado al que se acaba de mencionar y que se expresa en el término escogido para su denominación: el ser que el ser-ahí es y siempre ya ha-de-ser en tanto a él entregado no es más que su «ahí» (*Da*), consistente en la apertura de un espacio para la comparecencia de todo ente en general; y es precisamente ese «ahí» o acontecimiento de apertura en el que tiene lugar la manifestación de todas las cosas, aquello *que* y *como* lo que el ser-ahí es y ha-de-ser. Lejos, por tanto, de situarse meramente en tal «ahí» el lugar de su realización o ejercicio, el haber-de-ser o proyecto en que se cifra el ser de este ente estriba y se agota en instituir el escenario de patencia de un mundo donde él mismo y el resto de entes o entes «intramundanos» aparecen. Por eso su dar consigo únicamente acaece en el habérselas con tales entes y siempre ya en medio de ellos. Aquí reside la clave de la aspiración heideggeriana a superar la dicotomía sujeto-objeto a través del concepto de «ser-ahí»: porque el poder-ser o proyecto de su ser coincide con el espacio de mostración de todo ente, no cabe posibilidad de sí que no esté ya referida al trato o «cuidado» de las cosas que a través de ese mismo proyecto se descubren, es decir, que no sea siempre ya la posibilidad de un ente cuyo poder-ser sólo se deja comprender cabalmente como «poder-ser-en-el-mundo»; pues ello implica que ese estar ya siempre en la situación de haber comprendido lo que en su propio ser se juega en cada caso se solapa con un enténderselas con el ser o presencia de todo cuanto hay. Tal es el *factum* que impulsa la elección del ser-ahí para el esclarecimiento de la pregunta por el sentido del ser en general.

La insistencia que en lo hasta aquí expuesto se ha efectuado en el *ya* o *ya siempre* de todo «haber-de-ser-en-un-mundo» indica cierta anterioridad del acontecimiento de apertura que define el «ahí» constitutivo del ser del ente que somos. Nos referimos a la anterioridad por la que tal acaecimiento resulta indisponible para el ser-ahí en el sentido de no decidido ni emprendido por él, y desde la cual sólo cabe pensarlo de manera paradójica. Por un lado, esa apertura siempre ha quedado atrás en el momento en que se interroga por ella, en la medida en que todo preguntar, producido sobre la base de un haberse abierto ya el mundo y el ser-ahí para sí mismo, la presupone necesariamente. Pero, al mismo tiempo, dicho abrirse nunca puede ser dejado atrás al modo de un suceso puntual acontecido en un presunto origen ya pretérito: el ser-ahí «es» de continuo ese movimiento de apertura, y lo es de continuo en tanto de lo que se trata en su propio ser es de haber de tomar siempre de nuevo sobre sí el «ahí» que ya es. De esa misma condición paradójica, si bien contemplada ahora desde otra de las facetas que entraña, previene Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo* al seña-

lar que el ser de este ente se encubre para él mismo, que la apertura que instaura sólo se muestra en el modo de su desfiguración y enmascaramiento: en tanto «es» exclusivamente a través del trato con las demás cosas y surge ante sí siempre ya en medio de ellas, el ser-ahí tiende a confundir su propio ser con el de los entes que en ese trato salen a su encuentro, a identificarlo con el de éstos, a interpretarlo, en suma, como una mera presencia más entre otras y no como el ámbito que permite toda presencia<sup>7</sup>. El quedar atrás de la apertura de su ser se pone aquí de relieve en su velamiento u ocultación en favor de la aparición del ente a que da lugar.

Es en la problemática fenomenológica que ese enmascaramiento de sí y la posibilidad de su desvelamiento plantea donde, a nuestro juicio, cabe ubicar asimismo la cuestión que en esta obra se dirime en torno a la oposición entre la propiedad y la impropiiedad al hilo de un aspecto del haber-de-ser o «existencia» todavía no mencionado: su ser «en cada caso mía», el corresponder y concernir ese ejercicio o proyección de su ser a cada ser-ahí en particular sin que pueda verse en él reemplazado por ningún otro. De ahí que tal oposición se describa en términos de una ganancia o pérdida de sí, de un ser-sí-mismo o no ser-sí-mismo de ese ente que, en cuanto ser-en-el-mundo, se revela por principio arrojado a la ocultación de su propio ser. No obstante, los elementos que se conjugan para la formulación de tal dualidad son múltiples en *Ser y tiempo*. Veamos en primera instancia algunos de los conceptos principales que conducen a ella.

## 2. EL QUIÉN DEL SER-EN-EL-MUNDO: ENTRE EL UNO Y EL SÍ-MISMO

Un posible punto de partida para el estudio de la interrelación entre las nociones de propiedad e impropiiedad se localiza en la pregunta por el *quién* del ser-en-el-mundo, explícitamente focalizada sobre el quién de la cotidianidad del ser-ahí. La exposición se inicia con una reflexión acerca de la conveniencia de asumir la idea del «yo» para la dilucidación ontológica del ser-ahí, en la que claramente se aprecia una crítica a la filosofía husserliana de la conciencia. El concepto de «yo» como premisa evidente de toda consideración en torno al ente que somos comporta tácitamente su comprensión al modo de un núcleo unitario e idéntico a sí mismo, cuya unicidad e identidad serían previas a e inalterables desde su relación con el mundo. Y si bien esta misma idea de un yo unitario en cada ser-ahí parecería deducirse de su ser como «en cada caso mío», su determinación como «existente» tiende a desmentir tal apariencia: para un ente cuyo ser consiste en haber-de-ser, en tener que forjarse a sí mismo, la identidad de un «yo» no puede pensarse en tanto fundamento antecedente al ejercicio de su ser, sino más bien como resultado de éste. Por otra parte, tal ejercicio define al ente precisamente llamado «ser-ahí» por una «exterioridad» ontológica que no se

<sup>7</sup> Vid. *op. cit.*, p. 16/26.

deja oponer al reducto aislable e interior de una conciencia o subjetividad enfrentada a la objetividad del mundo. Por el contrario, el ser-ahí topa consigo en la dispersión de sus modos de comportarse frente al ente intramundano, o como lo expresa gráficamente el propio Heidegger: «El ser-ahí se encuentra «a sí mismo» en *lo que* hace, usa, espera, evita – en lo a-la-mano *de que se cuida* inmediatamente en el mundo circundante»<sup>8</sup>. Lejos de tratarse de una unidad idéntica a sí misma antes de toda relación con el mundo, la observación fenomenológica debe partir del hecho de que dicha relación impone, en la diversidad y multiplicidad de aspectos en que se lleva a cabo, una ineludible falta de mismidad en el ser-ahí: el análisis habrá de mostrar cómo este ente, inmediata y regularmente, *no es él mismo*, pese a que el concepto de mismidad aquí aplicado será diferente al de la identidad del yo imperante en las filosofías de la conciencia.

Tal «no ser él mismo» del ser-ahí cotidiano se funda en primera instancia en la estructura del «ser-con» (*Mitsein*), denotativa de que su ser-en-el-mundo incluye esencialmente la aparición de otros entes de su misma condición ontológica: bien de forma directa en calidad de objetos de su cuidado específico, bien de manera indirecta en tanto el mundo se configura ontológicamente en virtud de un entramado significativo socialmente instituido. Fuera del marco de la fenomenología husserliana, el problema que en este contexto emerge no es ya el del tránsito a la intersubjetividad desde la interioridad de cada conciencia. En virtud de su ser-con, el ser-ahí habita en una relación ontológica con los otros que antecede a toda voluntad de comunicarse con ellos. La cuestión a elucidar es otra: cómo en esta ineludible y siempre previa vinculación a ellos la singularidad irreductible de cada ser-ahí parece verse difuminada y caer en una peculiar indiferenciación. En palabras de Heidegger: «En cuanto cotidiano ser-uno-con-otro, está el ser-ahí bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del ser-ahí»<sup>9</sup>. Pese a su contundencia, las afirmaciones aquí contenidas deben entenderse en función del carácter estrictamente ontológico del ser-con, que expresa cómo el acceso inmediato de cada ser-ahí al ente en general acontece en función de una interpretación del mundo y de su propio ser originada en el medio social al que pertenece y expresada en la lengua compartida en él vigente. Desde esta perspectiva, el dominio de las posibilidades de todo ser-ahí por parte de los otros no tiene su origen en ciertos modos de organización social más o menos restrictivos de su libertad particular y susceptibles de crítica o transformación. Antes bien, con ello se alude a la necesaria inserción del ejercicio de su existencia en el marco de un espacio público que de antemano habría especificado cuáles son esas posibilidades e incluso, añade Heidegger, las vías de disidencia frente a la opinión mayoritaria.

Puesto que, como se acaba de apuntar, las redes de significatividad constitutivas del mundo no dependen de individuos particulares, sino de la comuni-

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 119/135.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 126/134.

dad de la que forman parte, cabría decir que por boca de cada ser-ahí habla una voz común o discurso público que dicta de antemano cómo «se» trabaja, cómo «se» hacen tales y tales cosas, cómo «se» actúa en tales o cuales circunstancias, en definitiva, cómo «se» debe vivir la propia vida; discurso cuyas condiciones de inteligibilidad se asentarían sobre el presupuesto de un mundo compartido hasta en las esferas de mayor privacidad. Esa voz común corresponde al sujeto impersonal que Heidegger denominará el «se» o «uno» (*das Man*) y que representa el quién cotidiano del ser-en-el-mundo sin dejarse identificar, no obstante, con nadie en concreto: el uno es la posición, el decir o hacer que cualquiera podría sostener, el ámbito en el que todo ser-ahí deviene intercambiable por los demás. Pero también en este caso nos encontramos ante una figura de valor netamente ontológico o existencial, de un modo de ser estructural en el ser-ahí y no de una posición existencial que cupiera elegir entre otras, puesto que sobre ella reposa el descubrimiento cotidiano del ente en general: «Si el ser-ahí es familiar para sí mismo como uno-mismo, esto quiere decir al par que el uno diseña la interpretación inmediata del mundo y del ser-en-el-mundo. El uno-mismo, por mor del cual es cotidianamente el ser-ahí, articula el plexo de referencias de la significatividad»<sup>10</sup>. La interpretación del uno instaaura la apertura cotidiana del mundo y del ser-ahí, en este punto designada con el concepto de «publicidad» (*Öffentlichkeit*) para indicar cómo toda proyección relativa al ente intramundano se produce desde una red de significaciones comúnmente creadas. De todo ello cabe deducir que, en tanto soporte último de la totalidad significativa del mundo, el modo de ser del uno sería aquél que media y posibilita el ejercicio de ser del ser-ahí, así como la manifestación del ente indisoluble de él.

A pesar de que el carácter puramente estructural o existencial del ser-con y del uno acentuado en lo precedente estaría en consonancia con la afirmación heideggeriana de que el ser-ahí, en cuanto ente arrojado a ser como ser-en-el-mundo, se hallaría asimismo de antemano entregado a la publicidad<sup>11</sup>, la descripción de ésta última aparece ya desde sus comienzos marcada por lo que podría entenderse como una valoración negativa: se trataría de una apertura cuyo modo de ser «deficiente» sugiere la posibilidad de un abrirse del mundo distinto a ella que lograra subsanar tal merma. En los fenómenos conformadores de la publicidad —distanciamiento, medianía y aplanamiento de las posibilidades de ser— no sólo se da a ver la difuminación de la singularidad irreducible del ser-ahí a la manera de una «descarga» de éste con respecto a su propio ser y una renuncia a la responsabilidad que entraña; también se les imputa el que esa apertura cotidiana sustentada por el uno únicamente descubra en la misma medida en que encubre, el que esté entregada a una ocultación esencial por constituir un abrir desfigurado. Con respecto a lo que en esa apertura resulta velado, diremos por el momento que a la disolución del «ser en cada caso

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 129/146.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 167/186.



mía» de la existencia bajo la impersonalidad del uno se une la ya mencionada asimilación de su ser al de los entes intramundanos y la interpretación del ser del ente en general en términos de «mera presencia» (*Vorhandenheit*), así como —según mostrarán los párrafos dedicados al análisis del ser-total del ser-ahí— el constante encubrimiento de su ser-relativamente-a-la-muerte (*Sein zum Tode*), del poder-ser finito y lastrado por la posibilidad de la muerte que este ente es en cada caso. Y aun tratándose de una desfiguración supuestamente intrínseca al ser-ahí, Heidegger apela ya en este mismo contexto a la posibilidad de arrancarse de ella y destruir los enmascaramientos en los que cotidianamente vive.

En los extremos que dibuja esa polaridad entre la desfiguración y su posible apartamiento, la figura del uno será expresamente identificada con el modo de ser de la impropiedad —por ejemplo, allí donde se dice que el uno «es en el modo del «estado-de-no-en-sí-mismo» y la impropiedad»<sup>12</sup>— en oposición al concepto de «sí-mismo» (*Selbst*), vinculado a la propiedad y representativo del posible hacerse cargo del propio ser a través de la previa retirada de los encubrimientos habituales. En esta contraposición estaría en juego cierta «verdad» del ser-ahí —tanto con respecto a su propio ser como al de todo ente— ajena a la ocultación del uno, en la que parece cifrarse la alternativa a esa situación también estimada en términos de una pérdida o desencuentro de sí. Ahora bien, se ha de destacar que esa dualidad se establece entre dos planos estrictamente delimitados desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, dado que el uno cuenta con la originariedad no sólo de lo primero e inmediato, sino también de lo ontológico o *existenciario* frente al valor óntico o *existencial* del sí-mismo: «El ser-sí-mismo propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del uno sino que *es una modificación existencial del uno en cuanto éste es un existenciario esencial*»<sup>13</sup>. Aunque más tarde veremos invertirse la diferencia ahí introducida en una operación cuya consistencia o falta de ella habrá de ser tematizada, por el momento la impropiedad y el uno trazan la medida de una propiedad que sólo se piensa en cuanto posibilidad derivada de ella. Antes de entrar a dilucidar con más detalle el sentido de la relación entre ambos conceptos, dedicaremos el siguiente apartado a otra de las nociones clave para su interpretación.

### 3. LA CAÍDA, MOVIMIENTO DE FUGA DEL SER-AHÍ

El origen de la desfiguración propia del fenómeno de la publicidad se atribuye a un «absorberse en el mundo» del ser-ahí que, como veremos de inmediato, describirá fenomenológicamente el sentido del concepto de «caída» (*Verfallenheit*). Frente a las resonancias bíblicas que inevitablemente se asocian a este término, Heidegger insistirá repetidamente en su neutralidad moral ape-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 128/145.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 130/147.

lando a su anterioridad respecto a cualquier reflexión acerca de un supuesto *status corruptionis* del hombre y a su valencia netamente ontológica. Pero sin ánimo de poner todavía en cuestión la legitimidad de esta afirmación en lo que al terreno de la ética se refiere, ya en su misma presentación se observa cierta evaluación negativa de la caída de sentido análogo a la indicada en relación al uno. Tras la descripción de los momentos constitutivos del «ser-en» (*In-sein*) del «ser-en-el-mundo» —encontrarse, entender, interpretación y habla—, respecto a los cuales sólo ahora se explicita que su tematización se habría llevado a cabo al margen de la cotidianidad del ser-ahí, el análisis de la caída retorna a ella y, consecuentemente, al uno como modo de ser que en cada caso es el ser-ahí cotidiano, ya ligado anteriormente a la pérdida de sí y a la impropiedad. Es más, Heidegger comenta que la determinación de esta estructura ontológica debe contribuir a una mejor clarificación de los conceptos de impropiedad y uno, a su vez intrínsecamente entrelazados para su comprensión con sus contrarios de propiedad y sí-mismo. Y si en virtud de tales asociaciones la problemática detectada en el apartado anterior se deja extender al concepto de caída, la manera en que son descritos aquellos fenómenos que sirven para introducirla y que habrán de delimitar más específicamente los rasgos inherentes a la apertura cotidiana del ser-ahí apunta igualmente en la misma dirección.

Nos referimos en concreto a los fenómenos de las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad, cuyo rasgo común estriba en hacer patente, desde diferentes perspectivas, una suerte de «desarraigo» (*Entwurzelung*) o falta de suelo del ser-ahí cotidiano:

1. Bajo el concepto de «habladurías» (*Gerede*) se analiza con más detalle el carácter expreso del modo de ser del habla; con él se remite a la realidad pública del lenguaje, siempre depositaria de una determinada interpretación del mundo y del propio ser-ahí. En esa dimensión pública del habla en la que este ente habita y por la que se encuentra ya, a través de lo dicho, en una precomprensión de las cosas que excede su experiencia inmediata, se emplaza el fundamento de una forma particular de desfiguración: la del desprendimiento o alejamiento de lo hablado, en su mera repetición y difusión, de la experiencia primigenia que lo originó. Porque el lenguaje deviene aquí fuente de información que suplanta al conocimiento directo de aquello sobre lo que se habla, las habladurías constituyen «el modo de ser de la comprensión desarraigada del ser-ahí»<sup>14</sup>, en el que la comprensibilidad transmitida públicamente se toma por la verdadera comprensión de la cosa y exime así de su experiencia directa. El abrir de las habladurías es, por tanto, un cerrar que, además de presentar lo no entendido como su contrario, retarda el genuino descubrimiento de lo que sólo se muestra en su desfiguración. De ellas brota la ilusión tranquilizadora de contar de antemano con una precomprensión certera de toda posibilidad imaginable.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 170/189.

2. En el caso de la «curiosidad» (*Neugier*) su falta de suelo proviene del modo de «ver» que representa: se trata de aquel ver que, liberado de la ocupación concreta y del trato inmediato, se desliga de sus objetos más cercanos para dirigirse sin un objetivo claro hacia lo situado más allá del alcance del actuar. En ese interés por aproximar y descubrir lo habitualmente lejano, la mirada se orienta al simple aspecto del mundo y no se detiene en nada determinado: la curiosidad viene animada por la necesidad de ver y haber visto, sin que realmente importe qué sea lo contemplado; se busca meramente la novedad de la cosa para la visión, que por ello mismo salta de un lado a otro sin detenerse en ninguna parte, procurándose así constantemente posibilidades de dispersión o distracción. En la curiosidad se reconoce un fenómeno estrictamente solidario del de las habladurías y ambos se alimentan recíprocamente: son ellas las que encauzan la dirección del ver curioso, al tiempo que éste las fomenta enriqueciendo su caudal de información y ampliando las fronteras de su comprensibilidad.
3. Por último, la noción de «ambigüedad» (*Zweideutigkeit*) apela a una imposibilidad inherente a la interpretación cotidiana regida por el uno y al discurso público que la vehicula estrechamente vinculada a los dos momentos anteriores: la de discernir dónde reside una comprensión genuina del mundo y del ser-ahí en relación a sí mismo y a los demás y dónde sólo se está en posesión de un entendimiento desfigurador. En esa misma ambigüedad se funda el que tal apertura habitual promueva un predominio del ver y el hablar sobre la acción, al tiempo que la prevalencia de lo visto y dicho en el espacio público, de cara a las posibilidades sobre las que cabe proyectarse, por encima de la propia comprobación de su viabilidad y sentido. En el caso de la relación con los otros, su manifestación más evidente anida en el hecho de que su aparición quede mediada por lo previamente oído acerca de ellos, por lo que los demás dicen. Ello implica una suerte de «estar sobre aviso» por el que el contacto con el prójimo se convierte en un acto de control o vigilancia desde lo ya aparentemente sabido acerca de él.

La cuestión a subrayar con respecto a estos tres fenómenos es la siguiente: pese a que Heidegger les adjudica un valor estrictamente ontológico y, en este sentido, una pertenencia inalienable al ser-ahí, sus respectivas caracterizaciones invitan a concebirlos bien como maneras particulares de comportarse, bien como marcos estructurales determinantes de ciertos modos de ser a los que cabría oponer comportamientos de signo contrario. En el caso de las habladurías, su descripción en los términos efectuados en tanto habla y comprender desarraigados sugiere la alternativa de un habla no escindida de una verdadera comprensión de las cosas. Igualmente el concepto de curiosidad induce a considerar una posible contrapartida, a saber, un modo de acercamiento al mundo no sólo preocupado por su permanente novedad, sino capaz de detenerse en sus objetos por el propio interés que éstos causaran. Por último, el fenómeno de la

ambigüedad dejaría abierta, cuanto menos, la capacidad de reconocerla e intentar evitarla. Y puesto que la plena inteligibilidad de tales fenómenos se hace depender de su integración en la noción de caída, esa misma incongruencia entre su valencia estructural y su descripción fenomenológica no sólo se deja extrapolar a ella, sino que puede apreciarse igualmente en su posterior caracterización.

Así, el «ser cabe el mundo» (*Sein bei der Welt*) que de entrada define la caída es identificado con una «absorción en» (*aufgehen bei*), una entrega a o dejarse arrastrar por el mundo y el ser-unos-con-otros que supone una desposesión o pérdida de sí y se solapa expresamente con el modo de ser de la impropiedad. Y si bien Heidegger afirmará que el ser-ahí «es inmediatamente siempre ya caído de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo y propiamente caído en el mundo»<sup>15</sup>, haciendo uso de ese «siempre ya» indicativo de aquello que, según se dijo, precede a toda decisión por su parte pero nunca puede ser dejado atrás, también resulta inevitable pensar aquí en otra forma de relación con el mundo que no permitiera su asimilación a él y lograra esquivar la correspondiente disolución en la impersonalidad del uno. Junto al desarraigo inherente a los fenómenos previamente tratados, cuyo sentido más propio se gana con el concepto de caída, ésta se explica ahora como un *movimiento* enmascarador que incita a la pérdida de sí, y través del cual el ser-ahí se sosiega y autoengaña con el presunto dominio, mediado por las habladurías, de la totalidad del elenco de sus posibilidades. En ella se opera, pues, un extrañamiento de su carácter de poder-ser únicamente asumible por él, que tiende a clausurar de antemano toda vía de apropiación de sí. No sin cierto dramatismo, ese movimiento se perfila a su vez al modo de un «derrumbe» de sí del ser-ahí que, no queriendo pisar suelo sobre sí mismo, se refugia en el anonimato del uno y oculta la vaciedad de esta dinámica mediante su propio incremento en una suerte de espiral o torbellino de enajenación. En definitiva, la caída consiste en una *fuga o huida* ante sí de este ente. Heidegger anotará, sin embargo, que la estructura ontológica de la caída no es en absoluto incompatible con el haber-de-ser constitutivo del ser-ahí, es decir, con la referencia a su ser contenida en éste mismo. Lo que en ella está en juego en cada caso es precisamente su poder-ser-en-el-mundo, su autodeterminación en posibilidades de sí que inevitablemente, por coincidir ese haber-de-ser o proyecto con el espacio de manifestación de todo ente, son siempre posibilidades del trato con el ente intramundano. Pero caracterizaciones como las que acaban de mencionarse parece que sólo pueden entenderse desde la existencia de una alternativa opuesta: el sentido de los conceptos de extrañamiento, alejamiento o huida semejaría tributario de que en el ser-ahí también pudieran reconocerse modos de ser no extrañados o no impelidos por esa fuga o apartamiento de sí. Éstos serían los correspondientes a la propiedad en tanto movimiento de signo contrario al de la caída, es decir, de autoapropiación contra la alienación cadente.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 175/195.

De acuerdo con lo señalado con respecto a las desfiguraciones propiciadas por su apertura cotidiana, el análisis del estado de ánimo de la angustia, de su ser-relativamente-a-la-muerte y la interpretación ontológica del fenómeno de la conciencia pondrán al descubierto cómo el ser-ahí huye habitualmente de la «inhospitalidad» (*Unheimlichkeit*) que habita en el fondo de su propio ser en tanto sostenido sobre la nada y a ella abocado. Atravesado por la negatividad de haber sido entregado a ser sin que quepa retroceso alguno más allá de ese factum, el poder-ser que de tal arrojamiento emerge se revela como un suelo desfondado que, al tiempo y paradójicamente, el ser-ahí ha tomado siempre ya como fundamento de sí por hallarse destinado al ejercicio de sí que comprende. Tras la reinterpretación de la nada patente en el encontrarse angustiado desde la nulidad de la muerte, ese ser se mostrará a su vez constante e intrínsecamente amenazado por su propia imposibilidad, por el no radical de su fin. Ante él habrá de abrirse, más allá de su ocultación cotidiana, su condición de poder-ser ineludiblemente referido a sí mismo: la muerte es aquella posibilidad de la imposibilidad en la que queda tajantemente excluido todo reemplazo o delegación en otros, todo enmascaramiento de sí tras la impersonalidad del uno. Y junto a la finitud de todas y cada una de las posibilidades que anteceden a su muerte, queda para él también en franquía la nulidad que recorre su existencia en tanto estructuralmente caída e impropia. Tal es la verdad de la nada, del no, de la deuda ontológica y de su originario «ser-deudor» (*Schuldig-sein*) que asalta al ser-ahí en medio de su cotidianidad caída para hacerlo tornar sobre sí y enfrentarse a ella.

#### 4. LA INTERPRETACIÓN NEGATIVA: PROPIEDAD *VERSUS* IMPROPIEDAD

En función de lo expuesto y en líneas generales cabe decir que el concepto de propiedad designaría un movimiento de apropiación en el que el ser-ahí asume aquello que rehúsa habitualmente. Frente a la caída cotidiana y la impropiedad que le es inherente —aquella forma de ser orientada y presidida por el dominio del uno y por el continuo desarraigo de sí que genera—, la unidad del «estado-de-resuelto» (*Entschlossenheit*) y el «precurar» (*vorlaufen*) o correr al encuentro de su muerte, unidad en la que la escucha de la vocación de la conciencia evidencia en su pleno alcance el ser-deudor que este ente es siempre ya, dará lugar a lo que Heidegger califica reiteradamente de un «empuñar» (*ergreifen*) la propia existencia: se trata de una apropiación de sí por la que el ser-ahí, desprendido de la primacía del uno y sus encubrimientos, afronta las posibilidades de ser que sólo a él corresponden desde la perspectiva de su finitud. Sin embargo, una explicación de esta índole no parece suficiente para entender el sentido de los conceptos de propiedad e impropiedad, puesto que deja abiertas preguntas tales como qué significaría más concretamente ese movimiento de apropiación en el curso de la existencia o qué consecuencias tendría con respecto a la cotidianidad impropia.

Es en el terreno de las respuestas que a ellas se proponen donde se despliegan las diferentes posibilidades de interpretación de esa polaridad. A este respecto, y dicho todavía de una manera un tanto formal, creemos que el rasgo fundamental de una interpretación de índole negativa estribaría en concebir la impropiedad como una modalidad ontológica susceptible de ser corregida o subsanada, de un modo más o menos definitivo, en la forma de ser de la propiedad. Para ello, la oposición entre el sí-mismo y el uno debe considerarse representativa de *dos modalidades existenciales distintas del ejercicio de ser del ser-ahí*: al «impropio» o gobernado por la disolución del ser-ahí en la impersonalidad del uno se contraponen la posibilidad de un ejercicio «propio», de un modo de vivir propiamente sustentado por el sí-mismo; a la desfiguración y encubrimiento del primero, su posible empuñamiento, que abocaría a la realización o proyección de su ser desde la verdad alcanzada y la superación de la alienación existencial que entraña<sup>16</sup>. Y si bien esta interpretación parecería topar con dificultades ante el carácter ontológico de la caída y sus fenómenos integrantes —en su conjunto modos estructurales y necesarios en la constitución de ser de este ente— y, en consecuencia, también de la impropiedad asociada a ellos, quienes la defienden apuestan, en parte avalados por el propio texto heideggeriano, por su carácter meramente «tendencial»: en el ser-ahí sería constante e inerradicable la «tendencia» o inclinación a huir y apartarse de sí; pero ello no excluiría la posibilidad de una existencia propia en tenaz pugna contra dicha tendencia y efectivamente liberada de la ocultación que origina<sup>17</sup>.

En el juicio entre estas dos modalidades del existir, comprendidas como *diferentes alternativas* ante las que el ser-ahí se ve situado, se vislumbra la presunta dimensión ética de los conceptos de propiedad e impropiedad. La interpretación negativa entiende comúnmente que la llamada de la conciencia enfrenta al ser-ahí a la decisión de haber de elegir entre su ser propio o impropio. La manifestación libre de encubrimientos de su ser y la posibilidad de vivir conforme a él que ahí se exhibe puede ser entonces aceptada o rechazada. Pero esta posición argumenta por lo general que esa específica apertura trae consigo la

<sup>16</sup> Uno de los ejemplos más evidentes de esta interpretación lo ofrece Martin Brassler allí donde señala: «La existencia puede ser ejercida de dos maneras diferentes: de tal modo que el existir se toma a sí mismo en la ejecución o de tal modo que éste es expulsado de la ejecución» en *Wahrheit und Verborgenheit. Interpretationen zu Heideggers Wahrheitsverständnis von «Sein und Zeit» bis «Vom Wesen der Wahrheit»*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 167. También Pedro Cerezo se acoge a ella asumiendo las conclusiones de Barbara Merker en torno a la posible comprensión de los momentos de caída y resolución desde el modelo gnóstico como dos formas de existir-en-el-mundo en referencia al origen, a saber, la del alejamiento o retorno a él (*op. cit.*, pp. 27-28).

<sup>17</sup> Barbara Merker ha defendido la existencia de una esencial ambigüedad en el concepto de impropiedad por el que éste sería utilizado en dos sentidos diferentes, a saber, «la tendencia perteneciente a la esencia del hombre hacia la impropiedad, esto es, las tentaciones que residen en su finitud, y el sucumbir a esas tentaciones» (*op. cit.*, p. 122). Desde su punto de vista, se hace necesario desestimar el segundo por mor de la coherencia de la analítica existencial, puesto que sólo el primero permitiría combatir la tendencia al encubrimiento y superarla en el momento de la propiedad.

exigencia o incluso el deber moral<sup>18</sup> de optar por ella en función de la relación que guarda con la *verdad*: en la medida en que Heidegger afirma que el estado-de-resuelto precursor coincide con la «verdad original» de la existencia<sup>19</sup>, propiedad e impropiiedad traducen la disyuntiva entre verdad y no-verdad, entre el apartamiento de las desfiguraciones cotidianas y su persistencia en ellas. En este sentido, el reconocimiento de la dimensión ética contenida en toda apelación a la verdad legitimaría la elevación de esa verdad original a principio moral o presupuesto de su establecimiento, aun cuando ello requiera reinterpretar, debilitar o negar el postulado de *cooriginariedad* de verdad y no-verdad ontológicas en el ser-ahí introducido en *Ser y tiempo*<sup>20</sup> en favor de la mayor originalidad de la primera<sup>21</sup>.

La llamada de la conciencia exhorta, por tanto, a la decisión por la «existencia ética» que representaría la propiedad frente a la impropiiedad, en claro paralelismo para ciertos autores —pese a las significativas diferencias— con la distinción kierkegaardiana entre los estadios estético y ético del existir<sup>22</sup>. De aquí se deduce que la elección de verdad encerrada en la atención a esa llamada en contra de la opción de desoírla constituiría una experiencia no carente de consecuencias prácticas para el ser-ahí, pues provocaría una alteración en el modo de tomarse a sí mismo y de proyectar su ser conforme a ese momento de desvelamiento. Y pese a la desautorización heideggeriana de esta lectura en clave moral, ciertos pasajes parecen efectivamente avalarla, como, por ejemplo, allí donde se comenta: «El estado-de-resuelto precursor no es ninguna salida inventada para “superar” la muerte, sino el comprender que sigue a la vocación de la conciencia, y que da a la muerte la posibilidad de adueñarse de la existencia del ser-ahí y de disipar de raíz toda fuga y encubrimiento de sí»<sup>23</sup>. La percepción no encubridora de su ser finito semeja aquí un momento decisivo que marcaría un hito en el trayecto vital del ser-ahí, posibilitante del tránsito desde un antes a un después del mismo plenamente diferenciados: tras su acaecimiento tendría lugar un cambio cualitativo en el ejercicio de la existencia, que devendría ejercicio finalmente liberado de las desfiguraciones del uno y su impropiiedad y sustentado por el sí-mismo propio. Si bien en consideración al carácter ontológico de la caída, tal sustracción

<sup>18</sup> Esta posición es sostenida contundentemente por Frederick Gardiner, quien afirma: «(...) la posibilidad ética de la existencia es la posibilidad de la propiedad de la existencia misma. Esta posibilidad es la posibilidad de la esencia humana del hombre. Esta posibilidad *debe ser elegida*» (cursiva nuestra, *op. cit.*, p. 34).

<sup>19</sup> Vid. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 221/242, 297/323, 307/334 y 316/344.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 222/223 y 243/244.

<sup>21</sup> Así, esa reinterpretación de la cooriginariedad es efectuada por Beat Sitter para salvar la prevalencia de la verdad original de la existencia frente a la verdad que representa el mero «estado-de-abierto» (*Erschlossenheit*) del ser-ahí y sus desfiguraciones cotidianas (*op. cit.*, pp. 116-131). Frente a ella, Josef Kreiml defenderá tanto el postulado de la cooriginariedad de verdad y no-verdad como el hecho de que Heidegger se arranca con él de toda posible interpretación en clave moral desde el supuesto de que la relación con la verdad es *conditio sine qua non* para la ética (*op. cit.*, p. 62).

<sup>22</sup> Vid. CEREZO, P., *op. cit.*, pp. 25-27; SITTER, B., *op. cit.*, p. 93.

<sup>23</sup> Vid. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 310/337.

o disipación «definitiva» del encubrimiento sólo podría cifrarse en la decisión de mantenerse en pugna constante contra la inclinación inalienable a la impropiedad a partir de la asunción del inevitable peligro de recaer en ella<sup>24</sup>.

No puede dejar de observarse que la coloración moral de esta exégesis refleja cierta reproducción o relación de continuidad entre el análisis heideggeriano del ser-ahí y el ideal de autonomía propio del pensamiento ilustrado<sup>25</sup>: a la heteronomía de la existencia en el modo de ser del uno se enfrenta la autoelección del sí-mismo propio; a la caída y la disolución de éste en el anonimato del medio social, el estado-de-resuelto como principio de responsabilidad o posible fundamento para su formulación; entre un extremo y otro, la exigencia, exhortación o patencia del deber moral de resolverse a la verdad y dirección autónoma del propio existir. Pero a la par se aprecia la presencia de un fuerte componente antiilustrado: es cierto que el prestar oídos a la vocación de la conciencia se identifica con un «querer-tener-conciencia» (*Gewissen-haben-wollen*) en el que —no sin ambigüedad— se hace valer un momento de decisión o elección del ser-ahí; no obstante, la propiedad como tal no es accesible por medio de un ejercicio voluntario de autoconocimiento o autorreflexión, dada su dependencia última del acaecimiento del temple anímico de la angustia, en absoluto decidable o controlable por el ser-ahí<sup>26</sup>. Nada garantizaría entonces que todo ser-ahí fuera vocado en algún momento de su vida a la propiedad de su ser y dispusiera de la posibilidad de optar por esa «existencia ética».

Es evidente que semejante conclusión escindiría en su raíz el ámbito de lo moral de la elección humana, y ante ella comienza a divisarse la problematización de la concepción de la propiedad en clave ética que la soporta. Pero los interrogantes con que debe medirse toda interpretación de esta índole de la polaridad propiedad-impropiedad son múltiples y de muy diversa procedencia. De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

## 5. PROBLEMAS DE LA INTERPRETACIÓN NEGATIVA

La lectura negativa de la impropiedad cuenta en los diferentes registros de la analítica existencial con más puntos de anclaje que los brevemente mostrados

<sup>24</sup> Vid. SITTER, B., *op. cit.*, p. 136.

<sup>25</sup> Es precisamente esa presunta continuidad del proyecto heideggeriano con el ideal ilustrado de la filosofía moderna que se derivaría de una interpretación de esta índole la que ha llevado a Barbara Merker a apoyarla, al margen de que la autora considere la menor aporeticidad de esta versión frente a la que excluye la dimensión ética de los conceptos de propiedad e impropiedad.

<sup>26</sup> En atención a esa dependencia de la propiedad del estado de ánimo de la angustia, Barbara Merker ha señalado la sustitución operada en la filosofía de Heidegger del concepto husserliano de «reflexión» por el de «conversión» en un sentido muy cercano al de su origen teológico. Además del libro citado, véase aquí su artículo «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en *Martin Heidegger Innen- und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.



hasta aquí. Además de los expuestos, la constatación heideggeriana del recurso a un «ideal fáctico del ser-ahí»<sup>27</sup> para la dilucidación de su poder-ser-propio no es uno de los menos significativos, y tendería a validar, contra toda advertencia previa efectuada en el texto, esa interpretación ética o próxima a ella que muchos comentaristas defienden. Sin embargo, y como se apuntó al inicio, es esa misma perspectiva la que finalmente no puede dejar de señalar las importantes limitaciones e incluso inconsistencia interna de la versión moral de la oposición propiedad-impropiedad en un sentido que ahora podemos perfilar con más detalle.

Tales lecturas coinciden casi unánimemente en que es en el análisis de los fenómenos de la conciencia y la deuda donde se hace palmaria la motivación ética de la analítica existencialista, o cuanto menos, la apertura en ella de una dimensión que no se comprende sin referencia al ámbito de la moral. Desde esta posición se argumenta en favor de la tesis de que la sustracción de *Ser y tiempo* a toda interpretación expresa de los mismos orientada por este enfoque no implica necesariamente la negación de su carácter moral. Ahora bien, la asunción coherente de esa dimensión en el proyecto heideggeriano y en la formalización ontológica que opera sobre tales fenómenos sí debería permitir el tránsito a su interpretación ética y a la determinación de las posibilidades existenciales que de ella se derivarían. Paradójicamente, ese tránsito aparece bloqueado por la absoluta falta de tematización de su relación con la esfera de lo ideal, irrecusable en toda ética; falta que se vería agravada por el rechazo explícito de las nociones de «deber» (*Sollen*) o «ley» (*Gesetz*) para la correcta comprensión del ser-deudor originario del ser-ahí<sup>28</sup> y que entraría en contradicción con la exhortación o apelación moral intrínseca a la noción de propiedad<sup>29</sup>. De ahí la crítica de que la dilucidación ontológica de la conciencia no haga justicia o incluso desfigure su experiencia cotidiana por vaciar el concepto de culpa fáctica, eliminar la dimensión intersubjetiva que le es inherente y rehusar el establecimiento de todo criterio para la acción. Si la cuestión de fondo de tales objeciones no es otra que la de la insuficiencia de la interpretación heideggeriana de la deuda como nulidad ontológica del ser-ahí, a ellas cabría sumar el razonamiento que sostiene, desde la premisa de que el término propiedad sólo se deja entender éticamente, cómo su focalización sobre la asunción de la finitud pervierte el concepto de autoelección al conducir al abandono de este ente a su destino mortal. Actuando contra Heidegger, tal focalización debería corregirse en virtud de la primacía del poder-ser ético ya implícita en su propia formulación del concepto de existencia<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Vid. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 310/337, y párrafo 63. Véase aquí también el artículo de PEÑALVER, P., «¿Era neutra la ontología fundamental?», en *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, *op. cit.*, pp. 161-187.

<sup>28</sup> Desde una perspectiva opuesta a las aquí mencionadas, Joseph Kreiml verá en esta crítica a la conceptualización tradicional de la teoría moral, en tanto tácitamente fundada sobre una comprensión del ser del hombre como mera presencia, la única utilidad de *Ser y Tiempo* para la reflexión ética. Vid. *op. cit.*, pp. 61-64.

<sup>29</sup> Vid. FAHRENBAACH, H., *op. cit.*, pp. 124-127.

<sup>30</sup> Ésta sería una de las tesis principales del ya citado texto de Frederick Gardiner, para quien los propios supuestos de la analítica existencialista exigirían situar el contenido legítimo de la propiedad del ser-ahí en el imperativo categórico kantiano.

Creemos, sin embargo, que, más allá de tales críticas, las dificultades de una interpretación moral de la dualidad propiedad-impropiedad provendrían más bien de ciertos aspectos esenciales al entramado conceptual de la analítica existencial escasa y escasamente atendidos por ella y que vendrían a ponerla en cuestión.

a) *El tiempo de la cotidianidad*

En sus respectivas caracterizaciones, tanto el modo de ser del uno como la caída se inscribieron en el marco de un estado específico del ser-ahí designado como su «cotidianidad» (*Alltäglichkeit*). Conforme a ello, y desde la conexión establecida entre ambos conceptos y el de impropiedad, cabría decir que el ser-ahí es «cotidianamente impropio». La ausencia de determinación expresa de lo que tal cotidianidad significa en *Ser y tiempo* —de ella únicamente se especificará que se trata de aquella forma de ser en que el ser-ahí es «de inmediato y por lo regular» (*zunächst und zumeist*)<sup>31</sup>— nos obliga a remitirnos a su sentido más común: como es sabido, el concepto de lo cotidiano refiere a lo de todos los días, a lo que es habitual y por ello opuesto a ciertos estados excepcionales cuya singularidad o peculiaridad los excluye de aquél. En función de tal relación de exclusión, lo excepcional, aquello que queda fuera del ámbito de la cotidianidad, debe permanecer acotado dentro de un espacio temporal preciso y tener una duración limitada y definida justamente para no dejar de serlo. Lo calificado de «no cotidiano» corresponde así a una especie de cesura o corte dentro de la cotidianidad de la que se sigue inevitablemente una nueva vuelta a ella: pues aun cuando lo acaecido en esa cesura supusiera el surgimiento de un estado de cosas o situación diferente que impidiera el retorno a la cotidianidad interrumpida, la mera experiencia o vivencia prolongada en el tiempo de este nuevo estado de cosas volvería a insertarlo en el terreno de lo cotidiano.

Si es así como debe entenderse el concepto de cotidianidad en el marco de la analítica existencial, parece obvio que la afirmación de que el ser-ahí es «cotidianamente impropio» exigiría limitar su propiedad a ciertos momentos excepcionales, tras los cuales se produciría una vuelta a la cotidianidad y a la impropiedad que le es consustancial. De aquí se desprenden dos consecuencias especialmente relevantes para la comprensión de la dualidad propiedad-impropiedad. En primer lugar, esa divergente cualificación temporal de lo propio e impropio impediría su interpretación en términos de dos modalidades existenciales de acometer el ejercicio de la existencia alternativas y sujetas a elección —a saber, una autónoma y propia, la otra heterónoma o impropia—, ya que todo ejercicio al que cupiera asignar cierta continuidad en el tiempo devendría ineludiblemente cotidiano y, por consiguiente, impropio. Si de lo dicho cabe

<sup>31</sup> Vid. *Sein und Zeit*, p. 43/55. No obstante, puede apreciarse en este punto cómo la caracterización de la cotidianidad no se encuentra exenta de problemas: en su presentación inicial parece afirmarse su indiferencia frente a los modos de la propiedad e impropiedad, pese a que, como se ha visto, más tarde será expresamente vinculada al uno, la caída y la impropiedad.

colegir que su localización en la esfera de lo «no cotidiano» haría de la propiedad un momento excepcional de «apropiación» de sí —y no, insistimos, una forma diferenciada de la realización de ser inherente al ser-ahí—, la necesaria recaída en la cotidianidad impropia invalidaría, por otro lado, toda concepción de tal apropiación, así como de la verdad o autodescubrimiento que conlleva, a la manera de un estado definitivamente alcanzado e inalterable. Contra este argumento no parece plausible apelar a que esa constancia únicamente estribaría en la decisión de combatir su presunta «tendencia» a la fuga ante sí: señalar que el ser-ahí es cotidianamente impropio quiere decir ya en su día a día perdido en el uno, ya huido de sí según la descripción previamente efectuada de la impropiedad. Nos enfrentamos entonces con el resultado de que la «verdad original de la existencia» característica del estado-de-resuelto precursor no sólo quedaría inmediatamente velada, sino que carecería de todo tipo de consecuencias prácticas para el ser-ahí, puesto que tras su acaecimiento tendría lugar invariablemente un retorno a la impropiedad. Con ello comienza a desdibujarse la comprensión de la propiedad como posibilidad de un ejercicio autónomo de la existencia, a la vez que toda exégesis moral de la misma, dada su exclusión de la cotidianidad y su, por lo que parece, inutilidad como guía o criterio para la acción. Desde esta serie de reflexiones retomaremos el análisis de la noción de caída poniendo en juego nuevos elementos que invitan a una interpretación de la misma distinta de la presentada hasta ahora.

b) *El valor existencial de la caída: el ser-cabe el ente intramundano*

Como ya se indicó, una de las primeras caracterizaciones de la caída la identificaba con el «ser cabe el mundo» (*Sein bei der Welt*) del ser-ahí. En el contexto del análisis introductorio de la expresión «ser-en-el-mundo» y, más concretamente, en referencia al «ser-en» (*In-sein*) que la compone, Heidegger recurrirá a la conexión etimológica entre la forma del verbo ser «soy» (*bin*) y la preposición «cabe» (*bei*) para afirmar que la expresión «yo soy» significa habitar, morar *cabe* el mundo en tanto ámbito de lo familiar. Un poco más adelante se añade que ese ser-cabe en absoluto remite a una relación de contigüidad espacial entre dos entes —a saber, el ser-ahí y su mundo—, sino que más bien cobra sentido desde la específica apertura inherente al ser-ahí: de él se dice que es «cabe» las demás cosas en tanto éstas salen a su encuentro, se le descubren a través de su trato habitual o cuidarse de ellas<sup>32</sup>. Precisamente con esa misma formulación de ser-cabe o «ser-cabe el ente intramundano» la caída será integrada en la estructura articulada del «cuidado», concepto que se pretende determinante de la plena configuración ontológica del ser-ahí y con ello equivalente a su ser en cuanto tal. Pues bien, además de reforzar su valor estructural e inalienable en tal configuración ontológica, semejante integración, unida al hecho de que se produzca a través del ser-cabe que la define, no sólo semejaría anular toda com-

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 54-55/67-68.

preensión de la caída como mera «tendencia» a la absorción o entrega al ente intramundano; también pone de relieve otra vía de interpretación, a saber, aquélla según la cual este concepto únicamente designaría la necesaria vinculación del ser-ahí a los demás entes, o lo que es lo mismo, el encontrarse toda posibilidad de su ser intrínsecamente ligada a su habérselas con ellos. No obstante, es cierto que, en el momento de la presentación de la noción de cuidado, la caída se asimila nuevamente a esa absorción en el ente y a la desposesión o pérdida de sí del ser-ahí que supone. Pero las consideraciones que acabamos de realizar permitirían la elusión del carácter «negativo» que de manera inmediata destilan tales nociones: dado su solapamiento con el ser-cabe, cabe postular que meramente aludieran a la exterioridad constitutiva de un ente siempre volcado al «fuera de sí» del trato con el ente intramundano y, en consecuencia, entregado o destinado a él.

En esta misma dirección apuntan otra serie de factores especialmente significativos. Desde la exégesis en clave moral de la polaridad propiedad-impropiedad se ha comentado que la viabilidad de una existencia propia en cuanto realización del ser-ahí apropiada de sí reclamaría a su vez la posibilidad de una caída «propia», esto es, de una relación con los entes mediada por el sí-mismo y sustraída a las desfiguraciones de la impropiedad<sup>33</sup>. No puede decirse que esta tesis no sea hasta cierto punto ajustada en atención al valor estructural u ontológico de la caída, ya que tanto propiedad como impropiedad deberían darse sobre la base de ese momento irreductible en el ser-ahí. Ahora bien, ya vimos que la vinculación establecida entre cotidianidad e impropiedad rechazaba toda interpretación de la existencia propia al modo de una alternativa que se dejara oponer a la impropia. Si se tiene a su vez en cuenta la explícita ubicación de la caída en el marco de la existencia cotidiana e impropia, la idea de una dedicación al ente intramundano no regida por la figura del uno y sometida a su encubrimiento parece quedar descartada de la analítica existencial. Tal conclusión requeriría igualmente la renuncia a toda comprensión de la impropiedad y de los elementos que la caracterizan —el uno, las desfiguraciones cotidianas, la huida de sí...— en un sentido «negativo», esto es, en cuanto conceptos aplicados para describir una modalidad de trato con el ente intramundano que pudiera ser corregida o alterada en la propiedad: si no hay lugar para esa modalidad propia del cuidado del ente, no cabe pensar la impropiedad como un estado del ser-ahí susceptible de una superación a la que debiera aspirarse, ni cabe, por tanto, la proyección de una valoración ética sobre ambos conceptos.

Desde aquí parece afianzarse esa interpretación de la propiedad al modo de un momento excepcional ajeno a la cotidianidad e inmediatamente seguido de una vuelta a la impropiedad. En consonancia con la afirmación de que todo trato con el ente intramundano se emplazaría en el ámbito de lo impropio, ese momento se reconoce en la experiencia de la angustia, estado de ánimo en el

---

<sup>33</sup> Así lo ha sugerido Barbara Merker, para quien el concepto de caída estaría más allá de la distinción entre propiedad e impropiedad y que, por tanto, permitiría la posibilidad de un hallarse caído en el mundo «propiamente». Vid. *op. cit.*, pp. 123-124 y 202.

que precisamente se interrumpe toda posibilidad de dedicación al ente. Éste no desaparece, el ser-ahí permanece referido a él, pero ante la súbita quiebra de la significatividad del mundo, queda paralizado, incapaz de emprender toda actividad habitual. La posterior conjunción de este específico estado de ánimo con la vocación de la conciencia y el precursar la muerte en un único movimiento refuerza la idea de un estado ajeno al comercio con las cosas inherente al ejercicio cotidiano de su ser: diversos pasajes sugieren que la única proyección propia del ser-ahí sería la que acontece con respecto a su muerte en ese momento de suspensión mediado por la angustia ante la inhospitalidad de su constante amenaza, de lo cual se inferiría la impropiedad de toda otra proyección relativa al ente intramundano<sup>34</sup>. El carácter fugaz de la propiedad, limitada al estado-de-resuelto precursor al que se asimila el poder-ser propio del ser-ahí, se confirma asimismo en el contexto del análisis de la temporalidad constituyente del sentido del ser del ser-ahí, allí donde la determinación temporal sobre la que reposa el «presentar» propio recibe el concepto del «instante» (*Augenblick*). Y también su caracterización vendría a corroborar la desvinculación de la propiedad de toda actividad mundana, pues según advierte Heidegger, en el instante «no puede suceder nada»<sup>35</sup>.

La relación entre los conceptos de propiedad e impropiedad que traslucen esta serie de indicaciones se deja sintetizar en el análisis del sí-mismo efectuado en el párrafo 64 de *Ser y tiempo*: el sí-mismo es el modo de ser que únicamente se pone de manifiesto en el ser-ahí sobrecogido por el encontrarse angustiado y reducido al silencio. Sólo en esta concreta situación puede predicarse de este ente su ser propiamente él mismo y Heidegger subraya la forma del habla del callar, del silencio, que la determina. A esa precisa restricción del sí-mismo al estado-de-resuelto precursor se suma la negación explícita de su condición de sujeto del cuidado del ente, circunstancia que, además de refutar cualquier interpretación de la propiedad al modo de una actuación presuntamente autónoma y responsable frente a la heteronomía impropia, haría del uno el único soporte posible tanto de ese cuidado como del ámbito del discurso en general: si el habla propia sólo se corresponde con el silencio, todo decir quedaría, por su pertenencia al espacio público y en función de la interpretabilidad del lenguaje, indisolublemente ligado a las habladurías y a la ambigüedad. Con ello no

<sup>34</sup> Así, por ejemplo, en el contexto de la introducción del concepto de «interpretación», Heidegger afirmará que su análisis se llevará a cabo en relación al fenómeno de la comprensión del mundo, que sería precisamente la comprensión *impropia* (p. 148/166); o ya en el caso de la delimitación entre las distintas determinaciones temporales subyacentes a la propiedad e impropiedad, más concretamente entre el advenir propio o precursar y el advenir impropio o estar-a-la-expectativa (*gewärtigen*) se señala: «El ser-ahí no adviene sobre sí primariamente en su más propio e irreferente poder-ser, sino que en el cuidarse es expectante de sí desde lo que da o rehusa aquello de que se cuida. Es desde aquello de que se cuida desde donde adviene el ser-ahí sobre sí» (p. 337/365). Ese «propio e irreferente poder-ser» no sería otro que la posibilidad de la muerte, que resulta así escindida del advenir fundante de la proyección respecto del mundo o advenir impropio.

<sup>35</sup> Vid. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 338/366.

sólo se difumina todo criterio de diferenciación plausible entre habla y habla-durías; también se vería cancelada, contra las propias afirmaciones de Heidegger a este respecto, la posibilidad de eliminar o soslayar, en cualquier situación diversa a la del mero callar, la falta de suelo y la desfiguración adscritas a aquéllas. En el sentido de esa misma imposibilidad resulta en extremo relevante el modo en que se suprime al sí mismo del habitual habérselas con los entes intramundanos, por ejemplo, en la siguiente apreciación: «Para poder ponerse «realmente» a la obra y manipular, «perdido» en el mundo de útiles, es *necesario* que se olvide de sí el sí-mismo»<sup>36</sup>. Pues la necesidad aquí atribuida al olvido de sí del ser-ahí revelaría la de la impropiedad misma, signo de la carencia de una alternativa cotidiana al uno, de la inevitabilidad de la ocultación del sí-mismo y de la fuga ante su ser que comporta; en definitiva, de la inconsistencia de toda presunta exhortación a la propiedad, cuya disolución se impone como un hecho inalterable y ajeno a toda voluntad más allá del instante de suspensión de la angustia ante la muerte.

#### 6. EL SENTIDO NEUTRO DE LA IMPROPIEDAD: HACIA LA CUESTIÓN DE LA VERDAD DEL SER

En esa impropiedad intrínseca a todo trato con el ente a la que acaba de aludirse se encontraría uno de los principales escollos de su interpretación negativa. Tal y como se ha comentado repetidamente, ello implicaría la inviabilidad de una actuación «propia» en el mundo que pudiera oponérsele, así como la estricta separación de lo impropio del ámbito de la responsabilidad del ser-ahí: allí donde la huida de sí, la ocultación o el desarraigo se muestran insoslayables, no cabe apelación alguna a su presunta modificación. Pero esa impropiedad inalienable parecería entonces poner en cuestión la pertinencia misma de la dualidad propiedad-impropiedad en el análisis del ser-ahí efectuado en *Ser y tiempo*, a no ser que quepa proyectar, en función de los aspectos señalados en el apartado anterior y al menos a modo de intento también legitimado por el texto, otra comprensión de tales nociones desligada de toda motivación ética.

La perspectiva de una posible lectura que aspire a responder al porqué de la calificación del ser-ahí como impropio más allá de su valoración negativa viene ya trazada en cierta medida por lo dicho acerca de él en nuestras consideraciones introductorias: el ser-ahí es un ente de antemano entregado a un ser que coincide con el espacio de apertura para la manifestación de todo otro ente y también de él mismo en medio de éste. El acaecimiento de esa apertura no sólo deviene indisponible para el ser-ahí; tampoco hay lugar para su comparecencia en el espacio de lo abierto por ella si toda mostración o aparición la presupone invariablemente; o, para ser más precisos, se trata de lo que se limita a comparecer en su substraerse mismo, pues tal apertura evidencia su haber quedado

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 354/383 (cursiva nuestra).

ya siempre atrás en el momento en que se hace objeto de tematización. De esta idea da cuenta a su vez el análisis del «poder-ser propio» efectuado en *Ser y tiempo*: si la patencia al ser-ahí de su condición de ser-posible depende del correr al encuentro de su muerte, esto significa que su abrirse como poder únicamente acontece a partir del fondo de retracción que aquélla representa, desde la imposibilidad de su ser, desde la nada que lo torna visible como poder, y justamente como el poder-ser finito que siempre ya ha sido porque el ser-ahí también se halla de antemano arrojado a su morir. Pues bien, es ese trasfondo oculto el que, según se ha visto al hilo del análisis del concepto de caída, no puede dejar a su vez de ocultarse, de sustraerse en su propia sustracción, para posibilitar la realización de su ser al cuidado del ente.

En ese inevitable encubrimiento cabe emplazar la impropiedad consustancial al ser-ahí, cuyo origen último residiría en el propio velamiento de la apertura que su ser entraña. Aquí se entrevé cómo lejos de consistir en un apartamiento de ella, la propiedad no tendría otro contenido que la impropiedad misma, en tanto estribaría en la mera apropiación o asunción de ese ser constitutivamente impropio y de la desposesión originaria de sí que delata<sup>37</sup>. Lo apropiado o asumido en ese movimiento sería tanto el abismo que yace bajo sus pies como el hecho de que esa ocultación configure esencialmente, en su sustraerse, toda presencia y también la suya propia. Y puesto que el «ahí» de su ser es el ámbito de toda mostración óptica, el ser-ahí apropiado de sí reconocería en el terreno de dispersión y extrañamiento del mundo, en la ambigüedad del decir y la publicidad, el único suelo existente para la construcción de su trayectoria vital y de su identidad en ella, siempre lastrada por una ausencia de coincidencia absoluta consigo mismo en razón de su falta de transparencia para sí. Desde esta comprensión de la oposición propiedad-impropiedad, cabe preguntarse nuevamente si esa apropiación de sí pudiera ser efectivamente un acontecimiento meramente accidental y carente de necesidad en el ser-ahí. Así parecía sugerirlo hasta el momento la originariedad y rango existencial del uno frente al valor meramente existencial registrado para el sí-mismo en tanto modificación suya. Pero esa proporción será estrictamente invertida en el punto en que se declara: «Se mostró que inmediata y regularmente *no* es el ser-ahí él mismo, sino que es perdido en el uno. Éste es una modificación existencial del sí-mismo propio»<sup>38</sup>. La existencialidad que ahora se adjudica al sí-mismo exigiría, contra el desarrollo precedente de la analítica existencial, el carácter indefectible del instante de la propiedad en todo ser-ahí, es decir, su comprensión en tanto experiencia ya de alguna manera acaecida en toda existencia y condición de posibilidad de ella.

Una vez la propiedad se descubre supuesto de la existencia en lugar de estado al que aspirar, no sólo queda tajantemente abolida cualquier interpretación ética de la dualidad propiedad-impropiedad. Ello también obliga a resolver la

<sup>37</sup> Vid. AGAMBEN, G., «La passion de la facticité», en *Heidegger: Questions ouvertes*, Osiris, París, 1988, p. 69.

<sup>38</sup> Vid. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 317/345.

contradicción inmanente a la caracterización de los modos de ser del uno y el sí-mismo por medio del postulado de su *simultaneidad existencial*, es decir, de su valencia indistintamente estructural y su entrelazamiento en toda posibilidad de ser del ser-ahí: el sí-mismo permanecería inevitablemente referido al uno en el momento de la propiedad, pero igualmente el uno al sí-mismo en el de la impropiedad. Y en este juego de referencias, la quiebra del encubrimiento cotidiano del sí-mismo en el estado de ánimo de la angustia únicamente vendría a renovar la ya siempre tácita asunción del fondo de oscuridad del que toda decisión emerge. Desde ahí se haría inteligible de qué manera el uno se erige en sujeto exclusivo de la cotidianidad sin que el haber-de-ser específico del ser-ahí pierda su sentido. A la par, la finitud intrínseca a un ente cuya impropiedad equivaldría a no saber y no poder saber de sí más que a través de los personajes, de los yoes, de las múltiples máscaras que ese uno da a ver en él.

Hay que admitir, sin embargo, que la plausibilidad de esta interpretación en absoluto despeja el problema del carácter ambivalente de *Ser y tiempo*. La tensión entre las dos posibles versiones de la dualidad propiedad-impropiedad se presenta como una constante que atraviesa la totalidad de registros de la analítica existencial y no llega a resolverse en ningún momento. Pero también es cierto que, al contrario que la primera, sólo esta segunda exégesis hace justicia a la tesis que Heidegger sostiene expresamente por primera vez en esta obra acerca de la cooriginariedad de verdad y no-verdad en el ser-ahí: su verdad se cifraría en la apertura de su ser como espacio de mostración de todo ente; su no-verdad, en el hallarse entregada esa misma apertura a su oscuridad u ocultación, su consistir en el fondo en un cerrarse. Dado que sobre esta misma tesis habrá de abundarse en posteriores escritos, tal vez sea éste el motivo donde quepa vislumbrar la problemática subyacente a la ambigüedad de *Ser y tiempo* con respecto a la polaridad señalada.

Es sabido que poco después de la publicación de esta obra, Heidegger no prosigue con el desarrollo de su esquema inicial y abandona el proyecto de elaborar la cuestión del «sentido del ser» de acuerdo con las conclusiones obtenidas en el análisis de la temporalidad del ser-ahí. No ya el ser-ahí, sino el «ser mismo» pasará a ser entonces el centro de sus reflexiones, tránsito en el que la pregunta por el sentido del ser habrá de transformarse en la de la «verdad del ser» (*Wahrheit des Seins*), más tarde convertida en la «localidad del ser» (*Ortschaft des Seins*)<sup>39</sup>. El punto de partida de esta suerte de «giro» (*Kehre*) o cambio de dirección en su pensamiento se sitúa por lo general en la conferencia de 1930 *De la esencia de la verdad*, donde esa misma cooriginariedad de verdad y no-verdad volverá a aparecer bajo una formulación diferente: la dinámica de mostración y encubrimiento referida en 1927 al propio ser del ser-ahí se adscribe al modo mismo en que el ente se manifiesta sobre la base del encubrimiento del ser. La diferencia más notoria entre ambas posiciones radicaría en que la fuente de ocultación ya no se

<sup>39</sup> A través de estos tres hitos presentará Heidegger la evolución de su propia trayectoria intelectual en el seminario impartido en Le Thor en 1969. Vid. «Seminar in Le Thor 1969», en *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977, p. 73.



ubica primariamente en el interior de la estructuración ontológica del ser-ahí ni en ninguno de sus existenciaris, como sería el caso de la caída; antes bien, tal ocultación se predicará de la propia articulación de la «verdad del ser», expresión que viene a nombrar ese juego de retirada del ser en favor de la manifestación del ente en el que el ser únicamente se exhibe a través de su inevitable sus-tracción. No obstante, la verdad del ser ni en éste ni en escritos ulteriores dejará de encontrar su lugar de acaecimiento en el ser del ente que somos, en el «ahí» con el que se lo identifica. Pues si bien el ser no se superpone con ni agota en el ser del hombre —en la medida en que todo otro ente ajeno a él también «es»—, su apertura, la apertura que permite la presencia de todas las cosas para ocultarse en ella, sólo acontece en y como el «ahí» ontológicamente definitorio del ser-ahí. Desde esta perspectiva, la tesis de que ese ente es con igual originalidad en la verdad y la no-verdad clausurará toda duda respecto a la sustentación de alguno de ambos momentos sobre la resolución humana: con ella se caracterizará el juego de apertura y cerrazón en efecto constitutivo del ser del ente que somos, pero en absoluto dependiente de su dominio.

Es aquí donde puede proponerse la hipótesis de que la ambivalencia relativa a los conceptos de propiedad e impropiedad revelaría cierta cuestión que sólo mediante el paso a primer plano del problema de la verdad del ser lograría plantearse adecuadamente: la de la ocultación inherente a la manifestación de todo cuanto es. Su vigencia en *Ser y tiempo* transparecería, aun cuando todavía de un modo vacilante, en la posibilidad que ofrece el texto de interpretar la impropiedad en el segundo sentido señalado, a saber, como índice de una ocultación o encubrimiento no superable sino meramente asumible en el momento de la propiedad. Pero esa posibilidad se halla a su vez inscrita en un aspecto de la concepción del ser-ahí destacado al inicio de esta investigación: su hallarse ya de antemano arrojado o entregado al «ahí» de su ser, entrega cuya anterioridad apuntaría al momento de ocultación contenido en la apertura que instaura y que priva al ser-ahí de toda disposición sobre ella. Además de mostrar la perfecta continuidad entre el análisis del ser-ahí realizado en 1927 y el pensamiento de la verdad del ser, con ello se confirmaría la explicación que Heidegger concede retrospectivamente entre 1936 y 1938 a la simultaneidad de verdad y no-verdad en él:

«En los ensayos que he realizado hasta la fecha para proyectar esta esencia de la verdad, el esfuerzo por hacerme entender se dirigió en primer término a clarificar los modos del despejamiento, las modificaciones de la ocultación y su esencial copertenencia (cfr., por ejemplo, la conferencia sobre la verdad, 1930). Cuando surgieron determinaciones como: el ser-ahí es a un tiempo en la verdad y la no-verdad, se tomó esta proposición en un sentido tanto moral como cosmovisionario sin captar lo decisivo de la meditación filosófica, el acontecer esencial del «a un tiempo» como esencia fundamental de la verdad, sin una comprensión originaria de la no-verdad en el sentido de la *ocultación* (y no en cuanto falsedad)»<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989, G.A. 65, p. 352.

Ya para finalizar, no podemos dejar de mencionar que la integración de la problemática de la verdad del ser en su perspectiva histórico-destinal volverá a reproducir la dualidad propiedad-impropiedad con un significado si bien ciertamente próximo a su versión neutra, al menos en la acepción de este término que hasta ahora se ha venido utilizando, a su vez transformado en virtud de ese enfoque. El siguiente texto, escrito en 1946, puede ser buena muestra de ello:

«El olvido de la verdad del ser a favor de la irrupción del ente no pensado en su esencia es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se llamó caída. La palabra no alude a un pecado original del hombre entendido desde la perspectiva de la “filosofía moral” y a la vez secularizado, sino que se refiere a la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano. De acuerdo con esto, los títulos utilizados a modo de preludio, “propiedad” e “impropiedad”, no significan una diferencia de tipo moral-existencial ni de tipo antropológico, sino la relación “extática” del ser humano con la verdad del ser, que debe ser pensada alguna vez antes que ninguna otra, puesto que hasta ahora se le ha ocultado a la filosofía. Pero dicha relación no es como es basándose en el fundamento de la ex-sistencia, sino que es la esencia de la ex-sistencia la que es destinalmente extático-existencial a partir de la esencia de la verdad del ser»<sup>41</sup>.

En el marco de la comprensión del ser de este ente en función de su constitutiva pertenencia a la verdad del ser, la impropiedad será entendida desde el olvido de dicha verdad, olvido que lejos de proceder de un descuido o falta de memoria que pudiera haberse evitado, vendrá motivado por la propia retirada del ser determinante de la historia de la metafísica occidental. Tampoco el momento en que ese olvido comparece como tal y reclama la atención del pensar es resultado de la voluntad humana, sino del cumplimiento de la metafísica inaugurada con él. Pero es cierto que, frente a la persistencia en el olvido de la verdad del ser, ese pensar que ya no querrá llamarse a sí mismo filosofía se verá impelido a una nueva tarea, la del «paso atrás» hacia el ámbito de ocultación fundante de toda presencia, que implicaría nuevamente una apropiación de lo que sólo en su sustraerse puede ser alumbrado. Si tal tarea admitiría o no una lectura en clave ética, se trata de un interrogante cuya respuesta excede los objetivos que hasta este punto han guiado el presente trabajo.

C/ Yecla, 4 - 19  
46021 Valencia  
Paloma.Martinez@uv.es

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

[Artículo aprobado para publicación en octubre 2003]

<sup>41</sup> HEIDEGGER, M., «Brief über den “Humanismus”», en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1996, G.A. 9, p. 333; traducción castellana de ARTURO LEYTE y HELENA CORTÉS, «Carta sobre el “humanismo”», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.