

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**EL SIGNIFICADO ONTOLÓGICO FUNDAMENTAL DEL SER-PARA-LA-MUERTE
DE HEIDEGGER COMO EXISTENCIARIO DEL DASEIN EN SER Y TIEMPO**

**EL RESUELTO PRECURSAR LA MUERTE COMO DETERMINACIÓN UNITARIA DEL
DASEIN EN CONFRONTACIÓN CON EL YO KANTIANO EN LOS §. 62 y 64**

Tutor: Dr. Carlos Matera

Aspirante: MSc. John Castillo Rivas

Mérida, enero de 2015

C.C.Reconocimiento

ÍNDICE

	Pág.
GLOSARIO DE ABREVIATURAS	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO PRIMERO	
Aspectos preliminares al abordaje de la muerte en <i>Ser y tiempo</i>	18
A) Genealogía introductoria al significado de la muerte en la Filosofía	26
B) Exposición de los conceptos fundamentales necesarios para la comprensión del significado de la muerte en <i>Ser y tiempo</i>	32
1. El concepto fundamental del estar-en-el-mundo	32
2. El concepto fundamental del “coestar”	37
3. El concepto fundamental de condición respectiva	41
4. Comprender en tanto existenciario del Dasein	43
5. La interpretación en relación con la comprensión	48
6. Disposición afectiva en tanto existenciario del Dasein	51
7. Caída o estar-caído en tanto existenciario del Dasein y Cuidado en tanto estructura existencial del Dasein	54
8. Rasgos del ser cotidiano del Ahí	58
9. Verdad y Aperturidad	63
10. Exposición de lo óntico y lo ontológico	65
11. Significado del Dasein y la muerte como su rasgo inmanente	66
12. Justificación del concepto fundamental del Dasein como ser-para-la-muerte	78
C) La finitud en Kant en relación con Heidegger	83
CAPÍTULO SEGUNDO	
El significado Ontológico Fundamental de la Muerte: interpretado desde Heidegger en <i>Ser y tiempo</i> y su vínculo con la resolución del Dasein.	94
1. La estructura ontológico existencial de la muerte	107
2. Determinaciones de la muerte	108
3. El ser-para-el-fin como angustia	115
4. Breves consideraciones, en cuanto, al misterio u ocultamiento originario al cual se refiere Heidegger en retrospectiva a <i>Ser y tiempo</i>	128
5. Significado ontológico-existencial de la muerte	133
	2

6. La muerte como posibilidad cierta y la resolución del Dasein	138
7. Relación entre la resolución y el ser-para-la-muerte	143
CAPÍTULO TERCERO	
Abordaje de los tres prejuicios de la tradición Metafísica --que incluyen a Kant-- e impidieron la reiteración de la pregunta por el ser, en conexión con la explicación de aspectos relevantes respecto a la comprensión de la muerte en <i>Ser y tiempo</i> y, su posible contribución a la destrucción de la Metafísica.	151
A) Justificación del abordaje de los tres prejuicios de la metafísica	162
B) Tematización del primer prejuicio de la metafísica: El "ser" es el concepto más universal	178
B.Ú) El Ser-para-la-muerte y la pregunta por el ser	241
C) Tematización del segundo prejuicio de la metafísica: El concepto de "ser" es indefinible	247
D) Tematización del tercer prejuicio de la metafísica: El "ser" es un concepto evidente por sí mismo	257
CAPÍTULO CUARTO	
Explicación de la subjetividad kantiana en su originalidad, a partir de los §34 y 35 de <i>Kant y el problema de la metafísica</i> : el significado del tiempo, la estructura esencial de la subjetividad, así como también, el yo pienso, en relación con el tiempo y la muerte en <i>Ser y tiempo</i> .	269
A) El significado del tiempo a la luz del § 64 de <i>Ser de M. Heidegger</i> .	278
B) La facultad de la imaginación como fundamento originario puesto, a la luz de las comprensiones de M. Heidegger en la obra <i>Kant y el problema de la metafísica</i> .	290
C) Repetición de la fundamentación de la metafísica kantiana, en relación con la muerte (en tanto, fundamento de apropiación de M. Heidegger de la metafísica kantiana).	299
D) La mostración de la mismidad del decir "yo" kantiano en general a partir del § 64 de <i>Ser y tiempo</i> y el resuelto precursar la muerte	304
CONCLUSIONES	325
BIBLIOGRAFÍA	364

GLOSARIO DE ABREVIATURAS

e.d.	Es decir
etc.	Etcétera
p.e.	Por ejemplo
SuZ	Ser y tiempo
Syt	Sein und Zeit
v.g.	Verbi Gratia

Bdigital.ula.ve

INTRODUCCIÓN

Heidegger contribuyó al pensamiento filosófico contemporáneo al poner énfasis tanto en el Ser como en la ontología. Para él, el problema fundamental de la filosofía es el ontológico, es decir, el problema del sentido del Ser y, por tanto, el problema del Ser del hombre queda vinculado a aquél problema, por ser él, el ente distinguido que comprende y se hace la pregunta por el Ser. En tal sentido, el Dasein, el ente que es el hombre, se sitúa en un lugar preeminente, en toda pregunta sobre el Ser¹.

Bdigital.lula.ve

Al estar el hombre abierto a múltiples posibilidades fácticas es, sin embargo, la muerte, el límite de todas éstas. La muerte es la última y definitiva posibilidad del hombre. Estamos referidos a la muerte. Para Heidegger, *existir* es ser-para-la-muerte. En este sentido, al considerar la muerte como la posibilidad de la imposibilidad del Ser del hombre, entendemos que a sus otras posibilidades fácticas, las podemos certificar, ratificar, tener experiencia de ellas, decir “¡aquí están!” mientras que a la muerte no, de ella no se llega a tener experiencia

¹Cf. Martín, Heidegger. “Ser y Tiempo”. Editorial Trotta, Madrid, 2006. Traducción, prólogo y comentarios de Jorge Eduardo Rivera. (Edición citada predominantemente en esta investigación) § 4 p. 34 s. y § 5 p. 40 “La primacía óntico-ontológica del Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser – entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño”.

propia², ni tampoco ésta es ontológicamente objeto de ocupación o de solicitud.

En la obra *Ser y Tiempo*, de Martín Heidegger (obra que trata, entre algunos de los problemas fundamentales, de reunir las estructuras del Ser para armonizarlas con el tiempo, la condición humana, los entes, el mundo, la verdad, entre otros)³ el objetivo de Heidegger es elaborar una ontología capaz de repetir la pregunta por el sentido del Ser, que había caído en el olvido⁴. Ya no se trata de analizar únicamente la pregunta por el Ser del ente, como Heidegger entiende lo venía haciendo la tradición metafísica (p.e. Aristóteles, Descartes y Kant), que se centran con énfasis mayormente en el ente y no tanto en el ser mismo y en su autorrevelación.

Bdigital.ula.ve

²Cf. *Ser y tiempo*, § 47, p. 260.

³Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.165. Gadamer expresa en esta cita, cuanto considera el contenido y alcance de la temática de *Ser y tiempo*: "Incluso hay que admitir que el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental. La idea de la ontología fundamental, su fundamentación sobre el «estar ahí» (*sic*. Dasein), que se pregunta por el ser, así como la analítica de este estar ahí, parecían en principio desarrollar tan sólo una nueva dimensión de cuestiones dentro de la fenomenología trascendental (Nota 31: Como pronto destacó O. Becker en *Husserl-Festschrift*). También Husserl había pretendido que todo sentido del ser y de la objetividad sólo se hace comprensible y demostrable desde la temporalidad e historicidad del estar ahí —una fórmula perfectamente posible para la misma tendencia de *Ser y tiempo*—, y lo había hecho en su propio sentido, esto es, desde la base de la historicidad absoluta del yo originario. Y cuando el programa metódico de Heidegger se orienta críticamente contra el concepto de la subjetividad trascendental al que Husserl remitía toda fundamentación última, Husserl podía haber calificado esto de ignorancia de la radicalidad de la reducción trascendental. Hubiera podido afirmar que la subjetividad trascendental supera y excluye siempre toda implicación de una ontología de la sustancia y con ello también todo objetivismo de la tradición. Pues también Husserl se sentía en oposición a toda la metafísica.

⁴*Ser y tiempo*, § 1, p. 25.

En tal sentido, sabemos que Heidegger propone que el ente en el que hay que escudriñar el sentido del Ser, es el hombre (Dasein), ya que éste, según Heidegger, es quien se plantea la pregunta acerca del sentido del Ser. Se trata del ente que somos nosotros, siempre ya, y que tiene entre las posibilidades de ser, p.e. la posibilidad de crear, buscar e interpretar; este ente lo denomina Heidegger con el término: Dasein⁵. El Dasein se plantea la pregunta sobre el sentido del Ser y, él no es una mera presencia como era entendido en la tradición filosófica por la metafísica y la lógica, y, definido por el género próximo, animal, y por la diferencia específica, racional⁶; sino que según Heidegger el Dasein es aquel ente cuya esencia es su existencia⁷, su verdad el tiempo y, se encuentra determinado por la aperturidad, razón por la cual descubre el ser de los entes en el mundo⁸.

El hombre entonces es el Dasein, aquel ente que se abre y posibilita que el ser de sí mismo y de los demás entes se abra también hacia él en correspondencia, de modo tal que puedan ser comprendidos⁹, pero no ha de entenderse el Dasein como estar-ahí (cosa), sino como aquel ente, en el que él es un poder-ser en el que a

⁵Cf. Ibíd. § 4, p. 35.

⁶Cf. Ibíd. § 1, N° 2, p. 27.

⁷Cf. Ibíd. § 9, p. 67, N° 1.

⁸Cf. Ibíd. § 44, lit. C, p. 246. "El Dasein, en cuanto constituido por la aperturidad, esta esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. "Hay" verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente sólo queda descubierto cuando y patentizado mientras el Dasein es. [...] Antes que hubiera algún Dasein y después que ya no haya ningún Dasein, no había ni habrá ninguna verdad, porque en ese caso la verdad en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, no puede ser."

⁹Cf. Ibíd. § 31, p. 167. "En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está ahí y que tiene por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. [...] la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein; [...] La base fenoménica para poder siquiera verla es el comprender en cuanto poder-ser aperiente.

su vez se manifiestan y despliegan múltiples posibilidades, y de manera sobresaliente, la posibilidad más extrema, la muerte¹⁰. Este poder-ser, que es el hombre, está determinado esencialmente por el todo estructural del cuidado compuesto por la existencialidad, la facticidad y la caída¹¹, (Constituye el Dasein, en tanto estructura de cuidado: un anticiparse a sí, estando ya en un mundo, en medio de los entes que lo rodean), siendo el sentido originario de su ser la temporeidad revelada desde la cotidianidad, cuyo aspecto fenoménico inmediato es el tiempo. Es decir, que la proyección del sentido del Dasein se lleva a cabo en el horizonte del tiempo¹².

Entendemos que el ámbito existencial del Dasein es el *estar-en-el-mundo* y su "fin" o límite¹³ la muerte, pudiendo asumir su existencia en dos modalidades existenciales: *la propiedad y la impropiiedad*¹⁴, ésta última es lo mismo que la *existencia anónima*. – En tanto que cada vez mío, el "poder ser" que es el Dasein, tiene la posibilidad de inclinarse tanto a la propiedad como a la impropiiedad, ya que es un ente, al que le va su ser cada vez como suyo propio¹⁵, sin embargo, la propiedad

¹⁰Cf. Ibíd. § 50, p. 270 y 271. "En [con] la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad de no existir más. Sí el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en el todos los respectos a otro Dasein. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [Daseinsunmöglichkeit]."

¹¹Cf. Ibíd. § 41, p. 213.

¹²Cf. Ibíd. § 67 al 71.

¹³*Fin*: término entendido como límite que define el carácter de finitud del hombre.

¹⁴Ibíd. § 9, p. 68.

¹⁵Ibíd. § 54, p. 287 y 288. "Con la pérdida en el uno ya se ha decidido el inmediato poder-ser fáctico del Dasein: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solicitado estar-en-el-mundo. El uno ya ha sustraído

exige: "elegir –no la conciencia que como tal no puede ser elegida. Lo que se elige es el *querer-tener-conciencia*, en cuanto ser libre para el más propio ser-culpable. En tal sentido, comprender la llamada de la conciencia quiere decir: *querer-tener-conciencia*¹⁶, lo cual se determina existentially por el ser-para-la-muerte¹⁷.

Venimos originariamente del modo de la existencia impropia caídos en la cotidianidad, en ella estamos sumergidos en el mundo, volcando nuestra atención hacia los entes a través de las ambigüedades, habladurías y avidez de novedades o curiosidad, lo cual constituye imprecisiones de la *promedianidad* en general, toda vez que somos arrojados al mundo ya en el modo de la ocupación, solícito estar con los demás, y desempeñando el convencional y superficial comportamiento promedio de la multitud.¹⁸

siempre al Dasein la toma entre manos de estas posibilidades de ser. Más aun, el uno esconde el relevo, tácitamente por él realizado, de la *elección* explícita de estas posibilidades. Queda indeterminado quién es el que "propiamente" elige. Este ser arrastrado sin elección por el Nadie, mediante el cual el Dasein se enreda en la impropiedad, sólo puede revertirse si el Dasein se recupera explícitamente de la pérdida en el uno, retornando a sí mismo. Este traerse de vuelta deberá tener empero *aquel* modo de ser *cuya omisión* había hecho que el Dasein se perdiera en la impropiedad. El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existencial del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo *propio*, deberá llevarse a cabo como una reparación de la falta de elección. Pero, reparar la falta de elección significa *elegir esa elección*, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo. Al elegir la elección, el Dasein se *posibilita* a sí mismo por primera vez su poder-ser propio (Acontecer del ser – filosofía, libertad)".

¹⁶Ibíd. § 58, p. 306 y § 54, p. 289. "A la llamada de la conciencia corresponde la posibilidad de escuchar. La comprensión de la llamada se revela como un *querer-tener-conciencia*. Pero en este fenómeno tenemos algo que antes buscábamos: el acto existencial de hacer elección de un ser-sí-mismo, acto que nosotros llamaremos, de acuerdo con su estructura existencial, la *resolución*".

¹⁷Ibíd. Cf. § 60, p. 319.

¹⁸Ibíd. Cf. § 35 al § 38.

Por el contrario, a través del estado de ánimo fundamental de la angustia¹⁹, el Dasein se anticipa a la posibilidad de, no-existir-más, a la nada que lo conlleva a cobrar importancia respecto de su propia muerte, lo cual da lugar al modo de la existencia propia. En el cual modo de existencia, el hombre al ver que puede elegir entre muchas posibilidades, no puede, empero, eludir la muerte mientras exista, en tanto, posibilidad más propia e insuperable. Y, al ser ésta una posibilidad perenne en la existencia del hombre, nos remite constantemente a comprender que su ocurrencia traería como consecuencia el que todas las demás posibilidades se conviertan en imposibles, pero correlativamente, que la multiplicidad de posibilidades del Dasein se presenten contundentemente gracias a la apertura que nos remite a comprender que somos un ser-para-la-muerte.²⁰

Bdigital.ula.ve

Entonces, únicamente comprenderemos la posibilidad de la muerte como imposibilidad de la existencia, es decir del singularmente, *ser-cada-vez-mío*²¹, si asumimos esta posibilidad mediante una decisión anticipadora –precursora-, fundamentada en la conciencia de la muerte; en tal caso, el Dasein habrá encontrado su mismidad propia. En tal sentido, la muerte libera al Dasein de la dispersión en las posibilidades que se entrelazan por azar concediéndole unidad, de manera que las

¹⁹Ibíd. Cf. § 40, p. 206 y 210.

²⁰ Ibíd. § 50, p. 271. “La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia (Cf. § 40, p. 206 ss). La angustia ante la muerte es angustia “ante” el más propio, irrespetivo e insuperable poder-ser. El “ante que” de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El “por qué” de esta angustia es el poder-ser radical del Dasein. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir, ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental “flaqueza” del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del Dasein, la apertura al hecho de que el Dasein existe como un estar-referido-a-su-fin. Con esto se aclara el concepto existencial del morir como un arrojado estar referido hacia el más propio, irrespetivo e insuperable poder-ser.”

²¹ Ibíd. § 9, p. 68.

posibilidades efectivas, las que están situadas más acá de aquélla que es insuperable (la muerte) pueden comprenderse y elegirse de una manera propia, cónsona y leal con la mismidad propia y peculiar, de cada Dasein.

En tal sentido, decimos que el hombre es un ente inconcluso, un proyecto que debe interpretar, comprender y asumir la muerte como posibilidad de su término final y radical del *estar-en-el-mundo*. Estamos arrojados a un mundo que es nuestro ámbito y posibilidad de ejecución y, por lo tanto, puede ser interpretado como un todo instrumental para existir. En la medida en que nos servimos del entorno y lo utilizamos para nuestras acciones y proyectos, creamos una relación con él que varía dependiendo no sólo de los condicionantes históricos y ambientales, sino de cada Dasein.

Heidegger intenta establecer una ontología distinta. Trata de encaminarse en *Ser y tiempo* hacia una torsión de la metafísica tradicional, "olvidadiza" de la pregunta por el ser en cuanto tal, mediante una *analítica existencial*. Es así que, por cuanto es el Dasein (como hemos dicho), quien se pregunta por el sentido del ser, todo estudio de esta cuestión requiere un examen previo de quién es tal interrogador (y no darlo por supuesto), no para comprenderlo de manera general, obvia y vaga, sino como quién se abre para la comprensión del ser del ente –a la par que, el ente se abre hacia él para ser comprendido-- a partir de una mejor comprensión de la muerte.

El tema del retomar la pregunta que interroga por el sentido del ser fundamental en la filosofía de Heidegger, no obstante, descuidado por la tradición metafísica tiene una tematización expresa en el presente trabajo, vinculado al tema de la muerte. En este trabajo desarrollamos que el Dasein, en tanto, ser-para-la-muerte, resuelto precursor, adquiere un significado decisivo, que va más allá de la comprensión kantiana del sujeto, en la cual, decir "yo", equivale al, yo pienso, definido por categorizaciones derivadas de la presencia y la identidad qua cosa pensante; por ello Heidegger se propone una repetición de la metafísica, esta vez, en concordancia con el significado de la muerte, como observamos en esta investigación, para dar a conocer, una modalidad de la existencia propia en la cual el Dasein puede permanecer, tener constancia (ser íntegro, unitario, conservarse), en la propiedad.

Bdigital.ula.ve

Con este trabajo nos propusimos brindar una renovada interpretación a la posibilidad de la conservación de la apertura de la resolución más originaria del Dasein, que se encuentra desarrollada por Heidegger en los § 62 y 64 de *Ser y tiempo*. En tal sentido, el mismo Heidegger expresa:

"La verdad originaria de la existencia exige un originariamente estar-cierto, en tanto que mantenerse en aquello que la resolución abre. Ella se da a sí misma la correspondiente situación fáctica y se pone en ella. La situación no se deja calcular previamente ni dar como algo que está-ahí esperando su captación. Solo es abierta en un libre resolverse, primeramente

indeterminado, pero abierto a la determinabilidad. ¿Qué significa entonces la certeza propia de esta resolución? Ella debe mantenerse [ser-constante] en lo que ha sido abierto por el acto resolutorio. Pero esto quiere decir que ella justamente no debe obstinarse en la situación, sino que debe comprender que, por su propio sentido aperiente, el acto resolutorio tiene que mantenerse [conservarse] libre y abierto para la correspondiente posibilidad fáctica. La certeza del acto resolutorio significa: mantenerse libre para su posible y acaso fácticamente necesaria revocación. Semejante tener por verdadero de la resolución (como verdad de la existencia) no deja empero en modo alguno recaer en la irresolución”²²

Bdigital.ula.ve

En un principio, las motivaciones para la elaboración de este trabajo, surgieron de los temas, muerte y superación de la metafísica en la obra *Ser y tiempo* de Heidegger, no obstante, sabemos que Heidegger en tal obra, no alcanzó ese propósito, sobre todo por

²²Ibíd. § 62 p. 326. En el texto alemán original esta cita se expresa en las páginas 307 y 308 de la manera siguiente: “Die ursprüngliche Wahrheit der Existenz verlangt ein gleichursprüngliches Gewißsein als Sich-halten in dem, was die Entschlossenheit erschließt. Sie gibt sich die jeweilige faktische Situation und bringt sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen. Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige ewiðheit? Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation versteifen, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und offen gehalten werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewiðheit des Entschlusses bedeutet: Sich-freihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme. Solches Für-wahr-halten der Entschlossenheit (als Wahrheit der Existenz) läßt jedoch keineswegs in die Unentschlossenheit zurückfallen”.

mantenerse atado a conceptos tales como los de, trascendencia y horizonte.

Es por ello que el mismo Heidegger expresa en referencia a Kant: “¿Cuál es la forma definitiva que Kant da a ese “principio” supremo de todos los juicios sintéticos”? Este principio se enuncia así: “Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”²³. En este pasaje Kant está planteando, según Heidegger²⁴, un principio supremo, el principio sintético más alto, en tanto, determinación plena de la trascendencia, que hace posibles los juicios sintéticos *a priori*. Es precisamente esta posibilidad de la experiencia en general, la que remite a la trascendencia. Trascendencia que es el fundamento de la experiencia, en cuanto aquello que hace posible la experiencia “en un dejar mantener firme en frente (*Gegenstehenlassen*)”, que forma el horizonte de la objetividad en general.²⁵

De lo que se trata con estas acciones a nivel de la conciencia pura es el constituir, en tanto, por un lado trascendental, reducción de

²³Martín Heidegger, *Kant y el problema de la Metafísica*. Editorial Fondo de Cultura económica, México, 1973. Traducción de Gred Ibsher Roth. P. 104. Es válido indicar, como se hace en la introducción de esta obra, p. 9, que Heidegger utiliza la *Crítica de la razón pura*, 2a de.-- La edición de Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek, 1926) y confronta de manera ejemplar la primera edición (A) con la segunda (B). Para la edición española se ha usado la traducción de Manuel Garceta Morente, Madrid, 1928. Heidegger y nosotros también citaremos siempre las ediciones A y B simultáneamente.

²⁴Recordemos que esta tesis la desarrollamos de forma inmanente al trabajo de Heidegger, en *Ser y tiempo* y subsidiariamente a otras obras como, *Kant el problema de la Metafísica*, por ello las alusiones particularmente a Kant, se harán predominantemente fundamentadas en lo señalado por Heidegger, y en otras ocasiones constituirán en parte nuestro aporte.

²⁵Cf. *Ibíd.*

un mundo de cosas en sí –dónde se suspenden las cosas a un mundo en sí- y, por el otro, la reducción eidética, en la cual al sujeto lo que le interesa no es el flujo de un mundo empírico de la conciencia, sino el εἶδος. Con esa doble reducción se da la constitución del objeto para la conciencia.²⁶

Heidegger expresa, interpretando a Kant, que tanto el objeto que aparece ahí, como el sujeto que hace esa operación de comprender tal aparición, a través de la conciencia, son ambos fantasmas (no en el sentido de εἶδος ni de la imagen griega, sino en el sentido despectivo de espectro), ya que p.e. Kant suspende la existencia del mundo poniéndola en tela de juicio, mientras que por el contrario, para Heidegger la comprensión de la mundaneidad del mundo más que un *factum* es un existencial del Dasein²⁷.

Es preciso destacar que esta investigación no toma como directrices interpretativas, el tercer carácter esencial de “la posibilidad

²⁶M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 25, p. 107 y 108. “El conocimiento ontológico se llama con razón conocimiento, si le corresponde alguna verdad. Pero no solamente “tiene” una verdad, sino que es la verdad original, que Kant llama, por lo mismo, “verdad trascendental”. [...] “Pero todos nuestros conocimientos están en el conjunto de toda la experiencia posible y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible” (Nota al pie de página 176 A 146, B 185 (trad. Cit., t I, p.08 –A y B refiriéndose a las ediciones de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant--). [...] “Si el conocimiento ontológico revela el horizonte, su verdad está precisamente en permitir el encuentro dentro del horizonte. Kant dice que el conocimiento ontológico tiene sólo un “uso empírico”, es decir, que sirve para posibilitar el conocimiento finito, entendido como experiencia del ente que se manifiesta”.

²⁷M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 14, p. 92 ““Mundaneidad” es un concepto ontológico que se refiere a una estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos manifestó como una manifestación existencial del Dasein. Según esto la mundaneidad misma es una existencia. [...] Cuando preguntamos por el “mundo” desde el punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. Ontológicamente el “mundo” no es una determinación de *aquel* ente que por esencia no es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo.”

de la muerte", a saber, su ser insuperable, el cual en su íntimo vínculo con la resolución, expuesto en parágrafo 62 de *Ser y Tiempo*, ha sido interpretado apelando a la filosofía madura de Heidegger, como conservación de la verdad. Por otro lado, tampoco toma la directriz interpretativa que concierne a la apropiación de la metafísica kantiana por parte de Heidegger; en relación a la apropiación que destaca el desvío afectivo al que sucumbe Kant con ocasión de su interpretación de la esencia humana.

No obstante, abordamos el tema que Heidegger reivindica la posición de Kant en la primera edición ["A"] de la *Crítica de la Razón Pura* y, hace énfasis en la finitud humana, que tiene que ver con la sensibilidad indicando que, nosotros no podemos ir más allá de nuestros conocimientos, en cuanto a lo que nos permite la sensibilidad, aunque Heidegger en su interpretación no soslaya el entendimiento, sin embargo, en él hay una tendencia a ir al revés de lo que hace el idealísimo alemán con la exacerbada espontaneidad, más bien a enfatizar la sensibilidad. Mientras que todo esto se da, porque en la radicalización de su interpretación, la raíz de la subjetividad que es la imaginación, en definitiva está en íntima conexión con el tiempo. Y, en tal sentido, Kant va a ubicar el tiempo como intuición pura de la sensibilidad.²⁸

²⁸M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 32, p. 147 y 149. "La imaginación trascendental ha sido expuesta (Nota al pie de página 244, *Über die Fortschritte der Methaphysik*, § 28, p.122 ss.) como origen de la intuición sensible pura. Con ello se prueba axiomáticamente que el tiempo, como intuición pura, surge de la imaginación trascendental. Pero es menester aclarar, mediante un análisis adecuado, de qué modo se funda el tiempo en la imaginación trascendental. [...] Según lo dicho, dentro del horizonte en el cual "contamos con el tiempo", como la serie pura de los ahora. Pero esta serie de ahora no es, de ningún modo el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental la que da nacimiento al tiempo como serie de ahora y la que, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario."

Ser y tiempo, como hemos mencionado, es una obra que está anclada en dos presupuestos de la metafísica, de los cuales, Heidegger para entonces, no se había liberado. Tales presupuestos son, por un lado, la trascendencia extático horizontal; ésta tiene que ver con el extenderse del Dasein, ese salir fuera y, por el otro, están los horizontes de ser, que en el caso, de la *Crítica de la Razón Pura* son, los esquemas que vinculan las categorías con las formas puras de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo.

En cierto modo el aspecto de la repetición de la metafísica kantiana en *Ser y tiempo*, constituye un retornar al haber sido (*Gewessenheit*), e.d. se trata de abrir los acontecimientos esenciales del Ser en el paso de la historia y, al abrimos hacia ese haber sido, nos impulsa para comprender posibilidades esenciales en el porvenir, mientras nos encontramos en una constante actualidad, que es lo que ocurre con Heidegger; quien retorna a Kant, por razón de considerar que él propició un acontecimiento esencial, y avanzó en dirección de la comprensión de la esencia humana. No obstante, debemos decir, que Heidegger no repite literalmente la argumentación kantiana de la *Crítica de la Razón Pura*, sino que de allí genera un impulso para abrir en el porvenir posibilidades ontológicas. En tal sentido, Heidegger habiéndose apropiado de las contribuciones kantianas, se proyectó hacia el futuro, en posibilidades de significación esenciales para la interpretación de la esencia humana y de la metafísica en general.

CAPÍTULO PRIMERO

Aspectos preliminares para el abordaje del tema de la muerte en *Ser y tiempo*.

Como hemos observado anteriormente en la introducción, el ser humano para M. Heidegger es denominado Dasein; habíamos atisbado que “el Dasein no es simplemente una presencia que aparece entre otros entes”²⁹, sino mas bien que, “el Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de ser sí mismo: propio o de no serlo, e.d. impropio. El Dasein como indica Heidegger, “ha escogido por sí mismo estas posibilidades, ha ido a parar en ellas o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia implica decisiones por parte del Dasein ejecutadas en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea que unas las asume entre manos, o sea que otras las deja perder”.³⁰

Heidegger expresa que la muerte no es una cosa lista a la mano o por realizar, ni siquiera una presencia o hecho que se encuentre al final de nuestra existencia, dicho fenómeno no se refiere simplemente a la posibilidad del dejar de vivir del Dasein, sino que su patencia constantemente, como una sombra, acompaña al Dasein definiéndola, así como la temporeidad. De tal modo que, por ejemplo, el morir

²⁹Martín, Heidegger. *Ser y Tiempo*. Editorial Trotta, Madrid: 2006. § 4, p. 35.

³⁰Ibíd.

ofrece, para quien sobrevive al muerto, una experiencia de comprensión del significado de verdadera condición humana, que muestra, a su vez, la condición existencial que el Dasein siempre ostentó, la de ser-para-la-muerte. De esta manera, la muerte es inmanente para la existencia, porque delimita la nada, en cuyo borde a cada instante ésta ocurre³¹.

Reiterando lo dicho anteriormente, el Dasein está permanentemente abierto a múltiples posibilidades, sin embargo, es la muerte la última de éstas; pero al mismo tiempo, la que configura momento a momento la existencia del Dasein. La muerte, según Heidegger, es la última y definitiva posibilidad del Dasein, lo que le es patente al Dasein es el ser-para-la-muerte, en el sentido de que el Dasein tiene ya siempre un cierto modo abarcante de relacionarse con el mundo y comprenderlo, que está atestiguado en la aperturidad y en la comprensión afectivamente definida, que como el mismo Heidegger expresa, "El Dasein está constituido por la aperturidad, esto es un comprender afectivamente dispuesto"³², que le abre su más propio poder ser en virtud de que su ser está puesto radicalmente en juego.

De tal manera, en tanto Dasein, somos referidos a la muerte. Para Heidegger morir, no es el momento en que dejamos de vivir, sino por el contrario, morir es *existir referido a la muerte* y, "la muerte en sentido amplio, es un fenómeno de la existencia (humana). La existencia debe ser comprendida como un modo de ser al que le corresponde un estar-

³¹Vincenzo Vitiello. "Heidegger El arte y la verdad". p. 137.

³²Martín Heidegger, "Ser y Tiempo", § 53, p. 280.

en-el-mundo"³³; mientras que la muerte forma parte del *estar-en-el-mundo*, como posibilidad insuperable. De este modo podemos decir que la muerte es un acontecimiento intramundano con el cual tenemos una relación constante; constituye esa posibilidad de no existir más, ella es una inminencia y a partir de la cual se revelan la estructura del cuidado del Dasein, conformada por: existencialidad (anticiparse a sí), la facticidad (estando ya en un mundo) y la condición de caído (estar absorto en medio de los entes que comparecen dentro del mundo). En este sentido, Heidegger afirma que:

En el ser-para-la-muerte de un modo resuelto precursor, el Dasein queda singularizado, arrebatado al uno, como estado interpretativo público; es decir, que, el resuelto adelantarse del Dasein, le permite siempre reivindicar su singularidad y rescatarse de la caída.³⁴

Al respecto Heidegger aclara que, sólo la comprensión de esta facultad resuelta anticipadora revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente.

Así, Heidegger también expresa:

“La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la

³³Ibíd. p. § 49, p. 267.

³⁴ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 53, p. 283.

posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace "cada vez mayor", es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún "más" o "menos", sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia."³⁵

En la muerte la nada se hace patente al ser interrumpida la cadena de comprensión que rodeaba al Dasein en su existencialidad cotidiana, sesgada por la familiaridad de quien y de lo que lo circunscribe.

Bdigital.ula.ve

El Dasein está de antemano en el mundo, siempre influenciado por cierta forma cultural que ha adquirido en el ambiente social en el que se encuentra, el Dasein aprende a emplear los entes instrumentos del mundo, no tratando de usar y comprender los útiles de modo individual, él requiere del contexto (ambiente o circunmundo) para entender cada cosa ya que cada cosa tiene su sentido en un contexto, un respecto donde encuentra su cabida. El hecho de que el Dasein esté en el mundo junto con otros, indica que, el Dasein es primero que todo y por lo común –*el mundo*- que lo ocupa, preocupa, trajina, desplaza y reemplaza. Esta *identificación-con*, tiene en general el carácter de extravío en la publicidad del *uno-mismo*. Lo cual significa que por estar el Dasein ante todo en el *estado-de-yecto* o arrojado en el mundo o estado interpretativo del *uno-mismo* (o los demás), la existencia es siempre originariamente impropia.

³⁵ Ibíd., p. 282.

Como señalamos anteriormente, la disposición afectiva de la *angustia* –ante la *nada que abre el estar en el mundo*– en conexión con la muerte, es el otro fenómeno de la existencia, “esa nada consiste en la otra cara del Ser: el desistir inherente al desistir del Ser; en definitiva, la finitud. *Nada*, así, lejos de nombrar el vacío, es un nombre para la existencia, lleva al Dasein a la comprensión de la muerte.”³⁶

En armonía con la comprensión de la nada se encuentra la propiedad, ésta proviene del vocablo alemán *Eigentlichkeit*, cuya raíz *eigen* significa (suyo) propio o auténtico y en Heidegger se refiere al Dasein que se apropia de sí, que se proyecta sobre la base de la posibilidad más suya, la muerte. En este sentido y en el ámbito del tema en estudio, la existencia propia es aquella en la que el hombre debe asumir desde la resolución la *apertura propia*, dándose cuenta que puede elegir de entre muchas posibilidades a cada momento, pero que no puede evitar aquella que lo acompaña todo el tiempo como fenómeno inmanente a su existencia, *la muerte*; fenómeno existencial que le otorga unidad y constancia a la modalidad de existencia propia.

La muerte es la posibilidad más propia e irrespectiva, es la posibilidad de que todas las demás posibilidades se conviertan en imposibles, por ello cobra importancia el *adelantarse hacia la muerte*, de modo tal, que la multiplicidad de posibilidades fácticas del individuo

³⁶Vincenzo Vitiello. *Heidegger, El arte y la verdad*, Cátedra Jorge Otaiza, Universidad Pública Navarra, Pamplona, España, 2005, p. 131.

se presenten antepuestas a la posibilidad insuperable. Al respecto Heidegger expresa:

“El Dasein es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que en cuanto ocupado estar en medio de... y solícito estar con (...), se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno-mismo. El adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo.”³⁷

En este contexto, definir al Dasein como simple presencia sería insuficiente y equivaldría a entender la muerte sólo como hecho biológico, lo cual no representa la totalidad del fenómeno del Dasein, en tanto, fin de su existencia; debido a que el Dasein ya se vería realizado, íntegro; cuando a todos sus otros modos de ser viene a agregarse el de estar muerto, sin embargo, cuando el Dasein está muerto, no tiene experiencia de ese fenómeno, no se puede hablar que está completa la totalidad o integridad de su existencia y posibilidades, sino que éste, ¡ya no es más!.

La muerte tiene un carácter de insuperable que el hombre no puede rebasar, más allá de ella nada más le es posible al Dasein como *Ser en el mundo*; en cuanto posibilidad, no le presenta al hombre ninguna “cosa por realizar”, ni nada que el mismo pudiera ser en cuanto

³⁷Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 53, p. 283.

real; en definitiva la muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad de todo proyecto, y en consecuencia de toda existencia³⁸. Por lo tanto, la muerte impide que nos quedemos en una situación determinada, muestra la nulidad de todo proyecto y fundamenta la *historicidad de la existencia*³⁹.

La existencia propia, como hemos dicho está estrechamente relacionada con el Ser-para-la-muerte. La muerte como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, abre al Dasein a sus posibilidades. Ese reconocer la muerte como posibilidad propia o ese acercarse comprensor es el adelantarse hacia *la muerte* haciendo que lo posible de ésta se acreciente, lo cual hace que el Dasein permanezca abierto a desarrollarse más allá de las posibilidades que va realizando, y que ninguna de las posibilidades concretas de la vida se le presenten como definitivas, sino que las inserte en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia, pudiendo afirmar, que sólo al adelantarse hacia la muerte, el Dasein tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario más allá de la dispersión en los entes del mundo⁴⁰. Es por ello que Heidegger expresa:

“El adelantarse se revela como posibilidad de comprender el extremo poder-ser *más propio*, es decir, como posibilidad de *existencia propia*. La constitución ontológica de esta posibilidad debe hacerse visible por medio de la elaboración de la estructura concreta del adelantarse hasta la muerte. ¿Cómo se lleva a cabo la

³⁸Cf. *Ibíd.*, § 53, p. 282.

³⁹E.d. Dasein en cuanto totalidad históricamente coherente que deviene.

⁴⁰Cf. *Ibíd.*, § 53, p. 284.

delimitación fenoménica de esta estructura?
Manifiestamente, determinando los caracteres que debe tener el abrir anticipante para que pueda llegar a ser una comprensión pura de la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y como tal indeterminada. Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse mirando tan sólo un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto."⁴¹

La *decisión anticipante* o precursora de la muerte es una salida del estado de *impropiedad, de ausencia o abandono de la mismidad propia*, pero ese estado es reconocido de tal manera sólo en la decisión, abriéndonos al futuro propio, asumiendo nuestra propia culpabilidad (originada por la caída y el estar arrojados – un arrojado para el cual, no tuvimos injerencia alguna), en la que el Dasein se encuentra ya inmerso desde siempre. Esta *decisión* se fundamenta por un lado, en *la conciencia*, que consiste en una llamada silenciosa que se limita a remitir al Dasein a ser para su sí mismo, sin ordenarle contenidos precisos, sino pidiéndole que asuma una posibilidad concreta, no porque así lo hace el *uno-mismo*, sino como posibilidad propia, y, por el otro, en *la culpa*, siendo que el Dasein existe originariamente en la impropiedad, por medio de la conciencia sobreviene la culpabilidad originaria del Dasein la cual no se deriva de ningún acto culpable, como ya hemos mencionado, sino que se funda en la caída o *estado-de-yecto* (arrojado).

⁴¹ *Ibíd.* p. 282.

Finalmente, para Heidegger, que estudia la noción de la muerte en conexión con la de la aperturidad y el estar arrojado, Dasein y *temporeidad*; la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de existir que, para ser comprendida a cabalidad, el Dasein ha de anticipársela a sí mismo, ya que cada Dasein de acuerdo a su peculiar forma de ser que lo hace único entre los demás Dasein no simplemente cesa como los otros organismos vivos, sino que también parece tener un destino particular, existe finitamente teniendo frente a sí una variedad de posibilidades fácticas abiertas en el tiempo en el que discurre su existencia y hasta que sobreviene definitivamente su deceso. Así es que en la llamada de la conciencia, el cuidado intima al Dasein a su poder ser más propio. Es por ello que Heidegger, expresa que: la comprensión de la llamada –originariamente comprendida- se reveló como resolución precursora.

A. GENEALOGIA INTRODUCTORIA AL SIGNIFICADO DE LA MUERTE EN LA FILOSOFIA

Esta breve Genealogía de la muerte la presentamos cronológicamente, parte de Anaximandro y culmina (por razón metodológica) con Heidegger, con la pretensión de señalar que en la filosofía la muerte es un tema de desarrollo constante, y que legitima preponderantemente las motivaciones de este trabajo.⁴²

⁴²En la obra: Diálogos III, *El Fedón*, 64 c, editorial Gredos, España, 1988. Platón comprende la muerte como iniciación de otro ciclo de vida, ya que para él el alma es inmortal y, en tal sentido habla de: "La separación del alma del cuerpo", explicando que en este nuevo ciclo de vida el alma reencarna o asume una vida incorpórea. Esta afirmación viene del platonismo, desde donde adopta la significación de dualidad de

Heidegger desde, *La sentencia de Anaximandro*, le concede a la muerte un rango preponderante en el filosofar, lo cual consideramos de

materia y alma.- García G. Carlos, *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria*, editorial Barral, 1974; dice que "Epicuro como significado de la muerte entiende la muerte como deceso o fin del ser viviente, y en tal sentido expresa: "Cuando existimos, la muerte no existe, y cuando está la muerte no existimos". Esto obedece a que su filosofía tiene una finalidad práctica: el buen vivir y el logro de la felicidad que al hombre le es posible alcanzar".- En los *Soliloquios* de Marco Aurelio, VI, 28, el comprende la muerte como final del ciclo de vida, en tanto, reposo o cesación de los cuidados de la vida y en tal sentido expresa: "En la muerte está el contragolpe de los sentidos, de los movimientos impulsivos que nos arrojan aquí y allá como marionetas, de las divagaciones de nuestros razonamientos, de los cuidados que debemos tener para con el cuerpo".- Plotino, en las *Eneadas*, editorial Gredos, España, Eneadas, I, 7, 3; expresa: "Si la vida y el alma existen después de la muerte, la muerte es un bien para el alma porque ejerce mejor su actividad sin el cuerpo. Y si con la muerte pasa a formar parte del Alma universal: ¿qué mal puede haber para ella?". Siendo el cuerpo una especie de cárcel que impide al alma lograr sus más altos cometidos, no obstante, también asume a la vida inmanente como preparación para la vida trascendente.- Santo Tomas, en la *Suma Teológica*, II, 2, q. 164, a. 1, expresa que: "La muerte, la enfermedad y cualquier defecto corporal dependen de un defecto en la sujeción del cuerpo al alma. Y como la rebelión del apetito carnal al espíritu es la pena del pecado de los primeros padres, tal es también la muerte y todo otro defecto corpóreo". La Biblia establece la muerte en tanto castigo del pecado original (Génesis, 11, 17; Romanos, V, 12), así como posibilidad existencial del hombre, cuya ascensión de una vida en Cristo determina su vida en el mundo y su trascendencia.- B. Spinoza, en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, Proposición LXVII de la Cuarta parte, Alianza Editorial, Madrid, 1987, expresa en la Proposición LXVII de la Cuarta parte de la *Ética*: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida", Y la Demostración de la ya citada Proposición dice: "Un hombre libre, esto es, un hombre que vive solo según el dictamen de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir o conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad, y, por ello, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida".- Leibniz, en las *Monadas*, § 73. Leibniz expresa: "No se puede hablar de generación total o de muerte perfecta, entendida rigurosamente como separación del alma. Lo que llamamos generación es desarrollo y aumento y lo que llamamos muerte es decadencia y disminución". De tal modo que concibe el fin del ciclo vital como deterioro de la vida descendiendo a un nivel menor de la apercepción en una especie de "atardimiento", sin embargo éste no cesa, en el "reino de la gracia"; según el mismo expresa en, *Principes de la nature et de la grace*, 1714 § 4.- K. T. Jaspers, en *Psicología de las concepciones del mundo*, Editorial Gredos, 1967, III, 2, conceptualiza la muerte en tanto situación límite, "una situación decisiva esencial, ligada a la naturaleza humana en cuanto tal y es inevitablemente dada con el ser finito".- L. Wittgenstein, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, editorial Harcourt, 1922, expresa: "La muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte".-J. Sartre, en *L'etre et le néant*, 1955, p. 630, expresa: "La muerte es un puro hecho como el nacimiento; viene hacia nosotros desde el exterior y nos transforma en exterioridad. En el fondo no se distingue de manera alguna del nacimiento y denominamos facticidad a la identidad del nacimiento y de la muerte."

particular importancia también debido a que ésta sentencia es la primera que conocemos en la historia de la filosofía. A este respecto, Heidegger expresa:

“Pasa por ser la sentencia más antigua del pensamiento occidental. Se supone que Anaximandro vivió hacia finales del siglo VII y hasta mediados del VI en la isla de Samos. De acuerdo con la versión más generalmente admitida, la sentencia dice así: “De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según su necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo (O. C., vol. X, p.26)”⁴³

Heidegger expresa asimismo que esta sentencia no se abrirá para su comprensión mientras se la trate de explicar de manera histórica y filológica o únicamente como surgir y sustraerse de los entes al modo de una economía de la naturaleza, sino al contrario que hay algo enigmático en la sentencia vinculado a la esencia del ser del hombre y, en tal sentido él pensador dice:

“Curiosamente, la sentencia sólo habla cuando nos despojamos de las pretensiones propias de nuestro habitual modo de representación y meditamos en que consiste la confusión actual del destino del mundo. (...) La simplicidad del ser ha sido sepultada en un único olvido. ¿Qué mortal es capaz de pensar hasta el final el abismo de esta confusión? Podemos intentar cegarnos y deslumbrarnos con falsas construcciones una y otra vez. Pero el abismo siempre estará ahí”⁴⁴.

⁴³ Martín, Heidegger, *Caminos de Bosque*, “La sentencia de Anaximandro”, Alianza Editorial, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2010, p. 239. Confrontar también los § 20 y 21 de *Conceptos Fundamentales* (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941) de M. Heidegger, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 139-147.

⁴⁴Ibíd., p. 277.

Heráclito en su fragmento 27 expresa: “A los hombres aguarda muertos lo que no esperan ni se imaginan”⁴⁵, con este fragmento el pensador no se refiere a la muerte como estado de fenecimiento, del mismo modo que no dice que a los hombres luego de muertos les ocurra tal o cual cosa, sino que a los hombres aquello que constantemente les aguarda es la inminente posibilidad de la muerte. Asimismo Heráclito se refiere al común de la gente que huye de su cualidad de mortal que “no esperan ni se imaginan”, pensando en que la muerte es siempre futura, no obstante, verdaderamente su cuando es indeterminado y se actualiza desde que venimos a la generación.

Kant, por su parte aborda implícitamente la muerte, en su lección del *Curso de Lógica*, editado en 1800⁴⁶, en el cual da respuesta precisamente a la pregunta “qué me es permitido esperar?”⁴⁷, fundada en sus creencias, el cristianismo; en tal sentido explica, p.e. para San Pablo (Cf. Romanos 5.2) nuestra esperanza no decepciona porque ella es el mismo Cristo, el primero de los resucitados, y él funda la esperanza en la vida eterna venciendo a la muerte. Kant ya había introducido el germen de esta respuesta en la noción de beatitud que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, en tanto, “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (*extensiva*, por lo que respecta a su variedad, *intensiva*, por lo que se refiere a su grado, y *protensiva* en lo que se refiere a su duración)”⁴⁸. Debiendo explicar que el verdadero lugar dónde se inscribe la beatitud y el bien supremo es el *mundo moral*⁴⁹, llamado también “cuerpo mítico de los seres racionales”⁵⁰. Finalmente, debemos decir con la pertinencia que merece nuestra temática, que

⁴⁵Diels und W. Krantz, *Fragmentos de los presocráticos (Die Fragmente der Vorsokratiker)*. Weidmann, Berlín, 1952.

⁴⁶Cf. I. Kant, *Logik* (9, 25) y carta a C. F. Stäudling del 4 de mayo de 1793 (11, 429).

⁴⁷Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México FCE, 1973, p. 180 y s. Heidegger expresa que las tres preguntas de Kant: 1. ¿Qué puedo hacer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me es permitido esperar?, las cuales están al servicio de una cuarta pregunta, ¿qué es el hombre? determinan la finitud y racionalidad como los rasgos esenciales del hombre.

⁴⁸Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 838.

⁴⁹Ibíd. B 836, B 839.

⁵⁰Ibíd. B 836.

Kant comprende al hombre como ser racional finito, cuya finitud fundamental se articula, en el ámbito de su facultad de conocer, tesis según la cual todo nuestro conocimiento deriva de dos fuentes, la sensibilidad y el entendimiento, ellos son pensados, es decir, conocidos en cuanto objetos⁵¹: *pensamientos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas*⁵². Estas son las dos instancias que posibilitan el conocimiento objetivo.

Hegel entiende la muerte como fin del ciclo de la vida individual y finita por su incapacidad para armonizarse con lo universal y en tal sentido expresa: "La inadecuación del animal a la universalidad es su enfermedad originaria y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es precisamente, el cumplimiento de su destino"⁵³.

Mientras que Dilthey comprende que la muerte no es un acontecimiento, que se ubica al inicio o término de un ciclo de vida del hombre, sino una posibilidad siempre presente a la vida humana de tal naturaleza que determina sus rasgos fundamentales, lo cual le ha llevado a una fundamentación de la Filosofía de la vida, en tal sentido Dilthey expresa: "La relación que determina de un modo más profundo y general el sentimiento de nuestra existencia es la relación entre la vida y la muerte, pues la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestro modo de comprender y de valorar la vida"⁵⁴. Importante es observar en Dilthey la comprensión de la muerte como una condición que acompaña todos los momentos de nuestra existencia y no simplemente su término o límite.

⁵¹Ibíd. B 29, B 74.

⁵²Ibíd. B 75.

⁵³G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 375.

⁵⁴W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 5ª edición, 1905, p.230, traducción al español: *Vida y poesía*, México, 1953, FCE, p. 161-162.

Finalmente, Heidegger llama al ser humano Dasein, el “Ahí” o “lugar de manifestación” del ser, y comprende su muerte como la posibilidad inminente y sobresaliente de la existencia y expresa: “El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de este hacia su fin*”⁵⁵; o como nosotros hemos expresado en español, *ser-para-la-muerte*, asimismo dice: “La muerte como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir”⁵⁶. La muerte para Heidegger es la amenaza que tal imposibilidad hace pesar sobre la existencia misma, la muerte puede ser comprendida a cabalidad en su anticipación sólo mediante el estado de ánimo fundamental de la angustia que nos coloca frente a la nada.

Bdigital.ula.ve

⁵⁵M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 52; trad. esp.: *Ser y tiempo*, traducción E. Rivera, Chile, 2006, editorial Trotta, p. 278)

⁵⁶Ibíd., § 53, p. 282.

B. EXPOSICIÓN DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES NECESARIOS PARA LA COMPRESIÓN DEL SIGNIFICADO DE LA MUERTE, EMPLEADOS POR HEIDEGGER EN *SER Y TIEMPO*

1.- EL CONCEPTO FUNDAMENTAL DEL ESTAR-EN-EL-MUNDO

El estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) es uno de los caracteres "esenciales", originario de las estructuras de ser del Dasein, en los que la existencia se concreta, e.d. que se revela como la constitución de ser unitaria de la analítica del Dasein desvelando una forma contundente de su ser⁵⁷.

Estar-en-el-mundo es una estructura existencial del Dasein, que no denota simplemente –como es noción de la promedianidad–, el estar un ente dentro de otro, tampoco uno sobre el otro en un lugar del espacio, sino más bien, estar siendo en el mundo, actuando constantemente familiarizado, habitando en él.

“Cuando preguntamos por el “mundo” desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. Ontológicamente el “mundo” no es una determinación

⁵⁷Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 160. A modo de antecedente que prefigura de cierto modo el pensar de Heidegger traemos a colación esta cita de Gadamer refiriéndose a Husserl y su noción de mundo: “En consciente contrapropuesta a un concepto del mundo que abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias, Husserl llama a este concepto fenomenológico del mundo «mundo vital», es decir, el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda experiencia. Este horizonte del mundo está presupuesto también en toda ciencia y es por eso más originario que ellas. Como fenómeno horizóntico este «mundo» está esencialmente referido a la subjetividad, y esta referencia significa al mismo tiempo que «tiene su ser en la corriente de los "en cada caso"». El mundo vital se encuentra en un movimiento de constante relativización de la validez.

de *aquel* ente que por esencia no es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo”.⁵⁸

Según Heidegger, al Dasein no le es posible acceder al mundo como si éste último fuera algo distinto de él mismo. No es una interpretación afortunada, concebir nuestro ser como apareciendo en un mundo separado de nosotros (v.g. relación sujeto-objeto), o al mundo como un producto de nuestra proyección (v.g. como subjetividad). El mundo no es, como afirmábamos previamente, únicamente la concepción de una multiplicidad de entes que puedan estar-ahí⁵⁹, sino “aquello en lo que vive” un Dasein fáctico en cuanto tal⁶⁰, en y desde el cual, el Dasein es el mundo y el mundo existe referido al Dasein, único ser para el cual el mundo se revela en cuanto tal⁶¹.

Para Heidegger el haber descubierto la estructura del estar-en-el-mundo en sus momentos ontológicos fundamentales, le permite hacer una torsión en la tradición metafísica, en cuanto a los dualismos que comienzan a perder validez, p.e. cosa extensa y cosa pensante, sujeto y objeto, hombre y mundo.

Originariamente nos hallamos siempre existiendo --constituyendo nuestro ser-- en una relación de familiaridad e interés por las cosas y por

⁵⁸*Ser y tiempo*, p. 92.

⁵⁹Ibíd. p. 93. Heidegger, cuando se refiere al mundo como multiplicidad de entes lo hace entre comillas, “mundo”.

⁶⁰Cf. Ibíd. p. 93”. Heidegger explica cuatro acepciones de mundo, quedándose con la tercera, entre lo cual destaca: “Mundo puede significar el “mundo público”, del nosotros o del mundo circundante “propio” y más cercano (doméstico).

⁶¹Cf. M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, 1999, p. 7. Cuando el pensador se refiere en esta obra a las determinaciones ontológicas del Dasein, con toda preponderancia en primer lugar desarrolla el *ser-en-el-mundo*, de la siguiente manera: “El ser-ahí es el ente que se caracteriza por el hecho de ser-en-el-mundo. La vida humana no es algo así como un sujeto que ha de realizar alguna hazaña habilidosa para llegar al mundo. El ser-ahí, entendido como ser-en-el-mundo, significa ser de tal manera en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo; demorarse a manera de un ejecutar, de un realizar y llevar a cabo, y también a manera de un contemplar, de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando. El ser-en-el-mundo está caracterizado como un “cuidar”.

los demás Dasein. El mundo es el ámbito de sentido, en el que los entes que, están a la mano⁶², se nos “abren” primariamente como útiles (*zuhandenen*) referidos unos a otros, disponibles “para algo” en nuestro comportamiento circunspectivo. Nos ocupamos de ellos: los producimos, nos preocupan cuando dejan de funcionar como esperamos usualmente que lo hagan, procuramos por aquellos que nos ayudan a lograr un determinado propósito, entre otros. La mirada *quidditativa* de la ciencia -esa que aísla un particular ente de los demás y prescinde de su sentido práctico o valorativo- es derivada. De hecho, ella tiene que “desmundanizar” el ente, para ponerlo ante la mirada como un ente natural o formal, como objeto de estudio.

De tal manera pudo haber dicho Heidegger, la mirada científica debe pasar por alto el fenómeno de la mundaneidad del mundo para habérselas con el ente⁶³.

Bdigital.ula.ve

Heidegger limita el sentido como debemos entender esta “familiaridad” en el trato cotidiano con los entes, y en tal sentido expresa:

“El estar previamente a la mano de toda zona (lugar propio del útil, dónde él tiene su pertinencia pragmática) posee, en un sentido aún más originario que el ser de lo a la mano, *el carácter de lo familiar que no llama la atención*”.⁶⁴

⁶²Ser y tiempo, nota explicativa del traductor de la página 97, desarrollada en la página 467, indicando que: “Heidegger crea el neologismo *Zuhandenheit* [“estar a la mano”] para expresar el modo de ser de aquello con lo cual nos las hacemos en el uso cotidiano, un modo de ser que se caracteriza particularmente por no llamar la atención y por no mostrarse como enfrentado a nuestro propio ser. Lo *Zuhandenes* es lo que “traemos entre manos”, casi sin advertirlo y sin ninguna objetivación.”

⁶³Cf. Ser y tiempo, § 14, p.93. Heidegger en su cuarta acepción del mundo explica: “4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad*. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los mundos particulares, pero encierra en sí el a priori de la mundaneidad en general.”

⁶⁴Ibíd. §22, p. 129.

Así también, en la cotidianidad jamás nos encontramos con el ente aislado, el ente siempre es un ente intramundano que, a su vez, está en conexión referencial con otros entes. De tal modo, que en él trato con los entes me encuentro ya en un mundo público, que me refiere a otros Dasein. El mundo, es, por tanto, también, nuestro mundo, un mundo de convivencia, compartido, cohabitado. Y, en tal sentido, Heidegger refiriéndose a la circummundaneidad y la cadena de remisiones necesarias para producir cualquier obra que proyectamos, expresa:

“Por consiguiente, con la obra no comparecen tan sólo entes a la mano, sino también entes que tienen el modo de ser del hombre, en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano; junto con ello comparece el mundo en el que viven los portadores y consumidores, mundo que es también nuestro. La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano en el mundo privado, p.e. en el lugar de trabajo, sino que lo está en el *mundo público*. Con el mundo público queda descubierta y accesible a cada cual la *naturaleza del mundo circundante*.”⁶⁵

En tal sentido, en el camino a una respuesta por el quién del Dasein, Heidegger enfatiza: “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”⁶⁶. Asimismo, el pensador expresa:

“La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos *transparencia*. Escogemos este término para designar un “autoconocimiento” bien entendido, es decir, para

⁶⁵Ibíd., § 15, p. 98.

⁶⁶Ibíd., § 25, p. 141.

indicar que no se trata de una búsqueda y contemplación aprehensora de un sí-mismo puntual, sino de una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente “se” tiene a la vista tan solo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el *coestar* con los otros, como momentos constitutivos de su existencia”.⁶⁷

Heidegger muestra que sólo en una interrupción del fluir de nuestro existir cotidiano, haciéndonos libres en un desapego aún de las expectativas propias, puede el ente salir a la luz para su posible cabal comprensión:

“De igual manera, el faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él, es un *quiebre* de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. La circunspección se pierde en el vacío, y sólo ahora ve (*sic. vemos*) *para qué* y *con qué* estaba a la mano lo que falta. Una vez más se acusa el mundo circundante. Lo que así resplandece no es un ente a la mano entre otros, ni menos un *algo que está-ahí*, que pudiera ser fundante del útil a la mano. Lo resplandeciente está en el “Ahí” (*im “Da”*) antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez *para* la circunspección. “Abrir” (*Erschliessen*) y “aperturidad” (*Ershlossenheit*) son términos técnicos que

⁶⁷Ibíd., § 31, p. 170.

serán usados en adelante en el sentido de “dejar abierto” – “estado de lo que queda abierto”.⁶⁸

Lo primero que se nos da es el ser del ente en cuanto su utilidad o en su ser “para qué”, solo al interior de un complejo equipamiento remisional en el que nos movemos y que ya está previamente abierto para una mirada circunspectiva que no es tematizante en su origen sino comprometida.

2.- EL CONCEPTO FUNDAMENTAL DEL “COESTAR”

Nosotros los seres humanos, en tanto, Dasein nos destacamos, de entre los demás entes por medio del rasgo peculiar de nuestra condición existencial. En nuestra constitución ontológica se encuentra un constitutivo y plural: “nosotros”. Los otros hombres y mujeres que existen o han existido, pertenecen también originariamente al estar-en-el-mundo de cada uno de nosotros aunque no sólo óptica sino ontológicamente⁶⁹.

Heidegger desarrolla una distinción entre “ocupación” y “solicitud” en el trato con los entes, la cual hasta ahora apenas ha sido anunciada, lo cual da lugar a una mejor comprensión del “coestar”

⁶⁸*Ser y tiempo*, § 16, p. 102.

⁶⁹Cf. M. Heidegger, *El Concepto del tiempo*, p. 7, Madrid, editorial Trotta, 1999. Obra en la que Heidegger define como segunda determinación del Dasein al coestar de la siguiente manera: “El ser-ahí (*sic.* Dasein), en tanto que este ser-en-el-mundo, es justamente un ser-con, un ser con otros; lo cual significa: tener ahí con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo del ser-uno-para-otro.”

(*Mitsein*)⁷⁰: En nuestro cotidiano existir o estar-en-el-mundo, nos relacionamos con las cosas al modo de la *ocupación* mientras que con los otros Dasein nos relacionamos al modo de la *solicitud*. En este modo de relación que es la solicitud se muestra nuestro coestar como un rasgo existencial: Ese mundo compartido al que nos referíamos deja ver que los “otros”, no son sólo coexistentes - sino que existen como Dasein “separados de nuestro propio existir”, que nos refieren a un constitutivo fundamental en nuestro propio Dasein particular, que consiste en que a priori contamos con una apertura previa que posibilita todo encuentro con otro ser humano: e.d. el coestar mismo.

Heidegger crítica el esfuerzo de Descartes de demostrar que la única certeza absoluta es el “ego cogito” de las “Meditaciones Metafísicas”, debido a que sólo puede llegarse a esta conclusión dudando de la existencia del mundo compartido en el que siempre nos encontramos. Si afirmamos que sólo tenemos certeza de nuestra propia existencia y de las vivencias que ella comporta, nos vemos en la obligación de explicar, cómo es posible demostrar la existencia de los otros seres humanos, y de preguntarme, cómo podrían darse conexiones que propicien una relación de trato homólogo con ellos.

Según Heidegger, esto no constituye un problema, debido a que el Dasein existe cotidianamente desde su nacimiento arrojado en un

⁷⁰Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. p.161. En Husserl ya hay un precedente importante en cuanto al co-estar que Heidegger tematizará en *Ser y tiempo*, no obstante, de un modo diferente distanciándose de la idea de vida como fundamento del “yo”. Es así que Gadamer expone al respecto: “Es claro que el mundo vital es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario que contiene la coexistencia de otros. Es el mundo personal, y tal mundo personal está siempre presupuesto como válido en la actitud natural. Pero ¿cómo se fundamenta esta validez partiendo de un rendimiento de la subjetividad? Esta es la tarea más difícil que se plantea al análisis fenomenológico de la constitución, y Husserl ha reflexionado incansablemente sobre sus paradojas. ¿Cómo puede surgir en el «yo puro» algo que no posea validez de objeto, sino que quiere ser ello mismo «yo»?”.

mundo compartido. En tal sentido, los otros Dasein coexistentes no nos son accidentales, ellos se encuentran ahí porque ya nuestra propia existencia se abre a partir de un originario co-estar en un mundo en común (*Mitwelt*).

Heidegger expresa esta tesis con mucha claridad en el §26, “La coexistencia de los otros y el co-estar cotidiano” en *Ser y tiempo*, de la siguiente forma:

“Esta coexistencia de los otros queda intramundaneamente abierta para un Dasein y así también para los coexistentes, tan sólo porque el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. Si algo así se quisiera decir con la frase que el estar-en-el-mundo del Dasein está esencialmente constituido por el coestar, el coestar no sería una determinación existencial que por su forma de ser, le correspondiese al Dasein desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros. El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste. Por otra parte, el hecho de estar solo no se suprime porque un segundo ejemplar de hombre, o diez de ellos, se hagan

presentes “junto” a mí. Aunque todos éstos, y aún más, estén-ahí, bien podrá el Dasein seguir estando solo”⁷¹.

De manera que el “coestar” es condición de posibilidad existencial del Dasein para el encuentro con los otros, no es un añadido que viene de fuera para que se dé la coexistencia y la facticidad del convivir, sino que es una determinación inmanente al Dasein. Y, como ya hemos dicho, el modo de dirigirnos hacia los otros Dasein es el de la solicitud; p.e. ni siquiera en el caso que fuésemos a tropezar con otro Dasein caminando por la calle, lo trataríamos como cosa que esta-ahí que simplemente debo esquivar cual obstáculo, sino en tanto alguien que como yo es merecedor de determinada solicitud.

En *Ser y tiempo* se expresa el sentido ontológico-existencial de la solicitud como un modo de ser precursor del poder-ser existivo de nuestro Dasein. Para Heidegger antes que la libertad “el Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo” [e.d. Desde lo que está-ahí]”⁷².

En el poder-ser del Dasein, fundamento de toda libertad de comportamiento o pensamiento, se despliega una de nuestras determinaciones ontológico-existenciales más distintivas. Sin embargo, solemos ocultárnoslo, tratándonos unos a otros como cosas útiles que pueden satisfacer algún deseo o necesidad, y en tal sentido oímos naturalmente expresiones para referirse a otros Dasein, como p.e. recurso humano, mano de obra, el “servicio” en el ambiente laboral, en el militar el enemigo es un “objetivo”; para algunos médicos somos un hígado, un pulmón, un corazón, etc., para las relaciones de pareja

⁷¹M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26, p. 145.

⁷²Ibíd., § 5, p. 39 y 40.

igualmente podemos ser caracterizados por algún carácter de nuestro fenotipo o posesiones materiales, entre otros.

A continuación, haremos una conexión preliminar entre nuestro poder-ser vinculado con el existenciarío de la comprensión y la existencia propia o la existencia impropia, que desarrollaremos más adelante en extenso. Modos de ser que serán fundamentales en la analítica del ser-para-la-muerte.

“En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del ser libre para las posibilidades existenciales propias. El poder-ser es aquello por mor de lo cual el Dasein es en cada caso como fácticamente es. Ahora bien, en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el Dasein *puede* comportarse también involuntariamente en relación a sus posibilidades, puede ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular. [...] También en la impropiedad el Dasein se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del Dasein ante sí mismo muestra todavía aquella estructura de ser según la cual a este ente le va su ser.”⁷³

El que cotidianamente nos comprendemos a nosotros mismos como mero estar-ahí entre una totalidad de entes es una posibilidad más de nuestra comprensión. Sin embargo, Heidegger expresa: “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es

⁷³Ser y tiempo, § 41, p. 215.

el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene por añadidura la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible".⁷⁴

3.- EL CONCEPTO FUNDAMENTAL DE CONDICIÓN RESPECTIVA

Prosiguiendo con la fenomenología fundamentada en nuestro devenir cotidiano, tendremos que reconocer que nuestra relación originaria con las cosas y los otros Dasein no es objetivante, sino respectiva.

Heidegger es muy serio al insistir que poner al ente frente a nosotros, como lo hace, p.e. el científico desmundanizándolo. En tanto éste es puesto por el observador como un objeto, un "estar-ahí" del cual él quiere saber qué o cuál es –en su entidad–, es denominado por Heidegger literalmente "ser-a-la-mano". Es, entonces, el ente en el sentido que le atribuimos tradicionalmente: una "substancia" con unas características o propiedades que le son esenciales o accidentales. Lo primero que se nos da no es la mirada teórica de un sujeto cognoscente, sino el estar-en-el-mundo, en el cual siempre ya nos encontramos. "El mundo es, por consiguiente, algo "en lo que" el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y en lo que todo explícito ir hacia él no hace más que volver".⁷⁵

Heidegger denomina "condición respectiva" (*Bewandtnis*) al modo de dársenos los entes al interior del mundo, esta es una manera de ser circunstancial, es una situación del ente con respecto a nosotros

⁷⁴Ibíd., § 31, p. 167.

⁷⁵*Ser y tiempo*, § 17, p. 103.

y al resto de las cosas que lo rodean. *Condición respectiva*, según E. Rivera el traductor de la edición de *Ser y tiempo* que estamos empleando predominantemente, es “el término ontológico que designa el ser del ente intramundano; un ser que consiste en que ese ente está constitutivamente vuelto hacia otros entes”⁷⁶. En cuanto al propio Heidegger, él define condición respectiva, de la siguiente manera:

“Condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda primeramente en libertad. Como ente, él tiene siempre una condición respectiva. Esto: que con él pasa que queda vuelto en condición respectiva hacia... es la determinación *ontológica* del ser de este ente, y no un enunciado óntico acerca del ente mismo. El termino hacia el cual apunta esta respectividad es el para-que de la utilidad, el en-que de la empleabilidad. (...)Cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad *respeccional*. Por ejemplo, la totalidad *respeccional* constitutiva del estar a la mano de lo que está a la mano en un taller, es “anterior” al útil singular, y así mismo lo es la de una granja con todos sus enseres y pertenencias. Pero la totalidad *respeccional* misma remonta, en último término, a un para qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma.”⁷⁷

⁷⁶Ibíd. p. 469.

⁷⁷Ibíd. § 18, p. 110-111.

De tal manera que el útil se comprende sólo en un contexto de referencia al resto de los entes, al interior de una red significativa, y no de manera aislada.⁷⁸

4.- EL COMPRENDER EN TANTO EXISTENCIAL DEL DASEIN

Como lo hemos hecho antes con otros conceptos, en esta ocasión nos proponemos explicar más ampliamente, cuál es el sentido que el término "comprensión" tiene para Heidegger en *Ser y tiempo*. En el Capítulo Quinto de la Primera Sección, particularmente en los § 31 y 32, éste concepto cobra fundamental importancia en la constitución existencial del Dasein.

Bdigital.ula.ve

Heidegger desarrolla el "comprender" en un sentido preciso, en tanto existencial del Dasein, vale decir, un modo de ser que le es esencial. Es un "saber" que funda toda modulación, ya sea práctica, productiva o teórica, de nuestro conocimiento. Gadamer en concordancia con Heidegger, expresa:

"*Comprender* no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco como en Husserl, un ideal metódico último de la Filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del Dasein del ser-en-el-mundo*. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones de interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del Dasein en cuanto que es poder-ser y posibilidad". (...)Comprender

⁷⁸Cf. *Ser y tiempo*, § 31, p. 167.

es el carácter óntico original de la vida humana misma. Sí, partiendo de Dilthey, Misch había reconocido en la «libre lejanía respecto a sí mismo» una estructura fundamental de la vida humana sobre la que reposa toda comprensión, la reflexión ontológica radical de Heidegger intenta cumplir la tarea de ilustrar esta estructura del estar ahí (*sic.* Dasein) mediante una «analítica trascendental del estar ahí». Descubre así el carácter de proyecto que reviste toda comprensión y piensa ésta misma como el movimiento de la trascendencia, del ascenso por encima de lo que es.⁷⁹

Por su parte el traductor de *Ser y tiempo*, Eduardo Rivera, aclara lo que significa para Heidegger la comprensión en estos términos:

“Comprender (del alemán, *Verstehen*), [...] no tiene el sentido que habitualmente le damos, sobre todo en castellano. No significa un acto intelectual por el que captamos una significación o el sentido de una cosa compleja. [...] Comprender es un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein. [...] el ser del Dasein es un saber de sí-mismo, es un saber lo que pasa consigo mismo, es el experimentar el propio ser como posibilidad existencial. Pues bien, precisamente ese saber, que el ser del Dasein lleva consigo, ese saber del propio ser como *posible* es lo que Heidegger llama comprender, *Verstehen*.”⁸⁰

Lo que primero comprende el ser humano es que su ser está en juego en cada momento, a sí mismo teniendo que “comprenderse”, aunque no necesariamente de modo explícito, como estando “abierto”

⁷⁹H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, p. 167 y 168.

⁸⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Nota explicativa que hace el traductor en la p. 476.

a su ser y arrojado en unas posibilidades que, a su vez, se proyectan a partir de esta apertura. El comprender es, básicamente, aperturidad. Por ello Heidegger, aprovecha una pregunta, para expresar la conexión entre la aperturidad y el comprender:

“¿Por qué el comprender penetra siempre hasta las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* [*Entwurf*]. Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en el que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que el proyecta –las posibilidades– en forma temática. Ese modo de captación proyectado precisamente de su carácter de posibilidad, reduciéndolo a la condición de un dato simplemente mentado, mientras que el proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace ser tal. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser

del Dasein en el que éste es sus posibilidades como posibilidades.”⁸¹

Ciertamente, ésta es una comprensión pre-ontológica, vale decir, no teórica, pero no tiene nada que ver con un conducirse a un plan pensado. La comprensión no es, por tanto, de modo originario, la captación intelectual de un asunto complejo. Yendo más atrás, en el § 4 de *Ser y tiempo*, Heidegger nos introduce en el sentido existencial del comprender:

“Lo que lo caracteriza [al Dasein] ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución del ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.*”⁸²

Recordemos que el Dasein se comprende a sí mismo, al comportarse de cierta manera, como siendo posible. El Dasein comprende que su ser es pura posibilidad de ser, y esta comprensión de su ser es, por lo general, que él está abierto para sí mismo y en esta apertura se constituye el "cómo" y no un "qué" de su existencia⁸³. El

⁸¹ *Ser y tiempo*, § 31, p. 169.

⁸²Ibíd., § 4, p. 35. El autor en este punto hace una aclaratoria con el literal "a", y expresa: "Pero, ser, aquí, no sólo en cuanto ser del hombre (existencia). Esto resultará claro por lo que sigue. El estar-en-el-mundo encierra en sí la relación de la existencia con el ser en total: comprensión del ser.

⁸³Cf. p. 35 de *Ser y tiempo*, dónde Heidegger expresa: "El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de una determinada manera, lo llamamos existencia. Y como la determinación esencial de este ente no puede hacerse mediante un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste , más bien, en que este ente tiene que ser en

“cómo” de la existencia es hermenéutico. La existencia *humana* es hermenéutica. Es esto lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que el Dasein se comporta ónticamente comprendiéndose ontológicamente.

Entonces la hermenéutica para Heidegger es el despliegue existencial cotidiano de nuestro propio ser, en tanto el Dasein se comprende a sí mismo como abierto a ciertas posibilidades de ser en el mundo, abierto éste como el espacio en el que dichas posibilidades comparecen. El horizonte de nuestra comprensión está implícito en nuestras prácticas y modos de ser cotidianos.

5.- LA INTERPRETACIÓN EN RELACIÓN CON LA COMPRESIÓN

En el §32 de *Ser y tiempo*, Heidegger aclara la distinción entre “comprensión” e “interpretación”, él señala que la interpretación es derivada del comprender. La interpretación consiste “en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”⁸⁴ y está inmersa en una situación hermenéutica que se revela como condición indispensable de cualquier desarrollo interpretativo. Esta situación está constituida por tres momentos articulados entre sí: un “haber previo” (*Vorhabe*), una “manera previa de ver” (*Vorsicht*) y un “entender previo” (*Vorgriff*). Este es el llamado “círculo hermenéutico” de la comprensión. Por tanto, es inmanente a todo comprender, un “estar en perspectiva”, lo que implica que nuestra apertura al mundo nunca es

cada caso su ser como suyo, se ha escogido el término Dasein, como pura expresión de su ser”. Asimismo el traductor Eduardo Rivera indica en sus notas, p. 456, “Existencia (en alemán, *Existenz*), es el modo propio de ser del Dasein, es –si se quiere-- la “esencia del Dasein”. *Existenz* debe ser entendida como “ex-sistencia”, es decir, como salida afuera de sí mismo.”

⁸⁴ *Ser y tiempo*, § 32, p 172.

neutra o meramente objetiva. De algún modo aquello que se antepone a nuestra interpretación ya está siempre en nuestra comprensión previa del mundo. Ya "se tiene", de algún modo, anticipadamente el sentido de lo interpretado. Por ejemplo, no podríamos hacer ningún acto de comprensión, si no nos está abierto ya, de algún modo, aquello sobre lo cual reflexionamos. Para la interpretación nunca partimos de una tabula rasa. El ser, el mundo, y todo lo que en él se nos da, ya se nos ha abierto, en tanto está siendo comprendido por nosotros. Esto sucede con independencia, de que la interpretación sea o no explícita, pues antes de toda reflexión y enunciación de ésta, está ya con la comprensión de todas nuestras situaciones previas.

El ver-previo es aquel modo preconcebido que tenemos en cada ocasión gracias al cual nos comportamos; y nos hace comprender una situación de una determinada manera. Precisamente en nuestro vivir cotidiano destacamos unos entes de entre otros, como seleccionándolos de la situación respectiva en la que se hallan, *p.e.*, los entes que nos rodean están ya previamente interpretados de algún modo por nosotros en función de lo que hemos vivido en un contexto histórico, cultural y condición respectiva, que sustenta al estado interpretativo público que constantemente tiene influencia sobre nosotros.

Este fenómeno de encontrarnos invariablemente en el mundo desde una situación hermenéutica concreta, le confirma a Heidegger su hipótesis de que es posible desarrollar una interpretación ontológica del Dasein a partir de la preconcepción que éste tiene de su existencia, la del mundo y la de los demás seres humanos. Pues nuestra existencia siempre se abre para sí a partir de un sentido que previamente le está dado. Un sentido que, además, es aquella estructura formal que nos permite cualquier acción de vinculación con lo ente o el ser que son desplegados o abiertos por él.

“Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del “Ahí”, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”. Sólo el Dasein “tiene” sentido en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incompreensión”.⁸⁵

Las bases de una ontología existencial del Dasein deben ser encontradas en el Dasein mismo, pues en el estar-en-el-mundo, el Dasein siempre está existiendo en la apertura previa que le ofrece su condición respectiva, interpretando el ente abierto en dicha

⁸⁵ *Ser y tiempo*, § 32, p. 175.

comprensión y, simultáneamente, por sobre todo, comprendiéndose a sí mismo a partir de ésta.

Heidegger puede afirmar, al develar los tres momentos incluidos en la interpretación para que se dé el comprender, que el punto de partida del análisis antológico-existencial del Dasein no sólo puede, sino que debe arrancar de nuestra cotidianidad inmediata, pues en ella es donde originalmente es posible poner al descubierto que esta circularidad del comprender es de carácter ontológico. Ahora bien, la comprensión en la que nuestra existencia siempre se despliega está co-originariamente articulándose por y con una disposición afectiva en la que, también, ya siempre nos hallamos. La cuestión es aclarar seguidamente cómo se despliega esta última.

Bdigital.ula.ve

6.- DISPOSICIÓN AFECTIVA EN TANTO EXISTENCIAL DEL DASEIN

Nuestra existencia siempre se encuentra afectada por algún estado de ánimo, que nos proporciona la posibilidad de abrir cada situación óptica en la que nos encontramos. La disposición afectiva es un modo de ser descubridor, aperiente. La disposición afectiva en el ser humano es existencialmente tan originaria como la comprensión y el habla. Son existenciales co-originarios del Dasein y que se manifiestan articulados.

De este modo Heidegger expresa: “*La disposición afectiva (Befindlichkeit)* no sólo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se

esquiva a sí mismo. [...] La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el Dasein es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al Dasein, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial”⁸⁶.

Los estados de ánimo condicionan el modo como interpretamos las diferentes circunstancias que enfrentamos cotidianamente. Debemos admitir como lo habíamos anunciado que, Heidegger no entiende afectividad en un sentido psicológico, sino en un sentido ontológico-existencial. La condición afectiva es un existencial del Dasein. Aun cuando pretendamos neutralizar nuestra afectividad - para “ser más objetivos”, p.e., la *ataraxia* o supuesta imperturbabilidad del ánimo, es ya un modo de estar templados.

Bdigital.ula.ve

Lo esencial es entender aquí que la disposición afectiva hace que el Dasein descubra su ser abierto para él mismo como una especie de competencia que le ha sido otorgada - que debe sobrellevar de modo personalísimo e intransferible, pues que el Dasein esté siempre en un determinado estado de ánimo significa, ónticamente, que ontológicamente el Dasein al estar en lo abierto, está en su Ahí – Da-sein es ser-Ahí, vale decir, un ser comprometido en situación, teniendo que ser su ser en cada caso ya abierto originariamente por una disposición afectiva que determina el trasfondo desde el cual él se autointerpreta como ya arrojado, abierto. Pues en la disposición afectiva, el Dasein:

“(...) queda puesto ante su ser en cuanto Ahí” (...) En el *temple de ánimo*, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia (Dasein) le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir

⁸⁶ Ibíd., § 29, p. 163.

conocido como tal. Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad el ser del Dasein puede irrumpir como el nudo *factum* de “que es y tiene que ser”. Lo que se muestra es el puro “que es”; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad.”⁸⁷

Por otro lado, el despliegue de unos estados de ánimo determinados, abiertos por nuestra existencial disposición afectiva, no es algo “privado”, propio de cada Dasein, sino, también, algo “nuestro”, algo en lo que podemos coincidir p.e. cuando alguien sufre stress, ríe o llora, y contagia de esa emoción a los que están a su alrededor. De tal manera, los estados de ánimo pueden ser tanto “personales”, como también “públicos”.

Por último, es claro que condición afectiva y comprender son existenciaríos co-origenarios, en tanto todo comprender se abre en una disposición afectiva y toda disposición afectiva se nos da en un comprender, pues, como expresa Heidegger: “El Dasein es un ser posible entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, posibilidad arrojada.”⁸⁸ Sin embargo, el filósofo de la Selva Negra afirma que la condición afectiva es previa incluso al comprender, porque ella abre originalmente el mundo.

“En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne. En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo”. Una pura intuición, aunque penetrase las fibras más íntimas del ser de lo que está-

⁸⁷Ser y tiempo, §29, pág. 159.

⁸⁸Ibíd. §31, pág. 168.

ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante."⁸⁹

7.- CAÍDA O ESTAR CAÍDO EN TANTO EXISTENCIARIO DEL DASEIN Y CUIDADO EN TANTO ESTRUCTURA EXISTENCIAL DEL DASEIN

Previamente hemos dicho que existencialidad, facticidad y estar-caído (o ser-cabe), los cuales se relacionan con futuro, pasado y presente, respectivamente, son aspectos constituyentes del *cuidado*, en tanto, ser ontológico del Dasein, así como unidad de su todo estructural.

Heidegger desarrolla el cuidado a lo largo del capítulo tercero de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, no obstante, existe una preparatoria del cuidado, a saber: al finalizar el § 26 de la mencionada obra, Heidegger concluye respecto de la caracterización del coestar cotidiano que:

“El Dasein, al absorberse en el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo. ¿Quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?”⁹⁰

Más adelante, en el § 27, este pensador afirma que es esencial al coestar, tanto la medianía⁹¹ del “uno”, como el carácter de la

⁸⁹Ibíd. §29, pág. 162.

⁹⁰Ibíd., § 27, p. 150.

⁹¹Ibíd., p.151. Heidegger define la medianía como un carácter existencial del uno. “Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. En la previa

“distancialidad” o “singularidad”, que consiste en la necesidad de establecer una diferenciación respecto de los “otros” Dasein, al mismo tiempo que una reivindicación de nuestra mismidad propia y única.

En nuestro trajín y convivencia cotidiana, es imperioso para cada Dasein sentir y comprender su singularidad aun cuando ésta no sea propia suya sino enajenada al “uno” o como dice el mismo Heidegger: “En la cotidianidad el Dasein no es el ser que yo soy; más bien, la cotidianidad del Dasein es aquel ser que uno es.”⁹², en medio de un mundo agitado, cuyos actuantes pueden ser en la mayoría de los casos indiferentes o comprendernos como cosa útil-a-la-mano. Pues bien, paradójicamente, esta “distancialidad” característica del coestar como rasgo esencial del Dasein, revela un fenómeno aparentemente contrapuesto. Explicamos: en este querer distanciarnos y singularizarnos, sólo revelamos que “el Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser”.⁹³

Frecuentemente pensamos que un ser humano jamás debe ser considerado como algo funcional, reemplazable, utilizable o desechable. Sin embargo, constantemente lo hacemos. Heidegger se pregunta, como indicamos previamente, “¿Quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?”

Nosotros cotidianamente estamos interpretándonos a nosotros mismos y a los demás Dasein, como meros entes caracterizados por su

determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, la que llamaremos la nivelación de todas las posibilidades del ser”.

⁹²M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, editorial Trotta, Madrid, 1999, p. 17.

⁹³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición citada, § 27, p.151.

estar-ahí o útiles a la mano. Siendo nosotros mismos quienes cotidianamente procuramos individualizarnos de los demás, no obstante, hacemos esto sólo para ser aceptados y encontrar un lugar junto a ellos. En tal sentido, mientras tratamos de individualizarnos, por el contrario nos sumimos en el “uno”, en el cual nos diluimos en el nadie, así es que nos da la impresión de parecernos a todos, pero en definitiva a ninguno.

Entonces, ¿Quién es el Dasein del convivir cotidiano?, a lo cual Heidegger responde:

"Él quien no es ni éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]. (...) Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una autentica dictadura”⁹⁴

En la caída, nuestro ser puede desplegarse de dos modos: un modo de ser propio y otro modo de ser caído, impropio, distanciado de nuestra más propia mismidad que es el que hemos descrito en el párrafo anterior y, para mayor abundamiento, Heidegger precisa el sentido de la impropiedad en la cita siguiente:

"El sí-mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo* [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada Dasein está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión caracteriza al “sujeto” de ese modo de ser que llamamos la

⁹⁴Ser y tiempo, § 27, p. 151.

absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente. Que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo."⁹⁵

Mientras que en la cotidianidad nos perdemos a nosotros mismos identificándonos con los entes del mundo y con los otros Dasein⁹⁶, en el modo de ser propio hay un asumir expreso de nuestra existencia en cuanto, existencia nuestra (o mía propia). Interpretamos que Heidegger con la palabra "expreso" quiere dar a entender que cada Dasein tiene la posibilidad intransferible de asumir su propia existencia de manera resuelta y por ende libre, ejerciendo desde la propiedad el ser-cada-vez-mío que él es. En tal sentido, ser-cada-vez-mío quiere decir estar entregado a sí mismo como suyo propio.

Bdigital.ula.ve

En el §9 Heidegger expone, luego de haber aclarado la facticidad del Dasein en cuanto su tener-que-ser, lo siguiente:

⁹⁵Ibíd., p. 153.

⁹⁶F. Nietzsche, *La ciencia jovial "La Gaya Scienza"*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, p. 218 y 219. En cuanto a modalidad existencial de la impropiedad consideramos pertinente recordar las palabras de Nietzsche en la cita indicada, para mayor comprensión del asunto, en tal sentido el pensador expresa: "Como se ve, mi pensamiento es que: la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño; que, como se desprende de allí, sólo se desarrolla sutilmente en relación con la utilidad de la comunidad y del rebaño, y que, por consiguiente, el *comprenderse* cada uno de nosotros a sí mismo tan individualmente como sea posible, "el conocerse a sí mismo", y aun cuando se disponga de la mayor voluntad, siempre traerá a la conciencia sólo lo que en sí mismo es no-individual, su "promedio" –que nuestro pensamiento mismo recibe continuamente, por así decirlo, *la mayoría de votos* a través del carácter de la conciencia –a través del "genio de la especie" que manda en él –, y que es retraducido de acuerdo con la perspectiva del rebaño. No cabe duda de que, en lo fundamental, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto llegan a la conciencia, *parecen dejar de serlo...*"

"El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso, el Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí. A este ente su ser le es "indiferente", o más exactamente, él "es" de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente. La referencia al Dasein -- en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] de este ente -- tiene que connotar el pronombre personal: "yo soy", "tú eres"⁹⁷.

En nuestra condición caída e impropia, dominada cotidianamente por el "uno" o el "se", nos dejamos llevar por: la habladería en nuestro existenciarío del habla, la curiosidad en nuestro existenciarío de la comprensión y la ambigüedad en nuestro existenciarío del encontrarse o disposición afectiva.

8.- RASGOS DEL SER COTIDIANO DEL AHÍ

A continuación, tematizaremos brevemente los rasgos esenciales del *ser cotidiano del Ahí*, los cuales están en directa relación con el modo de ser impropio del Dasein, obviamente continúa poseyendo la condición ontológica de ser-cada-vez-mío; sin embargo, no está entregado a sí mismo en su propiedad, al permitir alienarse para y disiparse en el "uno"⁹⁸.

⁹⁷ *Ser y tiempo*, § 9, p. 68.

⁹⁸ Cf. M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, 1999, p. 9. En esta obra Heidegger trata la cotidianidad como determinación del Dasein, de la siguiente manera: En tanto el ser-ahí es un ente al que va anejo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no

La habladría como aclara Heidegger, no debe entenderse en sentido peyorativo, ella es el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano, es un hablar sin propósito determinado y contrario a comunicar de modo fundamentado y originario, p.e. las comprensiones que nosotros en tanto el Dasein hemos ganado y forman parte de nuestro haber previo, más bien las disimulamos y las desfiguramos. En la habladría lo que hacemos es ¡hablar de todo sin decir nada en específico!, nos dejamos llevar por el sentido previamente interpretado de todo lo que es, por un estado interpretativo establecido, al que nos sumamos generalmente de manera inconsciente. De un modo trivial, podemos tematizar cualquier fenómeno hablando en el modo que el “uno” habla.

En este sentido Heidegger expresa:

“El escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal. La

soy yo mismo mi ser-ahí, sino que lo son los otros; yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros. Nadie es él mismo en la cotidianidad. Lo que allí es y cómo es alguien, presenta la faz del nadie: nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser él mismo. Este nadie, que nos vive en la cotidianidad, es el “uno”. Se dice, se escucha, se está a favor de algo, se cuida de algo. En la obstinación del dominio de este “uno” descansan las posibilidades de mí ser-ahí, y a partir de esta nivelación es posible el “yo soy”. Un ente, que es la posibilidad del “yo soy”, es como tal generalmente un ente que uno es. (...) En el término medio del ser-ahí cotidiano no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto el ser ahí se tiene a sí mismo. Se encuentra consigo mismo. Da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa. (...)El ser-ahí no puede demostrarse a manera de un ente; tampoco podemos mostrarlo. La relación primaria con el ser-ahí no es la de la contemplación, sino la de “serlo”. El experimentarse, o el habla sobre sí mismo, o la auto-interpretación, sólo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo. Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad, por aquello que se acostumbra a decir sobre el ser-ahí y la vida humana, está dominada por el “uno”, por la tradición.

comunicación no hace compartir la primaria relación del ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que interesa es que se hable".⁹⁹ Al contrario de lo que debiera ser lo dicho en la expresión, de modo que garantice la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con los entes y fenómenos."¹⁰⁰

Respecto a la curiosidad o avidez de novedades, ésta por supuesto se relaciona con la aperturidad, es así que Heidegger expresa:

"estar-en *claridad* del Dasein, claridad sólo en la cual se hace posible algo así como una visión. [En tanto] modo fundamental del abrir del Dasein, es decir, el comprender, entendido en la genuina apropiación del ente respecto del cual el Dasein puede comportarse en virtud de sus posibilidades esenciales de ser".¹⁰¹

Heidegger hace énfasis en que en la curiosidad el Dasein se deja llevar únicamente por la percepción del aspecto del mundo, fundamentalmente por la visión, y "en este modo de ser procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar-en-el-mundo, sustrayéndose de su estar entre los entes inmediatamente a la mano de la cotidianidad". Un deshacerse que no implica acabar con su existencia, sino con la posibilidad de ser suyo-propio y no del "uno".

⁹⁹ M. Heidegger, "Ser y tiempo", § 35, p. 191.

¹⁰⁰ Cf. *Ibíd.*

¹⁰¹ *Ibíd.*, § 36, p. 193.

En la curiosidad no hay una reflexión de lo visto, sino un ver por ver y está constantemente en busca de lo nuevo, para inmediatamente migrar de ahí a otra cosa más reciente aún, procurando el Dasein posibilidades de abandonarse al mundo, buscando la inquietud y excitación de lo cada vez nuevo. De este modo Heidegger expresa:

“En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción* [...] procura un saber, pero tan sólo para haber sabido. Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, *la incapacidad de quedarse en el mundo circundante y la distracción hacia nuevas posibilidades*, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno que nosotros denominamos la carencia de morada. La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad del estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del Dasein cotidiano, en el que éste se desarraiga constantemente”.¹⁰²

En cuanto a la ambigüedad, al igual que la habladuría, es un modo de ser de la aperturidad del estar-en-el-mundo que concierne constantemente al convivir. Heidegger, al inicio de su exposición sobre la ambigüedad, nos explica:

“Cuando en el convivir cotidiano comparece algo que por su modo de ser es accesible a cualquiera, algo de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica. Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del Dasein consigo mismo.”¹⁰³

¹⁰²Ibid., § 36, p. 195.

¹⁰³Ibid., § 37, p. 196.

De la ambigüedad de la información que fluye como tendencia en el común de la gente, surge nuestro hablar, pero no de forma deliberada con intención defraudadora y tergiversadora, sino que “subyace en el convivir en cuanto arrojado en el mundo”,¹⁰⁴ que en cuanto “modo de ser de la aperturidad del estar-en-el-mundo impregna totalmente el convivir en cuanto tal”¹⁰⁵.

A diferencia de Kant y la tradición metafísica, Heidegger es partidario de que no podemos perder de vista que no estamos hablando de un sujeto puesto delante de un mundo objetivo. Tenemos que tener siempre presente que el Dasein es un estar-en-el-mundo, y que la caída es sólo uno de los momentos del despliegue de este existencial, que también está indisolublemente ligado a la existencialidad y a la facticidad¹⁰⁶. En la caída sigue patentizándose nuestro Dasein un proyectarse en posibilidades, pero en unas posibilidades que nos son impuestas por el uno:

“El Dasein sólo puede caer porque lo que a él le va es el estar-en-el-mundo, por medio del comprender y la disposición afectiva. A la inversa, la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad

¹⁰⁴Ibid., § 38, p. 197.

¹⁰⁵Ibid.

¹⁰⁶Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.164. Respecto a la facticidad Gadamer en esta cita expresa lo siguiente: “2. *El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica*. También Heidegger está determinado en sus comienzos por aquella tendencia común a Dilthey y a York, que uno y otro formuló como «concebir desde la vida», así como por la que se expresa en la vuelta de Husserl, por detrás de la objetividad de la ciencia, al mundo vital. Sin embargo, Heidegger no se ve alcanzado por las implicaciones epistemológicas según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey), igual que la reducción trascendental (la auto-reflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como están dadas las vivencias por sí mismas. Esto es más bien el objeto de su crítica. Bajo el término clave de una «hermenéutica de la facticidad» Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, no el puro «cogito» como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida.”

cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad. El fenómeno de la caída no nos da algo así como una “visión nocturna” del Dasein, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela una estructura ontológica esencial del Dasein mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días.”¹⁰⁷

Pues bien, el cómo puede abrirse en medio de la caída el existir propio, es tematizado por Heidegger en el capítulo primero de la segunda sección de *Ser y tiempo*. Es ahí donde desvela que sólo es posible la existencia propia en tanto encaramos la última de nuestras posibilidades, aquella que ya no nos permite confundirnos ni con las cosas ni con los demás existentes, pues es una posibilidad que nadie puede “experimentar” por sí mismo, vale decir, en la que nadie puede reemplazarnos y en la que nosotros no podemos reemplazar a nadie: de su propia muerte. ¡Nadie puede morir nuestra propia muerte!

9.- VERDAD Y APERTURIDAD

En concordancia con el “estado de abierto” o del “dejar abierto” que Heidegger atribuye al “Ahí o Da” del “Da-sein”, en el que nuestra existencia está instalada, nos parece relevante para este trabajo precisar lo que comprende Heidegger por ‘verdad’ en *Ser y tiempo*, ya que después de ésta obra la verdad adquiere un significado con un matiz distinto.

¹⁰⁷Ser y tiempo, p. 197.

El fenómeno de la verdad es abordado por el pensador de la Selva Negra, sobre todo, en el §44 de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger señala la estrecha relación entre aperturidad y verdad. Estar en lo abierto, es estar en la verdad, por lo que sólo habrá verdad en tanto haya un existente constituido por esta aperturidad que es la que posibilidad previa a cualquier establecimiento de una verdad. En este sentido para el Heidegger de *Ser y tiempo*, afirmar que algo se “abre”, concreta contundentemente el concepto de verdad que llega a identificarse con el de apertura. Si verdad y apertura son efectivamente lo mismo, la autocomprensión del Dasein propio es: el más originario modo de estar orientado hacia la verdad, pues en la existencia propia el Dasein comprende su poder-ser como pura aperturidad y, de este modo rompe con la tradición metafísica que entiende verdad, como conocimiento fundamentado en la adecuación del intelecto a la cosa y de validez universal. Por el contrario Heidegger expresa:

“El Dasein en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. “Hay” verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente sólo queda descubierto cuando y patentizado mientras el Dasein es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, sólo son verdaderos mientras el Dasein es. Antes que hubiera algún Dasein y después que ya no haya ningún Dasein, no había ni habrá ninguna verdad, porque en ese caso la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, *no puede ser*. (...) En virtud de su esencial modo de ser conforme al Dasein, toda verdad es relativa al ser del Dasein.”¹⁰⁸

¹⁰⁸*Ser y tiempo*, § 44, p. 246 y 247.

10.- EXPOSICIÓN DE LO ÓNTICO Y LO ONTOLÓGICO

La distinción entre lo óntico y lo ontológico, muestra cómo Heidegger aplica en la analítica del Dasein su peculiar perspectiva fenomenológica: Lo óntico dice relación con los seres, mientras que lo ontológico se refiere a los modos en los cuales el ser es comprendido y referido. Los modos de ser de la entidad se han comprendido en nuestra tradición metafísica ontológicamente, p.e., a partir de categorías como las de: substancia y accidente; inmanente o trascendente; temporal, atemporal o eterno; etc. Vale decir, la comprensión ontológica revela modos "generales" de ser, mientras que la comprensión óntica revela el despliegue de este o aquel modo peculiar de ser. Si, por ejemplo, nos comprendemos a nosotros mismos a partir de la metafísica aristotélica, afirmaremos que ontológicamente somos un compuesto de forma y materia (hilemórfico), específicamente un "animal que tiene logos", cuya esencia es un alma que in-forma - da estructura y funciones de carácter vegetativas, sensitivas y racionales - a una materia inanimada. La propuesta de Heidegger es diferente; para él, en cada acción, en cada intención, en cada posibilidad que desplegamos ónticamente, determinamos ontológicamente nuestro ser, pues el Dasein particular de cada quien, no es nunca un caso dentro de una especie determinada de seres. Como él mismo dice, *el Dasein es ónticamente ontológico*¹⁰⁹, esto es, el Dasein en su existir puramente cotidiano, incluso ahí absorto en sus más anodinos quehaceres, la existencia humana revela ónticamente una comprensión de su modo de ser que, a su vez, como posibilidad histórica que es - como pura posibilidad de ser -, puede determinarse siempre de modo distinto. En tal sentido, Heidegger indica, que no existe nada trivial para el Dasein, ya que:

"La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de

¹⁰⁹Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, § 4, p. 35.

ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo"¹¹⁰.

Es por ello que Heidegger, hace explícita la significación de la existencia, de esta manera: "El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o de aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamaremos existencia".¹¹¹ Existencia en tanto modo propio de ser del Dasein, es su esencia. Ex-sistencia (etimológicamente significa: *ser-fuera*) debe ser entendida como un ser que se determina por estar-fuera de sí mismo, lo cual se aclara con los arrobamientos de la temporalidad (futuro, pasado y presente), en los cuales el Dasein está constantemente anticipándose (un ir hacia adelante) a sí mismo en sus posibilidades desde un haber sido (un ir hacia atrás) en un constante actualizarse o presentarse.

Bdigital.ula.ve

11.- SIGNIFICADO DEL DASEIN Y LA MUERTE COMO SU RASGO INMANENTE

Heidegger en confrontación con Kant y la tradición metafísica en general ha expresado que el hombre no se puede categorizar, ni definir como una cosa que está-ahí determinada por su presencia, el Dasein para Heidegger, es el ente que somos cada vez nosotros mismos¹¹², referidos a una mismidad que es insustituible nuestra (de cada quien) en cada ocasión mientras existamos, además con el compromiso intransferible de tener que habérmola cada vez con nuestro ser, así como con la inminente posibilidad del no-existir-más.

¹¹⁰Ibíd., §9, p. 67.

¹¹¹Ibíd. p. 67 y 68.

¹¹² Ibíd., § 9, p. 67.

Por estas razones Heidegger expresa del Dasein, entre otros, dos rasgos fundamentales: primero que la “esencia” del Dasein la encontramos en su inaplazable determinación fáctica de su tener-que-ser [zu-sein], lo cual nos remite a que *la “esencia” del Dasein consiste en su existencia*¹¹³.

Al respecto de esta situación el pensador explica:

“La “esencia” del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente (Dasein) es primariamente ser. Por eso el término “Dasein” con que designamos a este ente, no expresa su qué o lo qué (*quidditas*), como por ejemplo en los entes: mesa, casa, árbol, sino el ser.”¹¹⁴

Y, el segundo rasgo determinante del Dasein es, el ser-cada-vez-mío, lo que indica que, “el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser”¹¹⁵. En tal sentido, esa manera de ser se puede ejecutar en muy diversas peculiaridades, tantas como ejemplares de Dasein existan, no obstante y sin perjuicio de lo anterior, Heidegger indica dos modalidades de ejecución en las que se puede ser-cada-vez-mío, una propia y la otra impropia. Al respecto de tales modalidades de existir Heidegger expresa:

“Ambos modos de ser, *propiedad e impropiedad* (...), se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un

¹¹³ Cf. *Ibíd.*

¹¹⁴*Ibíd.*, § 9, 67 y 68.

¹¹⁵*Ibíd.*, p. 68.

ser “menos” o un grado de ser “inferior”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces.”¹¹⁶

Si como hemos dicho, la “esencia” del Dasein la encontramos en su tener-que-ser, lo cual nos remite a *su existencia*, este ente no tiene elección en cuanto a que debe comprenderse a sí mismo desde su ser-para-la-muerte, determinado irremediabilmente por la posibilidad constante de no ser más en el mundo.

Con estas afirmaciones tenemos la intención de señalar que según Heidegger, dentro de lo más originario y fundamental de la existencia, se encuentra el habérsela con nuestro ser, lo cual implica nuestra propia muerte, la posibilidad de no ser más.

Heidegger, está consciente del anhelo de inmortalidad presente en la humanidad, no obstante, considera como inicio de un análisis hermenéutico-fenomenológico algo metodológicamente inadmisibile, ya que, p.e, ¿quién de entre nosotros podría dar testimonio de una tal experiencia, como el haber muerto, para venir a compartirla y, si en última instancia alguien lo llegara a hacer, lo tendríamos por cierto o lo consideraríamos un disparate? Heidegger lo que pretende es dirigirse ahí donde sí es posible tener un acceso directo al fenómeno: partiendo del ser cada vez yo mismo en el modo de la cotidianidad mediana, arrastrado por esa “promedianidad” y huyendo de mí y olvidándome de mí mismo, para luego desarrollar con mayor agudeza el ser quien soy cada vez yo mismo propio¹¹⁷.

¹¹⁶Ibíd.

¹¹⁷ Cf. Ibíd., §9, 69.

Independientemente de las formas culturales que matizan en este planeta nuestras diversas “cotidianidades” o mundos de circunspección o entorno, es pertinente mencionar que, sin importar que hablemos diversas lenguas, tengamos diferentes hábitos y costumbres, con estructuras morales y religiosos, muy diversas entre sí, hay notas etnológicas de carácter universal que coinciden en cualquier Dasein con cualquier rutina o trajín de vida. Este supuesto es el que permite a Heidegger acuñar el término formal de “cotidianidad media” o “promedianidad”.

Efectivamente, si volvemos la mirada al centro de nuestra situación cotidiana, nos encontraremos con un factum positivo: En el transcurrir de la propia experiencia vital nos encontramos siempre con un “comienzo”, el nacimiento. Nuestra existencia surge como un algo de lo que no podemos nosotros mismos dar cuenta. Aunque forcemos nuestra memoria al primer momento de existencia, nos tropezamos con la obscuridad de nuestro origen. De nuestro origen, puede haber fotos, videos y sin embargo, no hay recuerdos claros o recuerdo alguno que podamos evocar; ciertamente, el nacimiento constituye la génesis de nuestra estructura de ser-arrojados-al-mundo a existir proyectados a nuestras posibilidades. El acontecimiento primero de nuestro ser es algo que debemos confiar al relato de quienes ejercieron influencia sobre nosotros de viva voz o a través de recursos electrónicos y electromecánicos.

En la cotidianidad de nuestra existencia, se nos presentan posibilidades contantemente, de las cuales muchas de ellas no llegamos a empuñar; en tal sentido, ontológicamente no es relevante si fue o no nuestra voluntad el haberlas dejado pasar, o si pudimos efectivamente empuñarlas. Nuestra existencia ha estado siempre ya transida por la exigencia de decidir entre unas u otras posibilidades y el dejar de ser siendo en unas posibilidades y dejando de ser en muchas otras.

No habríamos podido tomar ventaja de todas las posibilidades ofrecidas o procuradas, aun cuando nos lo hubiésemos propuesto. Es decir, que morimos para una diversidad de posibilidades de ser, porque sencillamente no pudimos concretar esas posibilidades, ellas han dejado de ser, y con ese --no ser--, nosotros también morimos, morimos de cierto modo, mientras ciertas posibilidades quedan mostrencas. En tal sentido, morimos cotidianamente en todo lo que no podemos asumir. Es decir, fácticamente nos constituimos a nosotros mismos en la negación de todo lo que no pudimos ser.

Facticidad, existencialidad y caída son conceptos fundamentales en el desarrollo de la analítica del Dasein. Ellos se revelan como la estructura del cuidado. Heidegger sostiene que el ser humano "nunca es más de lo que fácticamente es, porque a su facticidad le pertenece esencialmente el poder-ser. Pero el Dasein en cuanto posibilidad tampoco es menos, es decir, lo que él en su poder-ser todavía no es, lo es existencialmente."¹¹⁸. Con ese ser fáctico, Heidegger se refiere a que el Dasein es siempre como y 'lo que' ya ha sido. No, obstante, arrojado constantemente a su existencialidad, al anticiparse a sus posibilidades.

Peculiarmente, es la muerte, como posibilidad de la absoluta imposibilidad, la que permite que cualquier posibilidad emerja como tal, es decir, que comparezca en tanto que posibilidad. Sin embargo, en el modo impropio del Dasein, solemos entender la muerte más como acontecimiento que como posibilidad de nuestra existencia, como ese acontecimiento que en algún momento habrá de ocurrir pero que "¡por ahora todavía no!".

¿Es mi muerte no acontecida "todavía" un fenómeno propiamente tal, un dato susceptible de análisis fenomenológico?

¹¹⁸Ibid. p., § 31, 169.

Heidegger afirma que “la posibilidad entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein.”¹¹⁹ En el poder-ser que es el Dasein, se aclara el sentido de la posibilidad como carácter existencial del Dasein, aspecto este que tendrá su debido desarrollo más adelante.

Heidegger nos advierte de interpretar el fenómeno de la muerte como un mero dato de experiencia. Debido a que, no se trata de elaborar un cálculo de probabilidades que intente determinar el cómo y el cuándo de un acontecimiento, como si este fuera extraño a la existencia misma. Mientras que la muerte, según Heidegger, es un fenómeno incrustado en la existencia, inmanente a ella. Somos seres referidos a la muerte. A diferencia de los demás seres vivos, somos quienes podemos morir. Esta afirmación la anunciamos, por razón de que nuestra existencia actual se está construyendo a partir de este principio de indeterminación de la efectividad de la realización de nuestras posibilidades, que nos permiten proyectarnos existencialmente a cada momento al futuro. En este sentido, nuestra muerte también es una posibilidad que se nos presenta constantemente mientras existimos, y determina nuestro modo de ser, por tratarse de la posibilidad más extrema.

En la segunda sección de *Ser y tiempo*, específicamente entre los párrafos 45 y 64, Heidegger tematiza abundantemente el fenómeno de la muerte. Según Heidegger, sólo a través de la profundización en el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) podemos alcanzar una interpretación existencial-existencial verdaderamente originaria del Dasein. Heidegger confirma en *Ser y tiempo* que el ser-para-la-muerte nos constituye en nuestro ser, y si queremos aclarar nuestras suposiciones científicas debemos, previamente, hacer un esfuerzo por explicitar la

¹¹⁹Ibid. p. 167.

comprensión ontológica que en ellas subyace, p.e. no dar simplemente por supuesta, la pregunta que interroga por el ser del hombre, como lo hace p.e. la antropología.

Heidegger considera que *Ser y tiempo* no debe ser un habitáculo en que debamos permanecer, sino más bien un punto de partida para emprender un camino de pensamiento que nos permitiera retomar la pregunta que interroga por el ser, así como estructuras fundamentales del ser del hombre, quien se plantea tal pregunta. El pensador en toda su investigación se orientó fundamentalmente por la motivación de encontrar y asegurar un acceso metodológico que le permitiera responder a la "Pregunta por el sentido del Ser" de tal modo la analítica del Dasein (o análisis ontológico del ser del Dasein) está al servicio de esa pregunta.

Bdigital.ula.ve

La tesis fundamental de Heidegger atisba en cuanto al sentido de ser: 1. "Que aquello desde dónde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el *tiempo*. El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo"¹²⁰. 2. "deberá mostrarse (...), que y como la *problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*"¹²¹. Que el Dasein es temporeidad, esto significa en el fondo, que el existente humano sólo es tal porque existiendo se anticipa a sus posibilidades, y en tal determinación, se topa como posibilidad extrema el que puede morir; esto porque el Dasein se desarrolla en la finitud del tiempo, en tanto se despliega constantemente siendo un ser-para-la-muerte. Esta condición nos urge al arraigar nuestra mismidad al ser. Sea cual sea nuestra condición de vida y las proyecciones que le demos, siempre aspiramos que nuestra

¹²⁰Cf. *Ser y tiempo*, § 5, p. 41.

¹²¹Ibíd. 42.

existencia posea una continuidad lo más perenne posible, ¡cada ser humano se considera a sí mismo siempre joven para morir!

Nos desenvolvemos ingenuamente como persuadidos a creer que siempre tendremos tiempo para la realización de cada vez más posibilidades. En tal sentido, el porvenir es fundamental para la existencia del Dasein, que se encuentra en una constante anticipación¹²², si no nos "proyectáramos", siendo en el futuro, no habría para nosotros presente, pues el tiempo de nuestra existencia se abre en una triple temporización de la unidad de los éxtasis, futuro-pasado-presente. Es el ahora extático de nuestro ahora. Sin embargo, según Heidegger, tergiversamos, comprendemos mal, el carácter eminentemente temporal, pretendiendo expulsar la temporeidad a las afueras de nuestra existencia, comprendiéndola como "secuencia-de-ahoras sin comienzo ni fin"¹²³. Cuando en realidad, según Heidegger resulta ser al contrario:

"Éste es el tiempo originario que se identificará, más adelante, con la existencia: [...] a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos éxtasis de la temporeidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los éxtasis."¹²⁴

¹²²Cf. *Ibíd.*, § 65, p. 346 "(...) El futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia (...) La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que por ser venideramente sida, ella despierta el presente. El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro".

¹²³*Ibíd.* p. 346.

¹²⁴Cf. *Ibíd.*

En *Ser y tiempo* tratar de hablar de “eternidad” es intentar concebir algo así como un contra sentido. Por esto mismo, la pretensión del alcance de un concepto de eternidad es ajena a la ontología fundamental de Heidegger que comprende al Dasein como ser-en-el-mundo; sin embargo en la tradición metafísica. p.e. Kant en la búsqueda de la comprensión del ser del hombre, se ha preguntado, ¿qué me es permitido esperar? refiriéndose al deseo humano de inmortalidad y esperanza de vida eterna presente en cada creencia dada en un contexto cultural. Mientras que con Heidegger, el presente eterno no es algo de lo que podamos disponer y el “saberse mortal” es un fenómeno determinante para todo ser humano, porque la muerte se reconoce, ya previamente, como un componente del ser del hombre, en tanto, él es un ser-para-la-muerte. Es interesante ver como esta idea estaba ya en el pensamiento desde el germen del filosofar, especialmente en relación a Anaximandro y Heráclito, de la cual podríamos expresar que: lo que sabemos del ser es que va a dejar de ser.

Bdigital.ula.ve

Lo que queda indeterminado en las distintas concepciones acerca de la muerte, no es la muerte misma en tanto acontecimiento límite de la existencia humana, sino su sentido existencial en tanto, posibilidad.

En toda auto-comprensión humana subyace un saber indeterminado del propio fin, solo que en Heidegger, “El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que existe de un modo finito”¹²⁵. A este excepcional saber, de no poder ser siempre, o de no tener certeza absoluta de la propia mortalidad, lo ha denominado la hermenéutica filosófica *experiencia de la finitud*. A juicio de Gadamer – inspirado en la analítica del Dasein- la experiencia de finitud es lo humano por excelencia, ¿cómo sabemos de nuestra finitud?

¹²⁵Ibíd. p. 347.

Cotidianamente, sabemos de ella con prescindencia de toda mediación racional. Todo comprender nuestras posibilidades de ser se fundan, aunque sea inefablemente, en la comprensión de la propia finitud¹²⁶.

En la ontología fundamental, Heidegger afirma - en el contexto de la pretensión de la disolución de la distinción entre sujeto y objeto - que antes que todo hecho, acto, gesto, percepción, juicio, etc., antes del despliegue de todo actuar, "está" el Ser, "hay" lo que hace ser. El Ser es el presupuesto de todo decir algo. El Ser es lo que hace aparecer lo ente, es lo previo, lo fundante.

La muerte se nos presenta como el existencial a partir del cual se ilumina o funda quien "soy". En el ser-para-la-muerte hallamos nuestro fundamento constituyente, en tanto, hace posible que cada uno de nosotros se reconozca a sí mismo como un ser meramente posible, cuya posibilidad más propia y cierta es la muerte. Tal acceso efectivamente proviene de la cotidianidad, en un pensar que se sustenta en los casos de muerte de otros Dasein. Comúnmente tenemos la noción de que la certeza de la propia "mortalidad" es una cuestión que aprendemos teniendo conocimiento de que los demás también mueren, ergo, tenemos la presunción fáctica de que nosotros también moriremos, por supuesto que, Heidegger rebate --en el § 49, de *Ser y tiempo*, llamado "*Delimitación del análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno*"—en contra de esta tesis empírica, del dominio de la promedianidad.

¹²⁶Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999. Pensador que a propósito de lo expresado supra dice: "Y a la inversa, Heidegger descubre en la crítica kantiana a la metafísica "dogmática" la idea de una metafísica de la finitud en la que debe convalidarse su proyecto ontológico" p. 336.

Tal como sabemos anímicamente que alguien está alegre, molesto o emocionado, aunque se quede en silencio absoluto, la muerte tiene el poder de hacerse patente en nosotros a través de nuestra disposición afectiva. Sí, somos mortales, somos los que podemos morir. Y lo sabemos, no con certeza racional, sino por una condición afectiva que resuelve nuestro ser en el apremio, en el aburrimiento, en lo inhóspito, en el desarraigo, que hace patentarse en nosotros el sentimiento fundamental e inmanente de la angustia, el cual permite la apertura de nuestro ser para nosotros mismos como entes que tenemos como ser-en-el-mundo, al cuidado como unidad del todo estructural, que comprende –existencialidad- (futuro), facticidad (pasado) y caída (presente)¹²⁷.

Nuestra existencia se despliega, como cuidado, siendo arrojados hacia un estar-en-el-mundo desde el nacimiento –haciéndonos cargo– en cada caso ya de nuestra propia mismidad, teniendo que ser y proyectarnos hacia nuestras posibilidades –siendo la más extrema de éstas la muerte-- lo cual implica que, “el cuidado es estar-referido-a-nuestra-propia muerte”¹²⁸, anticipándonos a nuestro propio ser y abiertos a nosotros mismos. Mientras estamos-referidos-a-la-muerte, se corrobora la verdad de nuestra existencia. En tal sentido, este ser relativamente a nuestro fin (fin, en tanto existir de un modo finito) nos constituye de un modo fundamental.

Por toda la complejidad encerrada en nuestra existencia finita, cobra pleno sentido el intento de Heidegger en *Ser y tiempo* de realizar una --Analítica del Dasein--, que no deje de lado su cotidianidad, como paso fundante de lo que más adelante será, la propiedad e integridad o unidad del Dasein. Heidegger quiere describir lo que el hombre está constantemente siendo en su día a día. Quiere mostrarlo fenomenológicamente, en su actuar inmediato siendo esto logrado en

¹²⁷M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Capítulo Sexto de la Primera Sección.

¹²⁸Ibid., § 65, 346.

la primera sección de *Ser y tiempo*. Mientras que la segunda sección, es el lugar en el cual Heidegger muestra la existencia, haciendo posible ver el hilo conductor que la entrecruza, y nos la muestra en su posible propiedad e integridad.

Heidegger nos da a entender que el todo del ente temático del Dasein, se nos revela en la anticipación de la muerte como una posibilidad exclusivamente "nuestra", propia de cada quien singularizado. La muerte es la que puede mostrar en definitiva la integridad de la existencia y su propiedad. La anticipación de la muerte nos suprime del mundo e impide que nos interpretemos como mero estar-ahí o presencia, pero eso no impide que no podamos reinsertarnos en él con una cabal apropiación de nuestra mismidad y de aquello que nos circunda en cada situación.

Bdigital.ula.ve

En consecuencia, las posibilidades de ser aparecen en tanto tales, como posibilidades, sólo desde la anticipación de la posibilidad de la muerte. En ella nuestra esencia –el existir-- se hace libre para decidir el ser lo que somos y hacer lo que hacemos, desde el proyectarnos hacia nuestras posibilidades, en el porvenir hasta el *factum* del actuar modificando las circunstancias del mundo circundante. En un caso hipotético, en la eternidad no tendríamos que preocuparnos por el futuro ni hacer "rendir" el tiempo. En una existencia mortal, todo es anticipación, proyecto, necesidad, anhelo, generalmente lo que nos proponemos como posible es realizable en el mejor de los casos, pero al mismo tiempo transitorio, porque siempre estamos en las orillas de la posibilidad del no ser más Dasein, pero además dejamos de ser cada vez que empuñamos determinadas posibilidades y dejamos pasar otras.

Del siguiente modo, Heidegger expone la posibilidad de liberar al Dasein para su muerte.

“El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estado de perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable (la muerte). El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema la (posibilidad) de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada”¹²⁹.

En consecuencia la muerte propiamente asumida brindará la posibilidad de asumir la libertad para ser quien propiamente somos. El problema está en el reto del rescate de lo que somos. Somos en referencia constante a la muerte, de la cual en la cotidianidad apenas estamos empíricamente ciertos por la muerte de otros; esto debido a que, por nuestro modo de existencia impropia determinada por su ocupado y solícito estar-en-el-mundo, rechazamos su veracidad.

12.- JUSTIFICACIÓN DEL CONCEPTO FUNDAMENTAL DEL DASEIN COMO: SER-PARA-LA-MUERTE

Situémonos en el contexto empleado por Heidegger para introducir el análisis del ser-para-la-muerte en *Ser y tiempo*, y como para ello hay dos instancias en la obra, en la Primera Sección se fundan las bases de la analítica existencial y en la Segunda Sección, el pensador se propone sentar las bases de la posible propiedad e integridad o

¹²⁹M. Heidegger, “Ser y tiempo”, § 53, p.283.

unidad del Dasein, para lo cual el resuelto precursar (o anticiparse a...) la muerte tendrá toda la pertinencia.

Heidegger concibe la existencia como algo que es decidido tan sólo y en cada caso por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos (modo de existencia propio), sea dejándola perderse (modo de existencia impropio). Esto significa que la existencia, si bien es algo que no alcanza a ser determinado con la idea tradicional de esencia (*essentia*), sin embargo, nos es esencial. Esto debido a que la existencia se descubre fenomenológicamente como el modo de ser el Dasein.

Para Heidegger, la existencia es un encontrarnos siempre ya siendo, encargándonos de nosotros mismos teniendo que ser, estando arrojados al mundo a unas circunstancias y posibilidades concretas. Consecuencialmente, decir que sólo el Dasein existe en sentido estricto, significa afirmar que mientras los demás entes son, sólo el Dasein "sabe existencialmente" de su propio ser, por lo que puede preguntar por el sentido de éste, y por el sentido del Ser en general. Heidegger también indica que al existente humano, le va su ser. Y en este "írle su ser" -que no necesariamente es reconocido expresamente por él, tiene el Dasein que responsabilizarse por él, haciéndose cargo de sí, por ello Heidegger tematizará en el Capítulo Sexto, Primera Sección de *Ser y tiempo*, "*El Cuidado como ser del Dasein*".

Al respecto Heidegger dice: "En el ser de este ente [el Dasein] se las ha éste mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente."¹³⁰

¹³⁰Ibíd. p. 67.

Así la existencia es el modo de ser del Dasein y este modo de ser tiene un sentido. Un sentido extático que Heidegger denomina “cuidado” (traducción del idioma alemán: *Sorge*). El cuidado es una estructura existencial –no un fenómeno existencial del ocuparse o preocuparse por determinadas circunstancias y tareas, p.e. La solicitud– se refiere a la unidad irreductible de los tres momentos constituyentes de la existencia, en los que se dejan ver los tres éxtasis de la temporeidad del Dasein, futuro-pasado-presente inmanente a la existencia misma, a saber: la existencialidad (que significa: anticiparse a sí, futuro), la facticidad (que significa: el estar-ya-en-el-mundo, pasado) y la caída (que significa: el ser cabe, presente).

Nuestra existencia consiste en un estar fuera de sí (ex-sistencia), un éxtasis en el que se articulan simultáneamente un previo estar arrojados en el ser [ratificado por todo aquello que hemos vivido, aprovechado, desperdiciado, realizado, aprendido, disfrutado, sufrido, logrado, frustrado, errado, etc.], con un adelantarnos a futuras posibilidades [Lo cual implica tener existencialmente patencia de esas posibilidades, sin que se hayan hecho *reales*, en cuanto efectivamente cumplidas en el futuro], mientras nos encontramos ya en un trato actual con el mundo.

Esta estructura unitaria y extática de la existencia del Dasein es expresada formalmente por Heidegger, como *cuidado*, bajo la siguiente definición:

“La unidad de los momentos constitutivos del cuidado, existencialidad, facticidad y condición de caído, hizo posible la primera delimitación ontológica de la totalidad del todo estructural que es el Dasein. La estructura del cuidado fue reducida a la siguiente fórmula existencial: anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(un

mundo)-en medio de- (los entes que comparecen dentro del mundo)."¹³¹

Esta unidad de sentido da contenido a la significación del término cuidado, que se emplea en un modo puramente ontológico-existencial, no obstante, "ni el Dasein en su totalidad ni en su *modo propio* de poder ser habrían sido tematizados"¹³².

Como atisbábamos previamente, el anticiparse-a-sí nos expresa la existencialidad, que se refiere a ese movimiento que lleva al existente, Dasein, constantemente a precursar sus posibilidades de ser, cualesquiera sean "pero este anticiparse, caracterizado como un resto pendiente, se reveló luego a la consideración existencial genuina como un estar vuelto hacia el fin, un modo de ser que todo Dasein, en el fondo de su ser, tiene".¹³³

Sólo en el mantener la constante anticipación de morir nuestra propia muerte, la existencia se abre propiamente a partir de la proyección de su posibilidad de no-ser-más. Asimismo, en el estar-ya-en-el-mundo, se expresa la facticidad, el "Ahí" (Da) del Dasein, en la que el Dasein se ve desde su condición de arrojado en un respecto fáctico ya dado, ser para tener que morir.

Por último, con la estructura del ser-cabe, e.d. la caída, que consiste en estar en-medio-de-los-entes; Heidegger se refiere al estar inmerso regularmente en la actualidad de nuestras ocupaciones. La caída se refiere a todo aquello que me ocupa en el circunmundo donde me encuentro arrojado, junto a los otros Dasein con los que me

¹³¹Ibíd., § 64, p. 335.

¹³²Ibíd.

¹³³Ibíd.

encuentro y rodeado de las cosas que se caracterizan por su estar-ahí o su utilidad.

En definitiva, como hemos dicho la unidad del todo estructural del Dasein, que constituye el cuidado, se compone de: la existencialidad que se refiere al futuro, a la facticidad al pasado, y a la "caída", el existencial "estar-caído" cuyo movimiento es el ser-cabe, se refiere al presente estar en medio de los entes, habiéndonos con ellos en la ocupación (respecto al trato con las cosas) y la solicitud (respecto al trato con las personas), que son los modos de relación que establecemos con los entes que no somos nosotros mismos, tanto los que no son como nosotros, como los que son como nosotros.

Bdigital.ula.ve

C. LA FINITUD EN KANT EN RELACIÓN CON HEIDEGGER

Kant en la introducción a su *Curso de Lógica*, dónde desarrolla el concepto de filosofía en general, dice:

“El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer?, 3) ¿Qué me es permitido esperar? y 4) ¿Qué es el hombre?”¹³⁴

Con las tres preguntas iniciales, Kant se refiere a los intereses del hombre de la modernidad y podríamos decir, también de la contemporaneidad. No obstante, Kant lo hace en el contexto de la fundamentación de la metafísica, no comprendiendo al hombre como ser natural (*res natura*) sino como “ciudadano del mundo” –hombre de ciudad-.

Para Kant las tres primeras preguntas están al servicio de la cuarta, expresando el verdadero resultado de la fundamentación de la metafísica (*metaphysica generalis*), no obstante, a través de lo que él acusa con el nombre de “antropología filosófica”.

De tal manera que tal disciplina no es para nada inocente sino que:

¹³⁴Heidegger, Martin, “*Kant y el problema de la metafísica*”, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 p.173. En esta obra Heidegger hace una investigación cuyo propósito es interpretar la *Crítica de la razón pura* como una fundación de la metafísica y, aclara que la edición de Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek, 1926) confronta de manera ejemplar la primera edición (A) con la segunda (B) y, expresa. “Citamos A y B simultáneamente”. Para la edición española se ha usado la traducción de Manuel García Morente, Madrid, 1828.

“Designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente (...) Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.”¹³⁵

A lo cual Heidegger agrega una reflexión genial, digna de recordar y que a pesar de haber sido publicada en el año 1929, conserva toda su fuerza y vigor, en nuestra época:

“En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es.”¹³⁶

Todo esto lo está afirmando Heidegger, sin que se tuviese a mano para la época: telefonía móvil, internet, televisión satelital, entre otras TIC (tecnologías de información y comunicación). En todo caso el aspecto tecnológico en el ser del hombre no es lo determinante para la fundamentación de la metafísica. Por ello Heidegger expresa que: “la idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa”.¹³⁷

¹³⁵Ibíd., § 32, p. 175.

¹³⁶Ibíd., § 33, p. 177.

¹³⁷Ibíd., § 33, p. 181.

Kant con las mencionadas cuatro preguntas delimita la finitud del hombre a través de la finitud en general. Así las cosas, en cuanto, a la pregunta, ¿qué es lo que puedo saber?, quien se la formula, enuncia con ello una finitud, ahí está implicado un límite en cuanto a aquello que el hombre puede comprender. Y lo que esta pregunta toca al hombre en su interés más íntimo hace patente una finitud en lo más profundo de su esencia, e.d. que el Dasein tiene posibilidades limitadas y, por ende, así como está constituido por un poder-ser correlativamente se encuentra en un no-poder. “Este no-poder no es un defecto sino la ausencia de todo defecto y de toda “negación”¹³⁸.

En cuanto, a la pregunta, ¿qué debo hacer?, quien se formula esta pregunta se halla frente a una intersección, decidir un “sí” o un “no”, respecto a cada situación que se le plantea, rodeada de sus circunstancias.

“Un ser que se interesa a fondo por un deber se sabe en un no-haber-cumplido-todavía y de tal manera que le parece problemático lo que debe hacer. Este todavía-no de una realización aún indeterminada da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es fundamentalmente finito.”¹³⁹

Es decir, que mientras el Dasein exista habrá algo por ser o hacer que todavía no es o ha hecho, pero también existirá para él el reto de saber si la decisión que está tomando en cada caso es la que se compadece con su integridad y propiedad o no.

Finalmente, en cuanto, a la pregunta, ¿qué me es permitido esperar? Permitir es potestativo y por ende supone la existencia de una

¹³⁸Ibíd.

¹³⁹Ibíd.

entidad que es competente para otorgar o no algo a quien pregunta. En tal sentido, “esperar ya revela una privación, y si esta privación surge del interés más íntimo de la razón humana, esta se reconoce como esencialmente finita”¹⁴⁰.

Además, respecto a la muerte, en la espera suceden dos cosas, de un lado, según el Dasein del caso, ésta supone tener la actitud consciente de su inminente llegada --el aguardar resueltamente que se cumpla esa inminencia sobresaliente--, y del otro, como hace el común de las gentes, disimular y desfigurar ese rasgo de nuestra existencia que es la muerte, engañándonos en cuanto a que este es un evento que nos ocurrirá, porque a los demás les ocurre, pero que, ¡por los momentos nos encontramos a salvo!

En el caso bajo estudio, la muerte es un fenómeno que consciente o inconscientemente esperamos, desde que tenemos noción de su ser, y precisamente la existencia se da mientras nosotros somos en la espera de lo que nos es permitido esperar, un ser-para-la-muerte, una vez, fácticamente, la muerte ocurre, se acaba la espera esperanzada o desesperanzada en cuanto a aquello que pueda, de conformidad con las diversas creencias y culturas, ser esperado, merecido o no. Por supuesto, debemos decir, Heidegger no desarrolla lo que pueda ocurrir con el Dasein, en tanto, mismidad o yoeidad luego de la muerte sino --*inter vivos*--, esta materia no la considera ontología fundamental, sino objeto temático p.e. de la teología, religión y etnología, entre otras ontologías regionales.

Heidegger al respecto de estas tres preguntas va a expresar, en su comprensión de Kant:

¹⁴⁰ *Ibíd.*, § 33, p. 181.

“...la pregunta acerca de la finitud en el hombre no es una investigación arbitraria de propiedades humanas. Por el contrario, surge de la tarea de la fundamentación de la metafísica. Esta tarea la exige como pregunta fundamental. En consecuencia la problemática fundamental de la metafísica debe contener una advertencia acerca de la dirección en la que la pregunta acerca de la finitud del hombre se debe mantener”¹⁴¹.

Esta interpretación de Heidegger está coherentemente enfocada a lo que es clave en sus investigaciones, a saber, la fundamentación de la metafísica general, es por ello que indica:

“La repetición del problema de la fundamentación de la *metaphysica generalis* no equivale a reiterar la pregunta: “¿qué es el ente como tal?” La repetición tiene que desarrollar como problema esta pregunta que llamamos, brevemente, la pregunta por el ser. Este desarrollo debe demostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre, y las investigaciones ya señaladas, tiene que ver necesariamente con la solución de la pregunta por el ser. Hablando de un modo categórico: hay que sacar a la luz la conexión entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre”¹⁴².

La respuesta del mismo Heidegger al cuestionamiento por la conexión esencial entre el ser como tal y la finitud en el hombre, es que ni siquiera tenemos que hacer este cuestionamiento por la relación del ser con la finitud, puesto que:

¹⁴¹Ibíd., § 34, p. 186.

¹⁴²Ibíd., § 34, p. 185.

“La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal sólo es posible sobre la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente.”¹⁴³

Es decir la existencia del hombre como fundamento patente de su finitud. A mayor abundamiento, en la tercera pregunta de Kant, ¿qué me es permitido esperar? nos remite inmediatamente a la pregunta ¿alguien me permite que tenga esperanza en el esperar, que haya continuidad de nuestra existencia, luego de la muerte? Esta interpretación, dependiendo de lo afirmativo o negativo de su respuesta, por un lado, comprende la muerte como tránsito a una circunstancia ontológica trascendente, fundamentada en una creencia teológica, y por el otro, la muerte –como ser del no ser más Dasein– como absoluta cesación de ser de nuestro ser. Sin embargo de esta comprensión huimos y la esquivamos ocultándola con la aparente pretensión de evitar debilitamientos emocionales en nuestro ser. En tal sentido por esquivada que sea esta postura, al menos ésta, demuestra que hemos desvelado y comprendemos el significado de la muerte en cierta medida, e.d. en tanto, fin del estar en el mundo, que nos genera tanta sensación de lo escabroso y da lugar a que se haga patente la angustia, como estado de ánimo fundamental que originariamente está sigilosamente en nuestro ser. A pesar de que la angustia es el fondo y fundamento de los demás estados de ánimo y -no sólo aquellos lúgubres y molestos--, con lo cuales hacemos conexión íntima en nuestra circunmundaneidad.

Así las cosas, a la luz de esta comprensión, en nuestro cotidiano comportamiento habríamos asumido un compromiso, con ese aspecto tan fundamental de nuestra existencia que nos habría conducido de un

¹⁴³Ibid., § 35, p. 190.

modo diferente en el trato y consideración con nosotros mismos, con los demás y en general respecto a las posibilidades que tenemos en frente.

Para Heidegger el Dasein busca de manera implícita o explícitamente, responder a la pregunta por la muerte, -necesita tener una noción de ésta que lo calme- este fenómeno cobra un interés ineludible, aunque sólo sea para intentar engañarnos, en cuanto a que la muerte es algo que nos ocurrirá "¡pero por los momento todavía no!", así es que, por ahora "¡nos encontramos a salvo!"; postura ésta que desde luego le quita significatividad al fenómeno que, mejor comprendido, podríamos emplear en nuestro modo existensivo cotidiano para desenvolvemos más acorde con nuestra mismidad propia.

En este orden de ideas, Heidegger también, señala que no sólo ya siempre hemos tomado partido por esta u otra comprensión de nuestra propia muerte, sino que dicha interpretación determinará ineludiblemente el modo de nuestra existencia, así como consecuentemente ésta funda las bases de la comprensión de quiénes somos ciertamente nosotros mismos, de modo de ejercer en la cotidianidad ese saber que nos hace ser leales con nosotros mismos, inclusive cuando entramos en trato con los demás Dasein.

Sabemos empírica y cotidianamente de la certeza de la muerte, ya que nos damos cuenta de la muerte de otros, cercanos o lejanos a nosotros, en las emociones, en el lugar y en el momento histórico. Los casos de muerte se convierten también en tema de conversación que desarrollamos con cualquier tipo de comentarios e insinuaciones -no sólo con la carencia de la seriedad que el fenómeno merece sino en ocasiones con mofa y banalización--; no obstante, referirnos a "nuestra" muerte en particular es diferente, en cuanto a que, no será un caso, para nosotros mismos del cual hagamos experiencia que nos sirva para

posibilidades venideras. Ya que al efectivamente morir, no tendremos un saber de tal fenómeno, que pudiéramos compartir, contrastar, describir, etc., por qué no seremos más existencia.

Para Heidegger a diferencia de la tradición metafísica que le precede, la muerte no es un *factum*, carecemos de la capacidad para establecer el sentido de la muerte desde una interpretación de ésta en tanto ente. Por el contrario, al ella ser fundamento de nuestra finitud, funda nuestras posibilidades en un sentido extremo de éstas. Desde la muerte se abre nuestra existencia en cuanto tal. La fenomenología de Heidegger como hermenéutica de la facticidad concuerda con la afirmación de que la existencia del Dasein está condicionada por la comprensión de su propia posibilidad de morir, del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*). Heidegger asegura que es posible descubrir una estructura ontológica subyacente a partir del sólo análisis hermenéutico-fenomenológico de la existencia cotidiana. Para Heidegger, la cotidianidad del Dasein es el punto de partida de cualquier interpretación a la que podemos acceder fenomenológicamente, para comprender el ser del ente, y es precisamente el *Dasein*, quien se pregunta sobre el sentido del ser.

Tal explicación indica que Heidegger en *Ser y tiempo* presta cuidado al aclarar que el análisis de la existencia no se transforme en una construcción teórica elaborada sin arraigo en un fundamento. De tal manera que, sólo nosotros somos el punto de partida admitido por Heidegger para su analítica existencial:

“El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que éste ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su cotidianidad media. En esta cotidianidad no deberán sacarse a luz estructuras

cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser. Es, pues, con referencia a la constitución fundamental de la cotidianidad del Dasein como se pondrá de relieve, en una etapa preparatoria, el ser de este ente.”¹⁴⁴

En efecto, respecto al método hermenéutico fenomenológico, Heidegger expresa:

“Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología.* El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello que se muestra en el ser del ente (...) “Detrás” de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados. Encubrimiento es el contra-concepto de “fenómeno”.”¹⁴⁵

Como hemos indicado previamente mientras nosotros nos abrimos al ente, éste se abre para nosotros, el fenómeno, no descubre su sentido sin un esfuerzo intencionado de develamiento, debemos sacarlo de su obscuridad, mediante una interpretación. Debido a esta oscuridad de nuestro ser, Heidegger agrega, más adelante lo siguiente:

“De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto

¹⁴⁴Ser y tiempo, § 5, p. 40 y 41.

¹⁴⁵Ibíd., § 7, p. 58.

método es el de la *interpretación* [Auslegung]. El logos de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *hermeneúein*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser, que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación".¹⁴⁶

Si nos trasladamos ahora al último párrafo de *Ser y tiempo*, veremos que Heidegger expresa que: "la filosofía es una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual como analítica de la *existencia*, ha fijado el hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto dónde éste surge y en el que, a su vez, *repercute*".¹⁴⁷

Lo cual aclara que, fenomenología y hermenéutica se integran indisolublemente (distanciándose de la filosofía existencial) teniendo como presupuesto, el integrar ambas perspectivas metodológicas en la analítica del Dasein -en la existencia humana misma-, pues nuestro ser aún conserva un carácter misterioso para nosotros mismos. Por lo que, en definitiva, el proyecto de la interpretación ontológica formulado en *Ser y tiempo*, consiste en cierta medida en: desocultar o develar hermenéuticamente lo que subyace velado tras nuestras interpretaciones y prácticas cotidianas influenciadas por la promedianidad.

Es por ello que Heidegger expresa:

¹⁴⁶Ibíd. p. 60.

¹⁴⁷Cf. *Ser y tiempo*, § 83, p. 449.

“El modo de ser del Dasein exige, pues, que una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de la mostración fenoménica, conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él. De ahí que el análisis existencial tenga en todo momento el carácter de algo que violenta las pretensiones o falta de pretensiones y la aquietada “evidencia” de la interpretación cotidiana.”¹⁴⁸

Resultando esto así, lo prioritario en nuestro tema de la muerte, no es resolver el problema de la coexistencia de tantas interpretaciones del sentido de la muerte, sino asegurar un punto de partida fenomenológico tal que permita constatar que efectivamente todo ser humano ya está siempre instalado comprensivamente en esta posibilidad que le es esencial, un peculiar modo de ser que hace posible que sea lo que efectivamente es, un “ser-para-la-muerte”.

Esta comprensión ontológica no siempre es desarrollada explícitamente. Es por ello que, con Heidegger, podemos decir que nuestro propio ser, que es ópticamente lo más cercano, es ontológicamente lo más lejano. La comprensión existencial es la que cada Dasein tiene de sí, mientras que la existencial revela estructuras de ser - entendidas siempre como posibilidades de ser - de todo Dasein. La comprensión existencial es la tarea que se propone *Ser y tiempo*: Explicitar las estructuras ontológicas (existenciales) del Dasein. Todo Dasein es ontológico en tanto se comprende ópticamente de acuerdo a un determinado modo existencial, mientras que la tarea de desplegar filosóficamente una ontología fundamental de las estructuras del ser del Dasein es más compleja.

¹⁴⁸Ibid., § 63, p. 330.

CAPITULO SEGUNDO

El significado Ontológico Fundamental de la Muerte: interpretado desde Heidegger en *Ser y tiempo* y su vínculo con la resolución precursora del Dasein.

Este capítulo, consiste en un desarrollo de la Segunda Sección de la obra *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger¹⁴⁹, teniendo como finalidad la comprensión óntico-ontológica de la muerte, a partir de los parágrafos 45 hasta el 62, culminando con el anticipar o precursar la muerte, que consiste en una aperturidad propia del Dasein¹⁵⁰ para lo finito, todo lo cual, en el marco del alcance de esta tesis, estará al servicio de la disposición afectiva necesaria para mantener la postura propia para el filosofar y evitar el desvío afectivo hacia la caída, como indica Heidegger que ocurrió con Kant, quien huyó en la fundamentación de la subjetividad en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, al restarle valor fundamental a la facultad de la imaginación.¹⁵¹

Para Heidegger, la Primera Sección de *Ser y tiempo*¹⁵², con su analítica existencial del Dasein, constituye un análisis preparatorio y provisional que ha ganado lo necesario, para desde esa Sección proyectarse a la Segunda, reconociendo que el Dasein hasta ese

¹⁴⁹Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.

¹⁵⁰Heidegger prefiere no hablar de "yo" ni de "sujeto" ni de "individuo", sino del ente que es un existente, del ente colocado fuera, en lo abierto, de un ser ontológico extático, y que llamamos ordinariamente, el hombre. Y nosotros al igual que Jorge Rivera el traductor de *Ser y tiempo*, decidimos no traducir para evitar confusión con los términos análogos existentes. Para Heidegger los caracteres fundamentales del Dasein son, el anticiparse a sí, en tanto, existencia determinada temporáneamente por el futuro, el estar ya en ..., en tanto facticidad determinada temporáneamente por el presente y, el estar cabe las cosas en el mundo, en tanto la caída determinada temporáneamente por el pasado.

¹⁵¹Martín Heidegger, *Kant y el problema de la Metafísica*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1973. Traducción de Gred Ibsher Roth.

¹⁵²*Ser y tiempo*, en tanto, obra que emprende un camino para el desarrollo de la pregunta que interroga por el Ser en cuanto tal.

momento, no había sido tematizado en su posible modo de la propiedad (*Eigentlichkeit*) e integridad¹⁵³.

Respecto a que el Dasein no ha sido tematizado en su integridad, recordemos que en la Primera Sección de *Ser y tiempo*, Heidegger abordó al Dasein desde “la cotidianidad que es el ser “entre” el nacimiento y la muerte”¹⁵⁴; no obstante, el Dasein no es tan sólo la mitad de su vida y menos aún sólo en su cotidianidad (*entre* nacimiento y muerte), sino que el Dasein es un existente anticipador de posibilidades, que se ha desplegado ya hasta la última de ellas, y que mientras exista no habrá dejado de asumir para sí la posibilidad de su propia muerte. Esta integridad del Dasein es entonces, un poder-ser abierto constantemente a sus posibilidades, diferente a la noción de totalidad de las cosas cuya esencia es la mera presencia, instaurada por la cotidianidad, que también comprende a las posibilidades como meras presencias así, como nos conduce a comprender al Dasein en su modalidad de ser impropio.¹⁵⁵

Las líneas del párrafo 45 de *Ser y tiempo*, son introductorias al tema de la muerte y se debe ser cauteloso, en cuanto al significado del fin, ya que éste, no es el simplemente aquel evento en el que el ser humano muere, ni el inicio es cuando nace, sino que nosotros somos nacidos¹⁵⁶ y, también ¡vamos a morir!, e.d. somos seres referidos a nuestra muerte.

¹⁵³Integridad, traducción de la palabra alemana *Ganzheit* y, que otros traductores refieren traducir como, Totalidad.

¹⁵⁴Ibíd. p. 253.

¹⁵⁵La existencia cotidiana es justamente el modo de ser, según el cual cada uno es todos los otros, uno de tantos. Es usual de la impropiedad que cualquier Dasein tenga la propiedad de representar a otro, siendo esa idea de conmutabilidad rasgo de la cotidianidad.

¹⁵⁶Por ejemplo, lo que se celebra al cumplir años, es precisamente el hecho de haber sido devenidos, generados, de haber llegado al mundo en algún momento y, en verdad, a partir de otros, unos padres, siendo una suerte de continuación de esa *physis* que fueron los padres.

No obstante, respecto a esta expresión común ¡vamos a morir! hay que poner atención en cuanto ésta constituye una interpretación cósmica del fenómeno de la muerte; a razón de que, la muerte como posibilidad ya está ahí, ya somos la posibilidad del morir, y es precisamente esa interpretación la que nos interesa asimilar y la que hace posible que efectivamente muramos¹⁵⁷.

Por ello Heidegger le presta menos importancia a la noción común de muerte, como hecho biológico, ya que ésta no representa el cumplimiento de la totalidad del Dasein; entenderla de tal manera, constituiría pensar al Dasein como una presencia que se cumpliría cuando a todos sus modos de ser viene a agregársele este último de - estar muerto-; sólo que al Dasein estar muerto, lejos de haber alcanzado la integridad ya no existirá más.

Bdigital.ula.ve

En cuanto a los dos extremos que aparecen en la conceptualización de la cotidianidad, e.d. un *entre* –nacimiento y muerte-, Heidegger sólo toma un extremo, a saber, la muerte, mientras que el nacimiento queda soslayado, porque el nacimiento es un haber venido al mundo, un haber comenzado la existencia y estos aspectos ya pertenecen a la estructura del estar-arrojados –*Geworfenheit*-; de tal manera que nosotros hemos sido arrojados a todo lo que hemos sido, particularmente a nuestro nacimiento. El estar arrojado se hace patente en la experiencia de la finitud y esa finitud tendrá que ver, en el decurso de nuestro análisis, con la resolución del Dasein que *alcanza su estabilidad* o constancia en el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), específicamente al Dasein precursar la muerte.

¹⁵⁷Cf. *Ser y tiempo*, § 45. Ahí Heidegger revive el nivel de interpretación cuya estructura se compone del haber previo (*vor-habe*), manera previa de ver (*vor-sich*) y, manera de entender previa (*vor-griff*), la cual concreción de esa estructura va variando a lo largo de la interpretación misma, llevando a Heidegger en la Segunda Sección de *Ser y tiempo* a realizar complementos que antes no los había tomado en cuenta, p.e. la integridad del Dasein y su propiedad; en vistas a esas omisiones, en esta Sección la *vor-habe* toma otro contenido, así como la *vor-griff* y la *vor-sich*, enriqueciendo de este modo la interpretación.

La resolución es un proyectarse callado, en ella se podrá oír (atender) la voz de la promedianidad (*Man*), pero no para sumársele a esta, sino para neutralizarla y, escuchar la voz propia de sí mismo que no dice nada (es silenciosa) pero le insinúa al Dasein, un poder ser propio¹⁵⁸. Lo cual implica un cerrarse, por un lado, y, un abrirse, por otro; tal como ocurre con la *physis*, que es un continuo sustraerse y abrirse; por cierto, que Heidegger también reconoce que el Dasein, es un ente natural y la *physis* tiene ese mismo carácter de apertura y cerrojo constante.

Haciendo alusión a las modalidades de existencia propia e impropia, la angustia referida en el § 40 de *Ser y tiempo*¹⁵⁹, en cuanto, modo eminente de la aperturidad del Dasein, todavía no es aquella de la propiedad, en ella no se ha puesto aún en juego la comprensión de sí-mismo, sino que el Dasein es llevado ante la propiedad e impropiidad, por medio de cierta crisis, p.e. una situación límite cercana a la muerte, que luego tendrá que ver con una serie de posturas asumidas por el Dasein en el mundo. Mientras que en la resolución, ocurre diferente, la angustia emerge por una acción del comprender dispuestamente templado.

Como aspecto previo, a la elaboración de la pregunta ontológica fundamental -la pregunta por el ser- debía ser interrogado, cómo la muerte pertenece al Dasein, pues es el ser-para-la-muerte, en tanto existencial (estructura del Dasein) tiene una conexión esencial con el Ser en cuanto tal¹⁶⁰. En tal sentido, Heidegger expresa, "En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser *impropio* del Dasein, y éste, en

¹⁵⁸Esta voz no dice nada concreto, en el sentido que es un llamado al poder ser sí-mismo propio en el mundo de modo silencioso.

¹⁵⁹Ibíd., § 40, p. 206.

¹⁶⁰En esta última frase se encuentra el énfasis de cómo la muerte pertenece al Dasein, que no se trata de un *vorhanden* o cosa meramente presente que, sin haberse cumplido, está en el futuro -por venir-, ya que la muerte tiene una conexión esencial constante con el Ser en cuanto tal.

tanto que *no entero*¹⁶¹. El Dasein cotidianamente en tanto no unitario o no integro, ignoraría la conexión esencial entre muerte y Dasein¹⁶². En tal sentido, el pensador refiere:

“Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la elaboración de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a la luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad*”.¹⁶³

El sacar a la luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad, daría la respuesta a la pregunta de cómo la muerte pertenece al Dasein, en tal sentido, el tema de la muerte está en la raíz del asunto de la propiedad e impropiiedad y de la integridad; por mor de que es el ser-para-la-muerte, el existencial donde se logra que el Dasein sea una integridad –que él esté dado como una totalidad-, apareciendo con ella toda la estructura de la temporalidad del Dasein: el adelantarse, el ir atrás y el presentarse; tres éxtasis, que se hacen patentes con el ser-para-la-muerte (Que constituye una muerte de momento en momento, en la cual el Dasein no se obstina con ninguna

¹⁶¹Ibíd., § 45, p. 253.

¹⁶²Martin Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, p. 12. El ser-ahí hallándose siempre entre el rasgo respectivo de lo peculiarmente suyo, sabe de su muerte, y esto incluso cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué significa eso de tener en cada caso la propia muerte? Consiste en que el ser-ahí se encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí, como vida humana, es primariamente ser posible, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido. (...) A este respecto, el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad en forma tal que ella sabe de la muerte; mayormente bajo la manera de un “ya lo sé, pero no pienso en ello”. La mayoría de las veces sé de la muerte en la forma de un saber que duda. Como interpretación del ser-ahí, el mencionado saber está en condiciones de encubrirse esta posibilidad de su ser. El ser-ahí tiene incluso la posibilidad de andar con evasivas ante su muerte.

¹⁶³M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 45, p. 253. Esta integridad a la cual se refiere Heidegger, se propone considerar al Dasein como un *integrum*, e.d. un poder-ser que de entre todas sus posibilidades se ha desplegado hasta la más extrema, asumiendo para sí la muerte.

de las situaciones ganadas fácticamente, sino que las deja ser, en un constante abandono de las mismas, de suerte que la finitud se conserve y no se pierda; en tal sentido, hay quienes podrían empeñarse y no darse cuenta, olvidando el fundamento de esa maravilla, que es precisamente la finitud que atraviesa toda nuestra existencia o más bien nuestra existencia como un todo).

En este sentido, resulta que la pregunta por la muerte, de antemano se mantiene al servicio de la pregunta ontológica fundamental, e.d. la muerte debe ser fundamental para la pregunta ontológica fundamental. La conexión entre ser y muerte, no llega a ser mencionada en primer lugar en el giro onto-histórico de Heidegger, sino que se mantiene ya en la elaboración ontológico-fundamental de la pregunta por el ser en cuanto tal, en la cual, ya se encuentra esa conexión entre ser y muerte en la obra, *Ser y tiempo*. Nos referimos en definitiva, a una múltiple conexión que se da entre: muerte y Dasein y, muerte y Ser en cuanto tal.

Así surge la tarea de poner al Dasein entero en el haber previo. Eso significa, primero desarrollar la pregunta por el poder-ser íntegro de este ente. Aquí llega a ser planteada la pregunta por la propiedad, sin embargo, después de que la pregunta por la integridad haya sido planteada, la conexión esencial entre propiedad e integridad, no debe ser puesta en cuestión, debido a que la propiedad llega a ser esencialmente determinada por la integridad, pero debemos preguntar, tanto, cuál conexión existe entre ambos y porqué existe esa conexión, como también, porqué el análisis de la integridad debe tener lugar antes que el análisis de la propiedad (Cabe destacar que la pregunta por la propiedad, ya constituye un salto en la tradición metafísica, porque se dirige al "quién" del Dasein, no al "lo que" o cosa pensante del sujeto Kantiano, *qua* cotidianidad, *qua* aquello que deviene entre nacimiento y muerte).

No tratándose la integridad del Dasein de una parcialidad que es su cotidianidad, entre nacimiento -que ya no es, porque es pasado- y muerte -que todavía no es tampoco-, debido a que el Dasein ya está echado en ambas direcciones, está ya en el nacimiento y la muerte, al mismo tiempo.

Continúa en pie, la pregunta por el ser integro, pregunta cómo el Dasein puede ser total y cómo habría que determinar ontológicamente, tal integridad. El Dasein no puede ser comprendido, en tanto, un ser total categorial o reificante que está ahí -presente y a la mano, -como una mera cosa- de la cual se extraen características, sino que el Dasein debe ser comprendido como ser total existencial. "En el Dasein, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente -que falta- que él puede ser y será".¹⁶⁴

Bdigital.ula.ve

En esta cita, no es mencionada la muerte como fin del Dasein, no obstante ella está implicada como tal, ya que la existencia y sus posibilidades quedan para el Dasein como un resto pendiente mientras "es", ya que el Dasein no va estar perennemente siendo como posibilidad, pues fácticamente muere y en tal ocasión la estructura del abierto inacabamiento del Dasein no será más (Dasein no será más existencia, ergo no será más Dasein). En tal sentido, la muerte misma es una posibilidad que fundamenta el carácter de posibilidad del Dasein, mientras que aquello que falta son las posibilidades de existencia, que en cada caso son aún empuñables por su ser-en-el-mundo.

"Pero a este "resto pendiente" pertenece el "fin" mismo"¹⁶⁵, el cual debe ser aún determinado en su carácter de ser. Analogías relativas a otras figuras concernientes al ser relativo al fin -muerte- o a la noción de inacabamiento, son desarrolladas por Heidegger para

¹⁶⁴Ibid., § 45, p. 254.

¹⁶⁵Ibid.

diferenciar este fenómeno del “resto siempre pendiente” del Dasein en el modo de no haber llegado aún al fin. Todo lo cual se hace, como veremos, debido a que a estos entes les subyace un sentido de ser categorial, y deben ser rechazados en el marco de una analítica del Dasein ontológico-fundamental, puesto que Dasein debe ser determinado existencialmente conforme a su fin.

En primer lugar, Heidegger habla del inacabamiento en razón de la imperfección de nuestro conocimiento. *P.e.*, de conformidad con nuestra percepción, nos podría parecer que la luna crece, cuando en realidad ese astro es un ser acabado y las variaciones que parecen ocurrir en él, se explican por las limitaciones de nuestra sensibilidad. Al contrario, el Dasein no está afectado de este tipo de inacabamiento que se refiere a los límites de nuestro conocimiento o facultad cognoscitiva¹⁶⁶.

Bdigital.ula.ve

En segundo lugar, se habla de inacabamiento cuando cierta unidad está compuesta de partes que aún no se encuentran juntas¹⁶⁷. *P.e.* el pago de una deuda, aquella vendría a ser completa cuando al resto de las cuotas pagadas se le viene a añadir la última que salda el monto adeudado. No obstante, a diferencia con el Dasein, su existencia no resulta de la acumulación de cosas preexistentes.

En tercer lugar, en el caso del ser vivo, *p.e.* el inacabamiento de la fruta verde que aún no ha alcanzado su madurez y que con ésta alcanza su integridad. A diferencia de la fruta, la muerte para el Dasein no es fenómeno de perfección sino de no ser más, además ésta le puede sobrevenir, tanto antes como después de haber alcanzado su “madurez”.

¹⁶⁶Cf. *Ibíd.*, § 46, p. 258.

¹⁶⁷Cf. *Ibíd.*, § 48, p. 263.

En cuarto y último lugar, Heidegger nos indica que el fin del Dasein no se da por cesación, noción ésta harto relevante debido a que se refiere a la comprensión cotidiana e impropia de la muerte. La muerte no se da por la ocurrencia de un suceso exterior que pone fin a nuestra existencia (eso sería simplemente causa forense de muerte, del hombre en tanto ser organismo biológico, *exitus*, pero no como Dasein óntico-ontológico), ella no es un límite perentorio impuesto desde fuera; la muerte, por el contrario, es un rasgo existencial intrínseco del hombre, así es que, como expresa el mismo Heidegger, ¡desde que un hombre vive ya es lo suficientemente viejo para morir!, somos seres referidos constantemente a nuestro fin. De tal manera, que la muerte lejos de ser concebida impropriamente como un evento, debe ser comprendida como incrustada en el poder-ser del Dasein y figurar preponderantemente entre las posibilidades que éste ya posee, “no como algo que aún no esté ahí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien una inminencia”¹⁶⁸. Una inminencia muy peculiar, porque remite al Dasein a sí mismo, a su poder ser más propio. Por ello, Heidegger refiriéndose a estos cuatro modos de terminar que hemos indicado, expresa:

“Mediante ninguno de estos modos del terminar se puede caracterizar adecuadamente la muerte como fin del Dasein. (...) en la muerte el Dasein no está consumado ni simplemente ha desaparecido, ni mucho menos ha llegado a estar concluido, tampoco es enteramente disponible como algo a la mano.- (...) Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya es constantemente su no todavía, así él es también siempre ya su fin”¹⁶⁹.

¹⁶⁸Ibíd., § 50, p. 270.

¹⁶⁹Ibíd., § 48, p. 266.

Heidegger luego va indicar que para delimitar la pertenencia de la definición de la integridad en el Dasein, deberá sacarse a la luz el ser-para-la-muerte, lo cual deberá dilucidarse mediante la muerte en tanto "fin".

"Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein"¹⁷⁰. Este fin es el fin del estar en el mundo, e.d. la muerte del Dasein y, en cuanto a la integridad en cada caso posible, ésta significa: 1) que debe ser apuntada a la respectiva pérdida de constancia del Dasein, que señala el ámbito del ser a la mano, y en el sentido que éste en dirección a la propiedad reconozca la muerte qua posibilidad antes que qua hecho; no obstante, la tendencia del Dasein es a rehusar el querer tener conciencia de ella como posibilidad propia, constante e ineluctable que le otorga al Dasein integridad. 2) La muerte concierne al Dasein; en cada caso, ella es irreductiblemente personal y revela nuestra posible imposibilidad de existir. 3) La manera en cada caso posible de cómo el Dasein existe en tanto integridad y cómo el Dasein se relaciona propia o impropriamente con su muerte.

Hasta ahora, hemos mostrado, fundamentalmente, consideraciones de la relación impropia del Dasein con la muerte, no tanto, la relación propia con la muerte; esta relación propia trata de asumir este fenómeno existencial, como mi posibilidad más propia, exclusiva y por tanto excluyente de los otros, la cual suprime las relaciones con todo otro Dasein, en tal sentido, la muerte singulariza al Dasein, ya que dicho de otro modo, "quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein"¹⁷¹. Esta singularización del Dasein en la comprensión propia de su muerte, no es un aislarse de los demás, sino

¹⁷⁰Ibíd., § 48, p. 263.

¹⁷¹Ibíd., § 50, p. 271.

un reconocer una determinación extrema de su constitución existencial que le va exclusivamente a cada Dasein individualmente.

El haber-llegado-a-fin del estar en el mundo en la muerte, es el ser relativo o de cara al fin del Dasein; y, por consiguiente, el estar-entero o ser íntegro de este ente, sólo podrá empero ser incorporado en forma fenoménicamente adecuada al examen del posible estar-entero, o ser relativo al fin del Dasein, cuando se haya logrado un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto existencial de la muerte¹⁷².

Es interesante observar el tránsito de la integridad a la propiedad del Dasein. Un tal concepto existencial de la muerte, el cual deba ser comprobado y ganado a partir de la existencia, estaría previamente exigido ante cualquier concepto categorial de la muerte (propuesto por la tradición metafísica que tiene una postura frente a la muerte asumiendo la huida; a partir de la cotidianidad, como evento que le acaece a otros, comprendiéndolo impropriamente, encubriéndolo, lo que produce una tranquilizarían que determina el modo de ser de la caída¹⁷³). "Si hablamos de un modo que sea conforme al Dasein, la muerte sólo es un existensivo (*sic.* Fenoménico, concreto) *ser relativo a la muerte (Ser del no-ser)*". Cualquier Dasein existe ya, previo a cualquier pregunta filosófica –por la totalidad- como ser relativo a la muerte. "*Sein zum*", ser referido a..., significa, estructura de relación, e.d. primeramente, la estructura más propia, perteneciente a la existencia. Ser-para-la-muerte es por esto, un estar compuesto existentivamente del Dasein o es el comportarse esencial respecto a la propia muerte.

¹⁷² Cf. Ibíd.

¹⁷³Caída, rasgo de la estructura del ser del Dasein, modalizado fundamentalmente por la impropiedad, que consiste en un modo de ser de cualquier manera, siendo como el pasajero que se monta dormido en el avión de la vida, emprende el viaje dormido y llega al destino de la muerte, sin haber despertado, por ello la resolución de la propiedad va a surgir en el Dasein como un rescate de lo accidental para ganarse a sí mismo y despertar de ese letargo.

Por ejemplo, una distinción del hombre frente al animal es el mantenerse del Dasein dentro de la muerte¹⁷⁴. El Dasein existe siempre de una manera o de otra, en tanto, relación vinculada a este incrustamiento. Por supuesto que, pre-filosóficamente, ya se comprende de algún modo y pertenece al Dasein esta inmanencia de la muerte. La estructura existencial del ser-para-la-muerte es así la estructura ontológico-existencial ganada de aquello que pre-conceptualmente ya es comprendido y se mantiene en la ejecución de la existencia¹⁷⁵. Así como el Dasein constantemente en la medida que él es, es ya su -aún no, así él es siempre ya su fin. Ser relativo al fin es ahora una constatación, desde el plano ontológico, al término de la manera como el Dasein se comporta relativo a su muerte.

¹⁷⁴La muerte está incrustada en el Dasein, la muerte está presente en el Da -la patencia del Ser-, de suerte que ella nos compete. Mientras que el animal no tiene una manera de comportarse respecto a su posibilidad de la muerte. Es importante en este particular preguntarnos por la distinción entre la muerte de cada quien y la Muerte. La muerte es algo que nos vincula a todos, la muerte también se puede pensar no sólo como aquella tuya o mía, sino como una condición de la patencia. Por ejemplo, trasladando la idea al ser, el ser no es ni tuyo ni mío, no obstante tenemos una existencia, porque hay un ser en general. El ser tiene que ver con la nada y, la nada tiene que ver con la muerte, la nada y la muerte son -lo mismo prácticamente-. Con la verdad ocurre lo mismo que con el ser, así como ellos no son patrimonio de nadie, también pudiéramos pensar que la muerte no es ni tuya ni mía.

¹⁷⁵Pre-filosóficamente pertenece al Dasein una comprensión de la muerte, la cual generalmente es desfigurante del fenómeno, p.e. con actitudes como: un aún no es mi turno, ahora no me corresponde, a mí no me toca por ahora; mientras que lo cierto es que ya está aconteciendo una conexión de cada quien con la muerte, al mismo tiempo que estamos decidiendo si estar de frente a ella o no, decidimos seguir -afectivamente-el significado de eso que se abre o no. Al seguirlo nuestra comprensión y la calidad de nuestro ser es otra, pudiendo traer como consecuencia una reconciliación de nosotros con ese aspecto de nuestra existencia, trayendo consigo una calma auténtica, profunda en la que *fig.* las aguas se han calmado y se está atento, sensible y perceptible a todo. Lo cual tiene que ver con la superación del miedo, en una temeridad responsable que nos remite a la voluntad -del querer tener conciencia-, un querer que no es una parcialidad del hombre, sino una voluntad que abarca la totalidad de nuestro ser, oímos con el corazón y nuestra mente, es una atención espontánea; no obstante, esta atención es una cosa delicada, que se puede arruinar en cualquier momento y hacer que esa patencia del ser que se había asomado, se vaya y nos ponga de nuevo en la caída, p.e. el ceder obstinadamente a la molestia y dificultad.

La muerte determina la existencia del Dasein, la muerte debe ser comprendida como la manera de ser que el Dasein asume tan pronto él existe al estar arrojado a la existencia que le pertenece, por tanto, el Dasein está arrojado al ser-para-el-fin, y asimismo está arrojado en el estar abierto para la comprensión de la posibilidad de su muerte¹⁷⁶. Los fenómenos del Dasein de las edades de la vida no se pueden determinar únicamente a partir de conceptos biológicos sino a partir de la existencia. En la ocupación con estos fenómenos, se presenta ya un determinado comportamiento en relación a la muerte, *Ser y tiempo* no es ninguna ontología completa del Dasein, sino que se limita a tematizar fenómenos que lo determinan, los cuales no se pueden soslayar en el camino hacia la elaboración de la pregunta fundamental que interroga por el sentido del Ser, (es decir que la ontología fundamental no es una antropología filosófica completa, no es una ontología completa del Dasein, pero sí trata aquellas estructuras del Dasein que son inaplazables, toda vez que son necesarias y constitutivas para el desarrollo de la pregunta fundamental por el sentido del ser).

Por eso no llega a ser tratado en *Ser y tiempo* el fenómeno de las edades de la vida, el análisis ontológico del ser relativo al fin, permanece de este lado, esto quiere decir, si la muerte llega a estar determinada como fin del Dasein, entonces con ello no se toma ninguna decisión óptica acerca de sí después de la muerte es posible algún otro modo ser. El análisis de la muerte queda de este lado (de la inmanencia sobresaliente de la muerte), ya que no es posible para la filosofía -que se comprende como finita- hablar sobre algo que se encuentra fuera de las fronteras trazadas por la muerte. Sobre lo que nosotros podemos hablar es acerca de la incrustación de la muerte en nuestra existencia, la cual incrustación determina la ejecución del

¹⁷⁶Si algo nos distingue de los demás seres vivos, es que éstos no tienen comprensión de la posibilidad de la muerte.

Dasein como existencia, en consecuencia como cuidado¹⁷⁷ de su ser-en-el-mundo¹⁷⁸.

1.- La estructura ontológico existencial de la muerte

Heidegger en el párrafo 50 de *Ser y tiempo*, muestra el bosquejo de la estructura ontológico existencial de la muerte, para delimitar frente a esta estructura de la muerte las determinaciones ontológico categoriales, (las cuales determinaciones otrora estuvieron orientadas a lo vivo, a lo meramente presente y a lo a la mano). El análisis ontológico existencial de la muerte abarca cinco determinaciones, de las cuales tres llegan a ser dilucidadas en este párrafo (§ 50) y dos, más allá, en el §52.¹⁷⁹

La muerte es una posibilidad de nuestro existir, tan determinante, que nosotros nos comportamos en nuestra existencia, de un modo o de otro, en relación con la comprensión que tengamos de ella. Es en este sentido que la muerte, como posibilidad de ser, no puede ser igualada con el fin de la vida (esto equivaldría pensar al Dasein como presencia, y a la muerte como un hecho que se agrega a otros y que "completa" la totalidad del Dasein¹⁸⁰, puesto que la muerte nos determina siempre

¹⁷⁷Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 41. Cuidado, estructura fundamental del Dasein, que implica el anticiparse a sí, estando ya en un mundo, cabe las cosas de ese mundo.

¹⁷⁸Importante en este desarrollo es la relación entre integridad y propiedad y, dentro de la integridad, el tema de la muerte así como el concepto de propiedad, siendo la muerte un puente entrambos. Recuérdese que la integridad del Dasein no es simplemente el entre nacimiento y muerte. La totalidad en cada caso posible alude a la idea de *vorhanden* o existencia, lo cual nos remite al comportarnos respecto a la muerte que puede ser propio o impropio.

¹⁷⁹Recordemos que hay algo muy importante que es el desvío del hombre de la muerte, que da una suerte de hilo conductor en lo existencial del fenómeno de la muerte, a partir del modo de ser impropio, que trae a colación ese fenómeno.

¹⁸⁰Fin de la vida entendido de modo fisiológico, al cesar los signos vitales, ¡cuando ya no respiramos!

ya en su ejecución (de nuestra vida). Por tanto, se trata de cómo nos comportamos respecto de la muerte, propia o impropriamente, e.d. desviándose de ella, dándole la espalda o existiendo referido de cara a la muerte, afrontándola en lo que ella es.

La muerte es una posibilidad de ser que el Dasein mismo en cada caso tiene que asumir. Con la anticipación de la muerte, el Dasein mismo, se mantiene en un poder ser más originario, lo que hace que él pueda acontecer para sí-mismo propio. Esta afirmación se fundamenta en tres aspectos: En primer lugar, el Dasein de cada caso es único en el ser de cada caso, no un ejemplar de un género. En segundo lugar, el Dasein es en cada caso ya arrojado al estar abierto, que es el ser más culpable que se fundamenta en el ser relativo a la muerte. Si Heidegger habla del “poder ser más propio” alude a que la muerte en tanto posibilidad más propia no frece la posibilidad de compartirla o conmutarla unos con otros, se da una irrepresentabilidad e intransferibilidad en cuanto a ella. En esta posibilidad al Dasein le va su ser en el mundo absolutamente, ya que la muerte imposibilita la posibilidad de todos nuestros comportamientos relativos al ente. Es decir, la muerte se mantiene incrustada como nadificación del Dasein, en tanto nadificación¹⁸¹ de la apertura. “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”¹⁸² ya que la estructura ontológica fundamental del Dasein, es en cuanto, ser-en-el-mundo.

¹⁸¹La *Nichtung* es una especie de sustracción, la apertura se sustrae. En el Dasein la luz está transida a lo largo y ancho, por una sustracción. De tal manera que esa *nadificación* está obrando siempre, y ella en si es un ocultamiento, no obstante, ella tiene la tendencia a ocultarse a sí misma, cuando eso ocurre, es cuando los seres humanos vivimos en la ceguera que se da en la cotidianidad impropia, ese *nadamiento* que se cierra a sí mismo; por el contrario, cuando esa *nadificación* se da positivamente es cuando se da en su pugna con la luz, es ver la luz sustrayéndose, lo cual enciende ese fenómeno que es ser y enciende al mismo tiempo todas las cosas que son y que están acogidas en el ser. No tratándose ya del Yo, de un Yo egocéntrico en su exacerbación, ya no somos un centro, sino que somos naturaleza, estamos allí como dijo Aristóteles, *qua* el alma que es en cierto modo todas las cosas, pero para esta experiencia hay que tener valor.

¹⁸²Ibid., § 50, p. 271.

2.- Determinaciones de la muerte

Son cinco las determinaciones de la muerte que expresa Heidegger en *Ser y tiempo*: la primera es la muerte como la posibilidad más propia;¹⁸³ el Dasein debe asumirla sólo ya que es irreductiblemente personal, ante ella se encuentra desarmado, impotente, ella es la posibilidad más personal ya que no es conmutable, nadie puede tomar nuestra propia muerte y librarnos de ella. La muerte constituye nuestra más extrema posibilidad, debido a que pone en juego, nuestro ser-en-el-mundo¹⁸⁴.

La segunda determinación ontológica de la muerte es la muerte como posibilidad irreferente¹⁸⁵o irrelacional. La muerte nos reduce a

¹⁸³Posibilidad más propia, significa que no podemos transferir esa posibilidad que nos concierne de manera personalísima a cada quien. El mismo Heidegger precisa esta determinación de la muerte como propia en su obra, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial trota, 1999, p. 12, de la siguiente manera: ¿No puede el ser-ahí de los otros sustituir al ser-ahí en sentido propio? La información sobre el ser-ahí de los otros, que estuvieron conmigo y que llegaron al fin, es una mala información. De pronto su ser-ahí ya no es. Su fin sería, en realidad, la nada. Por esto el ser-ahí de los otros es incapaz de sustituir al ser-ahí en sentido propio, si el respectivo ser de cada uno ha de retenerse como mío. Nunca tengo el ser-ahí del otro en la forma originaria, el único modo apropiado del tener del ser-ahí: yo nunca soy el otro. Cuanta menos prisa se tiene por escurrirse a hurtadillas de esta perplejidad, cuanto más se permanece en ella, tanto más claramente se pone de manifiesto que, en lo que prepara esta dificultad en el ser-ahí, él se muestra en su posibilidad extrema. El final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpa de repente una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad conocida de una manera u otra por el ser-ahí: la posibilidad más extrema de sí mismo, que él puede abrazar, apropiársela en su aproximarse. El ser-ahí tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo. Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez por una indeterminación absoluta. La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin.

¹⁸⁴ *Ibíd.* p. 270.

¹⁸⁵P.e. Cuando se construye una columna, esta tiene una conformidad con el sostenimiento del techo, entonces, ahí hay una referencia de esa posibilidad de ser inherente a la columna con el techo, cuya posibilidad de ser es cubrir de las inclemencias del tiempo; este ejemplo vale para las cosas; ahora por el lado del quehacer (*pratein*) humano, en una organización se tienen unas actividades que se

nuestro propio "sí-mismo", suprime las relaciones con los otros y con todas las otras posibilidades. El Nadeamiento en la manera del no-existir-más, en referencia a la aperturidad, pertenece en cuanto estado de ánimo fundamental –anonadamiento o angustia propia- a las cinco determinaciones de la muerte (la amenazante posibilidad de no-poder-existir-más). Siendo la muerte la radical imposibilidad de existir, la primera determinación deriva de la concernencia, la muerte es la *posibilidad más propia, e.d.* del pleno estar referido a su poder ser más propio¹⁸⁶. Es decir, que todas las posibilidades de ser del Dasein particular con otros, sus necesidades, sus posibilidades concretas, existentivas del ser-en-el-mundo quedan distanciadas, ya que la posibilidad más propia de la muerte sólo puede ser ejecutada por nosotros mismos, en nuestro ser-para-la-muerte. Esto no quiere decir, sin embargo, que el ser-con por momentos llega a ser interrumpido, sino en el ser propiamente (en el sentido del conducirse). El Dasein comprende su muerte propia en una manera que no puede ser sostenida por la posibilidad del ser-con. Así las cosas, en el ser propiamente en relación a la muerte, el Dasein alcanza a las posibilidades suyas propias del ser-con (no aquellas de la promedianidad).

Siendo así inminente la posibilidad de la muerte, son disueltas en el Dasein todas las referencias a otros Dasein¹⁸⁷: El ser-con en cuanto tal no está suspendido, pero el Dasein es re-lanzado hacia el ser más propio (que es la muerte), para alcanzar a partir de ahí las posibilidades de comportamiento propio del ser de unos con otros concreto.

conectan con otras, están referidas unas a otras. Estas son posibilidades del comportamiento humano, sin embargo, la posibilidad de la muerte es irreferente.

¹⁸⁶Si hay una referencia de la muerte es únicamente a sí misma, a su poder ser más propio, la muerte se trata de sí misma, es irreferente, no hay ninguna mediación posible que se interponga a la muerte. La muerte es sustracción, es inminente para nosotros a cada instante, entonces el Dasein está remitido a su poder ser más propio, todo nuestro ser esta remitido a la muerte.

¹⁸⁷Si uno está cercano a la posibilidad de la muerte, entonces uno está abierto a lo que es -a uno le va propiamente su estar-en-el-mundo- y sabe que es lo que tiene que hacer frente a los otros y en consecuencia esquivo el error.

La tercera determinación de la muerte es que la muerte es una posibilidad insuperable –irrebasable– quiere decir que la muerte es una posibilidad a la que no se le puede sobrepasar ni evitar, en tal sentido, mientras somos permanecemos ahí con ella, de tal modo, la conducta propia sería, ser como ella, corresponder a ella en su esencia; entonces nosotros tendríamos la posibilidad de morir a cada instante –que resulta ser un modo de conducirse que en términos cristianos (valga el símil) limpia el espíritu, como el perdón (cuya implicación es desistir) y, morir para lo viejo, para lo nocivo, para lo irrepetible (actitudes ancladas en un evento o cadena de eventos pretéritos que continúan su estela de proyección de obsesión, distracción y en ocasiones perjuicio a nuestro futuro)- Por ello es tan importante el silencio y la calma, que no es ausencia de sonido o acción concreta y, que nos permite abandonarnos constantemente a lo que ha sido, de modo de dejar en libertad la patencia del ser en cuanto al porvenir.

Si bien es cierto que esta posibilidad de mi muerte es la más propia y es al mismo tiempo la más extrema. En cada caso se dan también otras posibilidades de mi poder ser en el mundo que sí son rebasables, pero todas estas posibilidades llegan a ser rebasadas por mor de aquella posibilidad más extrema, la cual esta incrustada en el Dasein, que es la posibilidad absolutamente insuperable.

La muerte es la posibilidad de la imposibilidad absoluta del ser del Dasein, aquí llega a ser agudizada la determinación del no-poder-ser-más-Ahí, dicho de otro modo, y como hemos afirmado, de no poder ser-más-en-el-mundo. En todas las cinco determinaciones es comprendida la muerte, a partir del estar abierto existencial del ser-en- el-mundo, en tanto, posibilidad de la imposibilidad absoluta del ser del Dasein. Aquí no está comprendida la muerte como fin intratemporal, la muerte tiene que ver más bien directamente con el tiempo, no como intratemporalidad, sino en el sentido de la temporalidad extático-horizontal originaria del Dasein. La muerte es la posibilidad de la radical

imposibilidad de existir, mienta que al Dasein le va radicalmente su ser-en-el-mundo, e.d. que el Dasein existe en y a partir de sus posibilidades yectas (proyectadas), del estar abierto.

La luz de la aperturidad que es el "Da" del Da-sein, la verdad, está transida por la muerte; en el *lethe* (de la *a-letheia*) que ve Heidegger en *Ser y tiempo*, sólo desarrolla la desfiguración y la apariencia como lado opuesto a la verdad y no el ocultamiento.

La muerte no está incrustada desde afuera en el estar abierto, sino que pertenece a su esencia. La muerte está incrustada en el estar abierto, en tanto estar cerrado abismal, a partir del cual el Dasein está abierto (La muerte es el estar cerrado abismal del estar abierto). En tal sentido, la muerte pertenece al fundamento del Dasein (El fundamento del Dasein es el Da). La muerte entonces se mantiene incrustada en el Dasein como nadiamiento amenazante, siendo el Dasein un ser referido al fin.

A partir del título del § 52, "El cotidiano estar referido al fin y el concepto existencial plenario de la muerte", Heidegger muestra que busca conquistar las dos determinaciones restantes de la muerte a partir del ser cotidiano impropio relativo a la muerte, es decir, a partir de cómo se comporta el Dasein siempre ya relativo a la muerte. "La cotidianidad cadente (*sic.* De la caída) del Dasein conoce la certeza de la muerte y aun así esquiva el estar cierto"¹⁸⁸. La expresión de la impropiedad, "Uno sabe", mienta que uno comparte la conciencia del ser si mismo cadente con otros Dasein. La existencia cotidiana es una deformación y una huida ante la significación de la muerte, basada en la certeza de la muerte de los otros, que me hace pensar que yo también moriré, pero, ¡por el momento todavía no! Mientras que la

¹⁸⁸Ibíd., § 52, p. 277.

existencia propia será la comprensión que acepta la verdadera significación de la muerte (como posibilidad propia, irrespectiva, insuperable y cierta) y elude la visión cotidiana de la misma. “La cotidianidad cadente” está aquí introducida como cuarta determinación de la muerte. Se trata entonces de la certeza de la muerte, no aquí en el sentido de certeza apodíctica (certeza que tiene que ver con la necesidad, que trabaja con derivados y presupuestos necesarios), sino es una certeza que llega a ser ganada a partir de la manera existencial y existencial del Dasein diferente a la certeza cartesiana, del *certum*, que estoy cierto de mí mismo -de que no puedo dudar que pienso- certeza ésta derivada de la matemática y a su vez trasladada de la aritmética y geometría, llevada a la filosofía como modelo de verdad). En conexión con nuestra temática, el Dasein está seguro de la muerte comúnmente, aunque de tal manera que él se desvía con regularidad de esta certeza (la cual le corresponde al Dasein, existencial y existencialmente). La certeza no llega a ser propiamente acogida en la existencia, sino que por el contrario, existiendo llega a ser esquivada. Esta manera de comportamiento que esquiva, que huye, es una manera posible entre otras. “Pero este esquivamiento atestigua fenoménicamente desde aquello mismo que el esquiva¹⁸⁹”, lo cual sólo puede confirmar que en el esquivar está patente la muerte, “que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta”¹⁹⁰.

La quinta determinación existencial de la muerte – la muerte, en tanto cierta, es una posibilidad indeterminada. Esto se explica debido a que efectivamente por ser la muerte cierta, sobreviene el modo esquivo del ser cotidiano. Explicamos, se dice cotidianamente, ¡ciertamente la muerte vendrá, pero por el momento todavía no! Con este “pero...”, el uno deja en suspenso la certeza de la muerte (*sic*. El uno le niega la certeza a la muerte). “El “por el momento todavía no”, no es un mero decir negativo, sino una interpretación que él uno hace de sí mismo,

¹⁸⁹Ibid., § 53, p. 278.

¹⁹⁰Ibid.

con la que (*sic.* el uno) se remite a lo que sigue todavía siendo accesible para el Dasein y objeto de su ocupación.”¹⁹¹

La muerte es posible a cada instante. Este carácter llega a ser encubierto en la vida cotidiana por medio de la ocupación en los quehaceres apremiantes de la vida que nos distraen del “escabroso” pensamiento de la muerte. Expresiones como, ¡la muerte no se encuentra cerca!, anuncian la manera cotidiana de ejecución de la vida en su comportamiento en relación a la muerte, e.d. re-huyente.

En la no certeza del cuándo, está la indeterminabilidad de la muerte, (Ahora no, pero en el futuro, ¡ya veremos!) Por consiguiente, pertenece al concepto existencial de la muerte la indeterminabilidad del cuándo, en tanto, quinta determinación ontológica existencial de la muerte.

En definitiva, Heidegger define la muerte en los siguientes términos:

“El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar referido de éste hacia su fin.*”¹⁹²

En *Ser y tiempo*, Heidegger expresa: “El estar referido a *la posibilidad* en la forma del estar referido hacia la muerte debe comportarse respecto de ésta de un modo tal que ella se revele como

¹⁹¹ Ibíd.

¹⁹² Ibíd.

posibilidad en y para ese estar”¹⁹³. Lo anterior, en virtud de que el ser propio relativo a la muerte, le permite al Dasein darse cuenta cómo se incrusta en el “Da” la muerte en las cinco determinaciones previamente expuestas, sin desfiguración en el “Da”, de tal manera que la posibilidad de la imposibilidad absoluta se puede desvelar plenamente como posibilidad. Tal existir es un precursar a la posibilidad de ser de la muerte, un correr previo en la posibilidad de ser de la muerte. Precursar debe así ser comprendido como: ser propio relativo a la muerte. Es por ello que Heidegger enfatiza:

“En el adelantarse hacia la muerte indeterminadamente cierta, el Dasein se abre para una constante *amenaza* que surge desde su mismo “Ahí”. El estar vuelto hacia el fin tiene que mantenerse en esa amenaza”¹⁹⁴.

En el ser propio para la muerte, el Dasein se preserva abierto para una *amenaza*, sin embargo, él también se mantiene firme ante esta amenaza: cada vez, momento a momento (*Augenblick*).

La amenaza surge del “Ahí”, e.d. del estar abierto. En el “Da” se incrusta el estar cerrado abismal, curiosamente, en cuanto abismo del estar abierto mismo (El abismo pertenece al estar abierto mismo, ese abismo es la nada y, la nada es la muerte). En tal sentido, como modos de existencia, tenemos el ser impropio y disperso que cae tan profundo que se dispersa en lo que está más abajo, entre los entes, las personas, las rutinas y las visiones prefabricadas del mundo, el tráfago, este *bajo fondo* donde cae el Dasein en la caída es la cotidianidad. Con su máscara de roles, apreciable en el estar cerrado abismal se muestra el pensamiento del *Ereignis* (evento) como manera primaria del estar oculto (e.d. el ocultamiento originario). La amenaza, de la cual llega a

¹⁹³Ibid., § 53, p. 281.

¹⁹⁴Ibid. p. 285.

ser aquí relacionada, no concierne a un *animal racional* que sobrevive o sujeto, al modo cartesiano o kantiano, que separa las cosas que conoce, poniendo al mundo como algo exterior, de aquél que ejecuta el acto de conocer, sino al Dasein; tal amenaza cuya sanción es el morir y surge del estar abierto del Dasein, ella no lo toca desde fuera, sino que está incrustada en su existencia desde lo más profundo de su ser. El asumir esta tendencia verdadera vence al impulso absorto en el torbellino de lo impropio que se mueve por poderes *públicos* y *anónimos*. En tal sentido, Heidegger nos hace comprender que: "...la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad."¹⁹⁵

3.- El ser referido al fin como angustia

Heidegger pregunta ahora, "¿Cómo es existencialmente posible la auténtica (*sic.* Originaria) apertura de esta amenaza constante?", refiriéndose a la muerte ¹⁹⁶¿Cómo puede ella abrirse como amenaza de tal manera que la muerte llegue a ser comprendida como posibilidad irrebasable? Recordemos que teníamos cinco determinaciones de la muerte, la posibilidad más propia, irreferente, irrebasable (insuperable), cierta e indeterminada.

El ser existivo referido a la muerte no comprende a la muerte expresamente en las cinco determinaciones de la ontología existencial. -Es decir, un hombre de la calle cuyo oficio no es el pensamiento filosófico, no necesariamente comprende la muerte así de expresamente. El ser existivo no implica ya una comprensión

¹⁹⁵Ibíd., § 38, p. 201.

¹⁹⁶Ibíd., § 53, p. 285.

existencial, pero toda comprensión existencial tiene su base en la comprensión existencial. Esta ontología existencial es una interpretación de aquello, que en el ser existencial propio relativo a la muerte puede ser comprendida existencialmente por momentos. "Todo comprender está afectivamente dispuesto"¹⁹⁷, e.d. todo comprender se da co-originariamente en un temple de ánimo. "El temple afectivo pone al Dasein ante su condición de arrojado, es decir, ante el "factum-de-que-existe"¹⁹⁸ que está ahí. Nosotros estamos abiertos para nosotros mismos existiendo en esa apertura, que no solamente somos nosotros mismos. El temple de ánimo comprendido conforme al Dasein, abre al Dasein en el estar arrojado. Uno de los rasgos de la disposición afectiva es que abre al Dasein en la facticidad, en el estar arrojado¹⁹⁹. "Conforme a (Heidegger), el Dasein (en la vida fáctica) se inclina a apartarse *afectivamente* de un modo constante de sí. El Dasein es en el fondo de su ser *angustia*, de suerte que de lo que él se aparta en la caída es de la angustia misma. Gracias a la caída, el Dasein que cede a su tendencia, no asume, de un modo propio, la angustia que le es peculiar."²⁰⁰

Unos sentimientos abren al Dasein apartándolo del modo de la huida y otros lo abren positivamente haciéndole frente a la muerte. Al Dasein ser-para-la-muerte le pertenece una entonación distinguida por mantenerse siempre en alguna relación respecto a la muerte, a saber, el estar afinado, dotado de momentaneidad en su carácter de apertura más extremo. La angustia conectada con la muerte da lugar al carácter más extremo de ese estado de ánimo, ya que la angustia se da de distintos modos y no solamente con el ser-para-la-muerte; p.e. en el § 40 de *Ser y tiempo*, todavía no está presente algo así como el

¹⁹⁷Ibíd.

¹⁹⁸Ibíd.

¹⁹⁹Cf., Ibíd. § 40.

²⁰⁰A. Rodríguez, Artículo N° 7 "Acerca del papel de la entonación afectiva (*stimmung*) en la hermenéutica fundada por Heidegger". En la obra compilatoria, *Hermenéutica: interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Editorial Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida, 2010.

precursar la muerte; se habla de la angustia como una irrupción en la cual el hombre no es todavía ni propio ni impropio, aunque la tendencia a la propiedad esté allí insinuada, porque ésta está latente en el hombre; su naturaleza lo está inclinando hacia allí, hacia la propiedad, pero nosotros no seguimos siempre ese llamado y, en todo caso el estar inclinado no significa ser propio ya, pero el darse cuenta que estamos inclinados nos pone en condiciones de ejecutar el movimiento a la propiedad, se está, por decirlo de alguna manera, a un paso de ella. Heidegger dice que uno está a punto de ser propio, pero todavía no termina de dar el salto a la propiedad. La angustia, en *Qué es Metafísica* de M. Heidegger, es la manera de apertura nadeante (sustrayente, ocultante). No obstante, en ello no se agota la posibilidad de apertura de la angustia. Ella puede, mantener en pie la constante y absoluta amenaza para el Dasein. "...La disposición afectiva capaz de mantener la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia"²⁰¹. En el estar afinado de la angustia, "el Dasein se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia por el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad más extrema"²⁰².

En la angustia el mundo se muestra vacío de significación, pierde significatividad y ésta se modifica en pura mundaneidad; mientras que la mundaneidad viene siendo, remisiones de la estructura de ser de un ente a la estructura de ser de otro ente. Heidegger la llama "totalidad de remisiones", lo que se muestra ahí en la angustia sin significación, precisamente, ésta es la angustia desarrollada en el § 40 de *Ser y tiempo*; no obstante, en la angustia del Dasein resuelto la significatividad llega a ser reconquistada, aunque pasa por el tránsito del vacío en sus situaciones concretas, no obstante, ahora el Dasein sabe cómo habérselas. La angustia templea afectivamente al Dasein, de tal modo que ella abre para el Dasein la nada de la posible imposibilidad de su

²⁰¹Ibid., § 53, p. 285.

²⁰²Ibid.

existencia. El no de la imposibilidad de cualquier posibilidad, el sustraerse de la aperturidad llega a ser nombrado ahora como la nada nadeante. La nada, en otras palabras, es la muerte y la angustia es el ser-para-la-muerte. El "nadar" de la nada ahora en la significación del nadear del estar abierto en general. Onto-históricamente, luego de *Ser* y *tiempo* (luego del giro), habría que comprender la nada como la preponderancia (exageración) del renunciamiento puro.

Resumiendo, se puede decir, que el existir propio es ser propio relativo a la muerte. Existir propio es el proyectar resuelto (el cual es un proyectarse callado y dispuesto a la angustia, hacia el más propio ser culpable (culpable que significa: estar arrojado a la existencia y ser finito²⁰³).--Existir es comprender afectivamente dispuesto y proyectar es la forma de ejecución del comprender--. Este proyectar propio se puede ejecutar solamente en la relación con el adelantarse a la muerte como posibilidad que se inserta en el "Da" --el estar abierto-- de la imposibilidad. La muerte es de tal modo no sólo presuposición para cualquier posibilidad del Dasein, sino también para el estar abierto del ser en total.

La muerte está incrustada en el "Da", en la patencia, no hay apertura sin Dasein, pero el Dasein no produce la patencia, el ser; sino que posibilita lo abierto, deja ser lo que es, deja ser al ser, uno abre al ser de un modo o de otro. El ser no es una cosa, como un planeta o una isla, el ser no es así, simple y mera presencia, al ser lo estamos comprendiendo permanentemente, lo que ocurre es que lo comprendemos, pero no nos enteramos de él explícitamente, siendo que esa explicitud es lo decisivo. En tal sentido, pasamos de alguien que se está mostrando de algún modo (impropio) a alguien que se muestra ahora esplendorosamente (propiamente), y es ahí específicamente dónde se da la invención, la creatividad, el máximo ingenio. Esta acción

²⁰³Cf. *Ibíd.*, § 62, p. 324.

de cambio constituye algo violento, es como un robo, un asalto. Este acto, por supuesto, depende de una apertura peculiar del Dasein vinculada con su cualidad de comprensión, en este sentido, aquí nos encontramos lo que es la invención de artefactos, en la cual invención, el hombre dice, ¡Eureka, me di cuenta, lo encontré, lo logré, lo resolví, etc.! Momento en el cual se puso de relieve la estructura esencial de la cosa, sobre la base de la invención.

En tal sentido, según Heidegger, tal cosa que hubiera sido inventada por alguien, estaba antes ahí, pero al mismo tiempo no estaba, queriendo decir con esto que, la posibilidad estaba latente pero no estaba concretizada explícitamente, debido a que era su carácter de verdad lo que estaba soslayado y no terminaba de revelarse.

Bdigital.ula.ve

Sin perjuicio de lo anterior, más allá de la invención de artefactos, aquí de lo que se trata es de re-inventarnos a nosotros mismos, de producirnos, de des-cubrirnos en quien nosotros propiamente somos y eso implica un salto en el que nos atrevemos a presentir los fenómenos, ver más allá de la apariencia, las esencias de las cosas. Por lo antes dicho, es que Heidegger afirma que la filosofía debe tener una base existencial, en relación directa con los fenómenos, de modo que nuestro ser se posibilite para verlos abiertos.

El proyectarse resuelto en relación a la muerte muestra que la muerte propiamente es el estar abierto del estar-en-el-mundo, del ser en total. Muerte es por consiguiente: en primer lugar, concesión (permitir, consentir la apertura, dar lugar a la patencia) y, en segundo lugar, amenaza. Sólo el ente que está determinado en su ser mediante la muerte, está también determinado por un comprender del ser y de la verdad. El estar abierto así en el existir propio está posibilitado por medio de un comportarse sin desfiguración, sin ocultamiento relativo a la

muerte. “La singularidad de la muerte del hombre pertenece a la determinación más originaria del Dasein; a saber, llegar a ser acontecido por el ser mismo para fundar su verdad”²⁰⁴. El contenido de esta cita fue decisiva para el análisis ontológico que llega a preparar Heidegger en *Ser y tiempo*, expresando lo siguiente:

“Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” (*sic.* Se da) ser. Si el Dasein no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano no puede ser (*sic.* susceptible de...) ser descubierto ni quedar en el ocultamiento.”²⁰⁵

Lo que Heidegger exige con este análisis es una interpretación fundamental ontológica del ser del Dasein como elaboración de la pregunta fundamental ontológica. Tal singularización se refiere al extraer(abstraer) a través de la angustia al Dasein de su dispersión y dependencia del uno y regresarlo existencialmente sobre sí mismo propio, se trata de un volver a ser cada vez nuestro, sólo que esta vez no nos dejaremos ser por los otros, sino que esa mismidad será la más propia del Dasein singular. En tal sentido, es el adelantarse hasta la muerte, lo que logra la singularización del Dasein, para que éste pueda experimentar el ser-cada-vez-suyo y no desde los demás, sino esta vez, propio. En este aislamiento el Dasein está efectivamente abierto al mundo y a los demás como algo que acontece desde lo más íntimo y propio de sí mismo.

Es de hacer notar que Heidegger, todavía en la obra *Kant y el problema de la metafísica*, habla de metafísica del Dasein, es decir que

²⁰⁴Martín Heidegger, *Contribuciones a la Filosofía*, GA 65, p. 283.

²⁰⁵Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, § 43, p. 233.

él, para ese momento, trataba su ontología fundamental como metafísica. En tal obra se habla de la mala comprensión que hubo acerca del giro, en el sentido de que se comprendió, algo así como que allí estaba dado el Dasein y que la ontología fundamental tenía como objeto al Dasein en tanto un objeto de estudio, como lo puede ser el de la antropología; en otras palabras, que la metafísica tenía como objeto al Dasein. Este fue un mal entendido que hubo en la obra mencionada, donde muchos lectores comprendieron al Dasein como un objeto y a la metafísica como el medio para el tratamiento de ese objeto que era el Dasein.

El término alemán para referirse a la superación de la metafísica es, *Überwindung der metaphisik*, no obstante, Heidegger utiliza el término *Verwindung* (torsión), ya que como él explica, en realidad no se trata de una superación, sino de una *Verwindung*, palabra esta que denota una suerte de torsión –refiriéndose a la metafísica-. En su obra “*El Evento (Ereignis)*”²⁰⁶, Heidegger habla de una torsión de la metafísica que trata de un hacer girar al ser en el evento (*Ereignis*) (siendo pertinente aclarar en cuanto al giro (*Kehre*), que hay un giro que es el primario, en el que descansan todos los giros, siendo éste el que va desde *Ser y tiempo* a *El Evento*. A propósito de lo anterior, el Rechazo (*Zurückweisung*), tiene que ver con el esquivar algo, a saber, especulamos que Kant, embargado por esta disposición afectiva del miedo al no poder sostener la constancia en la angustia para el filosofar, esquiva un fundamento que él descubre, lo cual es la facultad de la imaginación, en tanto el fundamento más originario de la subjetividad y, no únicamente una determinación más, subordinada al entendimiento.

Heidegger, al contrario, se da cuenta de este miedo de Kant que lo lleva a la huida, señalando que lo cierto es que esa propensión del Dasein a esquivarse a sí mismo, tiene que ser neutralizada de alguna

²⁰⁶Cf. GA, n° 71 p. 141.

manera, no tanto para superar la metafísica, pero si para eludir al esquivamiento; de modo que nosotros nos apropiemos de ello para nuestro desarrollo, moviéndonos en el nivel del Dasein; lo cual implica un giro que tendrá que ver con el ser y el tiempo, así como, el tiempo y el ser; precisamente ahí hay una alternancia, un giro o movimiento oscilante que para Heidegger -llegar ahí- ya implica una torsión, lo cual significa, por un lado, que no nos esquivamos de ese fundamento (como en el caso de Kant, que, como anunciábamos, retrocedió específicamente en la Segunda Edición de la *Crítica de la Razón Pura* ante el fundamento que habría logrado con la facultad de la imaginación, en la Primera Edición), sino que nos dirigimos en esta otra dimensión, en el giro, y nos quedamos habitando en torno al Dasein.

Entonces, *Verwindung* ya no es superación de la metafísica y menos si ésta está entendida como abandono, sino que la metafísica es el punto de partida de *Ser y tiempo*; ya que los conceptos de trascendencia y horizonte, siguen siendo decisivamente empleados en esa obra; sin embargo, no es así en obras posteriores de Heidegger, porque en *Ser y tiempo* todavía no hay una *Verwindung* de la metafísica, sino que esta obra representa un honroso paso *más allá* de la metafísica, no obstante, sin salir de ella.

Cabe destacar que al esquema de lo trascendental debe añadirse el horizonte, ya que la trascendencia es un ir hacia algo y ese hacia algo es precisamente el horizonte; a saber, el mundo, Dasein, el ser-a-la-mano o útil (*Zuhandenheit*), los objetos meramente presentes (*Vorhandenheit*); siendo lo trascendental –o ser de las cosas-concebido en su verdad propia como temporeidad (*Zeitlichkeit*); entendiendo que en la temporeidad se encuentran los tres éxtasis (anticipar, haber sido y presentarse); refiriéndose al mismo tiempo al cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein²⁰⁷.

²⁰⁷Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, § 39, p. 203.

Gracias a ese préstamo que *Ser y tiempo* tiene de la metafísica; a saber la trascendencia, resultó la fatal entrega del paso a la metafísica; pareció como si todo fuese únicamente una variación de la fundamentación kantiana de la metafísica (Cf. Parte Cuarta de *Kant y el problema de la metafísica*, cuando se habla de “la metafísica del Dasein”, en cuyo giro está pensado que la metafísica misma es por el favor del Dasein y, no es éste el objeto de aquella); en realidad lo que hubo fue una, repetición, de la fundación kantiana, en tanto, su reapropiación desde la actualidad histórica y comprensiones de Heidegger para dar continuidad a aquella tarea que habría quedado inconclusa.

En el caso de Kant, la finitud está conectada principalmente por el conocimiento (p.e. en *La Crítica de la razón pura*), mientras que para Heidegger este fenómeno da pie para una metafísica que es ontología, para la cual el conocimiento es solamente un dominio, pero no es todo; en el § 13 de *Ser y tiempo*, el conocer aparece como uno de los modos distinguidos del estar-en-el-mundo (*In der welt sein*); lo cual, sin embargo, implica un modo deficiente de atender al mundo, porque se tiene que modificar la conducta práctica o la atención para descubrir al ser a la mano (*Zuhandenheit*), para que aparezca algo así como los entes meramente presentes (*Vorhandenheit*).

En síntesis la finitud para Kant, en última instancia, como habíamos mencionado, está vinculada, al conocimiento en tres preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar? Que se subsumen a una, ¿Qué es el hombre? No obstante, esta pregunta se circunscribe al campo cognitivo; ahora distinta es la pregunta, ¿Quién es el hombre? (*Wer ist der Mensch*) que se formula Heidegger. A propósito de este planteamiento, la pregunta por la esencia humana es más bien una pregunta por el quién, más que por el qué, aunque ésta última tenga una dosis de legitimidad dentro del comportamiento del hombre; p.e. muchos médicos ven en el hombre una cosa –organismo–,

un ente viviente meramente presente (*Vorhanden*). Mientras que en el caso de Heidegger la finitud no está vinculada primariamente al conocer sino al cuidado (*Sorge*), siendo éste, el velar o hacerse cargo del Ser y del ser del hombre; en otras palabras, el Dasein es el constante pastor del Ser –quien cuida por el Ser-, y entre ello cuida de su ser; en tal sentido, toda la estructura del cuidado tiene que ver con esto; a saber, con la anticipación de las posibilidades, en cuanto, poder ser del Dasein; retrocediendo a la facticidad y estando actualmente junto, cabe las cosas; toda esa estructura no es más que cuidado del Ser.

En el § 4 de *Ser y tiempo*, Heidegger dice: “De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*”²⁰⁸. De tal manera que la ontología fundamental funda todo quehacer científico, inclusive a la antropología filosófica, como ontología regional. Para Heidegger el Dasein, es un ente que se comprende esencialmente a partir de la verdad del Ser; en él, el “Da” es la patencia; entonces el Dasein es un ente que soporta esa patencia, que tiene que ver con el estar arrojado, el encontrarse y, además, comprender esa patencia al tiempo que ambas son articuladas en el habla. Entonces la ontología fundamental, efectivamente tiene que ver con la analítica de un ente, pero es un ente que se comprende a partir del ser –de la patencia-. De tal modo, que hablar del Dasein es hablar del Ser (Ser en general y ser del hombre).

En *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*, de M. Heidegger, se habla del ser del ente que no es el hombre y en conexión con el Dasein, quien es el descubridor de ese ser, pero también en *Ser y tiempo*, en un par de ocasiones, el pensador menciona que en ese “Da” está incluido tal ser, que allí dentro de lo que está patente, está patente el Ser en primer término; y, en tal sentido indica: “Las ontologías

²⁰⁸Ibid., § 4, p. 36.

cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del Dasein están, por ende, fundadas en la estructura del Dasein mismo, que lleva en sí la determinación pre-ontológica del ser"²⁰⁹.

La estructura del cuidado (*Sorge*), no es más que el modo como el hombre cuida del ser, vela por él, anticipándolo constantemente, al mismo tiempo que va hacia atrás y se presenta estando ahí cabe las cosas; así es que en el fondo al Dasein le compete esa dignidad, ese rango que es la comprensión de ser, en el cual él cuida del ser, de modo que podríamos preguntarnos: ¿Qué sería del Ser sin hombre? y ¿Qué sería del hombre sin el Ser? A tales cuestionamientos, Heidegger añadiría. El ser es su dignidad, su rango, su competencia más alta y propia del Dasein.

Como reflexión, dentro de la metafísica tradicional, ¿Qué se le opone al conocer?, -se le opone la acción, ya que vulgarmente el conocimiento se tiene por teoría y como contraposición de la praxis; pero hay que tener precaución, esto que es la conservación, el cuidado del ser, uno podría interpretarla en el lenguaje de la tradición como la acción más alta, de hecho que Aristóteles designa a la filosofía como *Pratein*, e.d. que la acción más alta es el filosofar, así como también, la forma de vida más plena²¹⁰.

Así las cosas, para Heidegger el ser del hombre no tiene su base en el conocimiento fundado en el entendimiento como en Kant, sino en la *praxis* conforme a la metafísica tradicional; sin embargo, en *Ser y tiempo*, Heidegger dice que la discusión no debe estar en entender, el conocimiento como teoría y la acción como práctica, ya que resulta que el *theorein* es la forma más alta de acción p.e. en Aristóteles. Se trata en el fondo de una acción, pero no de una acción que se opone,

²⁰⁹Ibíd.

²¹⁰Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, GA, Tomo 27.

como en el sencillo esquema antagónico de teoría y práctica, sino que es una acción a la cual le concierne la totalidad del Ser, p.e. El querer-tener-conciencia (*Gewissenhaben Wollen*), el *Sein zum tode* (El ser-para-la-muerte) y el *Vorlaufen* (Adelantarse, ir adelante) son acciones que involucran la totalidad del hombre, en el sentido que ahí está en juego todo el poder del hombre íntegro, en forma unitaria. Entonces, la *Sorge* (cuidado) es una *Handlung* (acción) que fundamenta el conocer y está más cercana de la acción que de la teoría.

Cabe destacar que en la idea del sujeto kantiano, hay una noción de constancia, esto es la substancia; en cuanto, algo que tiene una permanencia. Sí, grosso modo, en la metafísica tradicional, la permanencia se entiende a partir del estar-ahí, ser cosa, tampoco Kant está exento de esa interpretación –de los entes como cosa, del ser en general como cosa meramente presente (*Vorhandenheit*), que tiene que ver con realidad y posibilidad.

En tal sentido, Kant entiende el sujeto como cosa (pensante), a partir de la realidad y la posibilidad (Específicamente: cosa diferente al sujeto y opuesto a él para su conocimiento), mientras que en el caso de Heidegger, esa constancia del ser del hombre tiene su sustento en la muerte, en la aperturidad radicalizada en la muerte, por la anticipación del fin del *Dasein* en la resolución y el querer-tener-conciencia. Se trata en definitiva, de la resolución radicalizada constantemente en la muerte, que hace que haya una permanencia.

Es importante tener claro que, según Heidegger, en la finitud no está involucrada propiamente ya la muerte, sino que la muerte lo que constituye es una modalidad de esa apertura que conserva la finitud. Así, especulamos, el *Dasein* que experimente la finitud, experimentará un enorme gozo, ya que en esa postura se potencian los poderes y las posibilidades se aprecian con mayor precisión, al alcanzar la resolución

precursora: no obstante, esta postura es frágil y puede arruinarse p.e. en cuanto a que el Dasein del caso quiera ser reconocido y tener notoriedad públicamente, o caiga en la provocación de una discusión estéril y perniciosa. Estos ejemplos acaban con esta apertura anticipadora resuelta, por eso es tan importante la comprensión de morir; morir para esos anhelos como la fama o el reconocimiento público. Por ello es importante tener claro, que una cosa es la negación o no de la finitud misma y otra tiene que ver con la muerte que es una prolongación de ese no, y es una modalización de ella; cuando se muere a cada instante, cuando se abandona cada instante, sin obstinación, para conquistar la siguiente posibilidad, entonces la postura se conserva. Lo importante sería darle expresión a la existencia desde el ser sí mismo propio, lo cual amerita ser valiente y persistente en la ejecución de la resolución.

Bdigital.ula.ve

4.- Breves consideraciones, en cuanto, al misterio u ocultamiento originario al cual se refiere Heidegger en retrospectiva a *Ser y tiempo*.

El misterio u ocultamiento originario del cual habla Heidegger en obras posteriores a *Ser y tiempo*, está cercano a fenómenos como la nada y la muerte. En *Ser y tiempo* la *Lethe* (de: *a-Letheia*) refiere únicamente al fenómeno de la desfiguración, de la apariencia, pero no incluye el fenómeno del ocultamiento originario que está cercano a la nada y ésta con la muerte. Importante es ver como el fenómeno del ser-para-la-muerte (*Sein zum tode*) relacionado con el precursar resuelto (*Vorlaufen Entschlossenheit*) y el querer tener conciencia (*Gewisenhaben Wollen*), abren un fenómeno originario que es acuñado por Heidegger con el término de Dasein, el cual resulta ser una suerte de torsión de la metafísica, respecto de la noción de esencia del hombre. En particular en Kant, esa *Verwindung* (torsión) tiene que ver con llevar estos fenómenos que tienen una legitimidad dentro de una

determinada región a sus raíces más originarias, lo cual tiene que ver con la noción de esencia humana como Dasein, que se abre a esa comprensión del hombre con contundencia en la resolución precursora.

La obra, *Kant y el problema de la metafísica* de M. Heidegger, nos permite especular, cómo es que Heidegger contrasta esa noción de sujeto en Kant, que es dirigida a sus raíces, por medio del Dasein. Heidegger repetidas veces aclara, no debemos hablar de superación de la metafísica sino de torsión de la misma, en el sentido de que nosotros nunca podremos dejar de estar tentados por la metafísica, ya que ésta es algo que nunca se abandona, sino que está allí formando parte de ese campo que constituye la caída, e.d. la metafísica co-constituye el terreno de la caída del hombre en aspectos como la construcción del lenguaje, la lógica, la visión del mundo, entre otros.

Bdigital.ula.ve

Lo que se quiere decir, es que Heidegger no abandona la contribución de la tradición metafísica, simplemente despachándola como cosa inservible o incorrecta, sino que para él tiene legitimidad dentro de cierto dominio y límites, según la metafísica de cada caso, refiriéndonos tanto al filósofo como a su momento histórico.

Todo lo que está dado, está determinado por una negación y la negación mayor es la nada, que tiene una función en el estar dado de las cosas, lo cual se confronta en la obra, *¿Qué es metafísica?* de M. Heidegger. Con relación al positivismo, para esa corriente de pensamiento, lo que está dado es el *factum* que es corroborado por los sentidos y más nada; no obstante, Heidegger diría que en eso que está allí dado hay unas condiciones distintas, además de los rasgos ónticos; ya que las categorías que los hacen posibles dan lugar al movimiento hacia el plano ontológico puro. Además de esto, es en el plano ontológico que encontramos algo así como la nada. La nada pertenece al ser, cosa que Heidegger ya está pensando desde la

primera vía, en una suerte de sustracción que consiste en que el ser se da y, mientras más intensamente se da y más cercano al hombre es, se torna más lejano al mismo tiempo. Precisamente esa sustracción tiene que ver con el fenómeno de la muerte, en la medida en que nosotros morimos mientras existimos, en el sentido del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), entonces esa nada se enciende y con ello las cosas mismas se muestran de un modo más preciso y luminoso, todo lo cual tiene lugar, con la apertura distinguida del ser en el ser-para-la-muerte, en el precursar resueltamente la muerte.

Este éxtasis extremo que ejecuta el Dasein en ese modo distinguido de comportarse de la resolución precursora de la muerte que lo proyecta hacia un poder ser más propio²¹¹, deja ver notables diferencias con la relación sujeto-objeto de Kant que, según Heidegger puede ser reconducida a sus raíces, a dónde nace este vínculo sujeto-objeto, e.d. al desvío, al sentido, que el hombre en vez de trascender, huye de sí-mismo propio²¹², se abre impropriamente como sujeto y abre las cosas como objeto, con lo cual además, comienza la preeminencia del conocimiento en sentido estricto, como modo de comportamiento y, donde están asentadas las ciencias (Para Heidegger, un mal de nuestro tiempo está en el sumirnos en las ciencias y, en particular, en la novedad de la técnica olvidando el fundamento de aquéllas).

Cuando Heidegger habla de muerte, se refiere a un poder-ser del Dasein, a una posibilidad inminente que él tiene, mientras existe, directamente con su muerte; en tal sentido, la muerte está siempre ya ahí concerniéndole; en consecuencia, el comportamiento más propio del hombre respecto de la muerte, es precisamente aquel -no rehuyente-, el resuelto y precursor ser-para-la-muerte .

²¹¹Cf. § 64 de *Ser y tiempo*.

²¹²Ibid., § 52, p. 277 y 279. "La cotidianidad cadente del Dasein conoce la certeza de la muerte, y aun así esquiva el *estar* cierto. Pero este esquivamiento atestigua fenoménicamente, desde aquello mismo que él esquiva, que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta."

Ahora, es importante dilucidar la diferencia entre propio (*Eigensten*) y propiedad (*Eigentlichkeit*). La *Eigentlichkeit* se refiere a la propiedad e impropiiedad, esto es, el modo de ejecutar la existencia; lo cual se refiere, al cómo un Dasein particular se comporta: genuinamente e.d. leal a lo más originario de su ser o desleal a ello con una existencia de espaldas a su propia muerte-.

Mientras que *Eigensten* es lo suyo propio de cada quien, en cuanto a lo que ya cada Dasein es en su mismidad, sin necesidad que ese quien, ejerza por medio de su comportamiento, asuma, su ser-para-la-muerte, desde el modo de la propiedad o impropiiedad; e.d. para todo Dasein la muerte es lo más propio, sin embargo, siendo la muerte lo más propio, no obstante, de esa pertenencia, puede o no haber apropiación y es, precisamente, aquí donde aparecen con mayor contundencia los términos de la propiedad e impropiiedad (p.e. Todos los hombres somos enigmáticos en cuanto a quiénes somos y nuestra relación con la muerte; lo paradójico es que difícilmente nos damos cuenta de ello). La propiedad es entonces la modalidad en la cual nos apropiamos de aquello que ya nos es propio –la muerte-; la propiedad es un modo mediante el cual nosotros nos comportamos pertinentemente respecto de nuestras posibilidades de ser, que es apropiarnos de eso que ya somos.

Todos los comportamientos tienen una vertiente existencial, porque es el comportamiento de un ente, a saber, el Dasein, que se comporta respecto a posibilidades de ser, pero al mismo tiempo en este rasgo existivo se aprecia una estructura existencial. Hay ciertos comportamientos existivos que cumplen de manera más acabada las estructuras existenciales, v.g. la resolución precursora (*vorlaufenden Entschlossenheit*), con ese término hay un acuñamiento ontológico de un comportamiento que es existivo, es decir que, este comportamiento de precursar la muerte, concretamente tiene lugar como un actuar existivo. Por tal razón, el Dasein, constituido por esos

arrobamientos (éxtasis) y sin perjuicio de su corporeidad actuante, es como se ve cumplido, realizado íntegramente, en la resolución precursora. En definitiva, el asunto es que nosotros, en tanto Dasein, somos entes que comprendemos ser, es decir, somos entes que en nuestra naturaleza somos ontológicos. Hay que decir, p.e., que los positivistas, al contrario de lo postulado por Heidegger, proponen una teoría infiriendo que no hay más nada que el *factum*, eso que está allí – las cosas que afectan nuestros sentidos- y nada más.

Al hablar de posibilidades de ser, estamos refiriéndonos al poder ser que es el ser-para-la-muerte, que a su vez, es la posibilidad más propia –que pertenece al ser del hombre-. e.d. aquello más perteneciente y esencial para el Dasein es el ser-para-la-muerte. Unas posibilidades del Dasein en lugar de ser esenciales podrían ser accidentales, p.e., ser profesor, médico, artista son posibilidades de ser ónticas, pero que a su vez tienen su constitución ontológica; ahora bien, nosotros podríamos dejar de ser alguna de esas posibilidades pero por ello no vamos a dejar de ser Dasein, de existir, si hay algo que no podemos dejar de ser, mientras somos, es el ser-para-la-muerte, en tanto, posibilidad nuestra preeminente y sobresaliente.

En la propiedad e impropiidad tenemos modos de comportamiento de un ente en el nivel ontológico, son modos de conducirse óntico-ontológicamente del hombre; ya que efectivamente siempre se trata de un Dasein concreto, que debe tomar la decisión de librar toda esa neutralización del *Man* (del término alemán referido al modo interpretativo público) y darle la cara a la muerte. Entonces, la propiedad lo que caracteriza es el modo de comportarse el Dasein en su ser respecto de su ser. En definitiva, propiedad e impropiidad, son términos para designar ontológicamente el comportamiento del hombre respecto de su ser.

En *Ser y tiempo* están dadas ya las condiciones de posibilidad del Dasein, en cuanto ente que implica lo físico, lo natural, el cuerpo. Éstas son el modo en que nosotros nos comportamos respecto de nosotros mismos, a través de los existenciales; p.e. en el comprender, nosotros nos comprendemos a nosotros mismos; en el encontrarnos, nosotros nos encontramos a nosotros mismos, e.d. nos abrimos comprensora y afectivamente hacia quienes somos, lo cual hace que cada cual posea una peculiar existencia; al mismo tiempo que una interpretación propia de su existencia.

Finalmente, en cuanto a los términos *Eigenen* y *Eigentlichkeit*, mientras que, en el primero, hablamos de una pertenencia de la muerte como algo propio ineludiblemente de la manera más esencial (siendo esta la más esencial de todas las posibilidades, porque allí se ejecuta la forma más cabal y plena del hombre, en la cual su esencia se ve ahí realizada); en el otro, *Eigentlichkeit* nos referimos a las posibilidades de ser, que son posibilidades de conducirse del hombre, de su ser-para-la-muerte (*Sein zum tode*), no obstante, el ser-para-la-muerte es neutral, no es ni propio ni impropio, él en cuanto determinación existencial del Dasein –es-. Entonces, están la propiedad e impropiedad que se refieren al modo de apropiarse de eso propio que ya somos que es precisamente, el ser-para-la-muerte.

5.- Significado ontológico-existencial de la muerte

Para Heidegger el concepto plenario de la muerte es: "... la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y, como tal, indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en ese estar vuelto de éste hacia su fin.²¹³" En la segunda determinación de la

²¹³Ibíd., §52, p.278.

muerte de tal concepto, a saber, que ésta es una posibilidad irrespectiva, Heidegger quería referirse a los otros Dasein, por eso dice, "Sí (*sic.* Cuando)²¹⁴ el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio²¹⁵. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein²¹⁶". Por ejemplo, un respecto o una referencia es que un profesor particular enseñe a sus alumnos a programar un computador y consecuentemente, ellos aprendan a hacerlo; e.d. esa posibilidad del enseñar está referida sucesivamente a otros que están ahí para aprender.

Heidegger afirma que todas las referencias y respectos a otros Dasein quedan disueltos ante la posibilidad de la muerte, lo cual no quiere decir que el ser-con los otros desaparezca, sino que siempre estamos siendo unos con otros; no obstante, frente a esta posibilidad comprendemos que el ser-con se vacía de toda concreción y especificidad; es como si esas referencias se convirtieran en algo opaco y sin forma definida, sin rostro; manteniéndose, sin embargo, el ser-con los otros. Es precisamente desde allí, que el Dasein resuelto precursando la muerte puede darle vivacidad y originalidad a sus respectos y relaciones, al ser rescatado de sus posibilidades caídas y hacer brotar de nuevo posibilidades de comportamiento propio en ese concreto estar con los otros.

Es relevante, en tanto rasgo que confronta Heidegger con la metafísica, en la crítica a Platón, como hemos mencionado, que en el término *a-letheia* ha soslayado la consideración del *lethe* (ocultamiento), que tiene rango similar al desocultamiento que va por el lado de la apariencia (εἶδος); a su vez el ocultamiento tiene que ver con

²¹⁴El traductor E. Rivera escogió la palabra "Sí", no obstante, en esta ocasión es más literal y tiene mayor sentido la palabra "Cuando".

²¹⁵Ser más propio en conexión con la muerte.

²¹⁶Ibid. § 50, p. 271.

la nada, mientras que la metafísica se asienta en el εἶδος, Heidegger explica que hay un fenómeno que es la *a-letheia*, en la cual hay una pugna con el ocultamiento, que es fuente de la patencia. Y que ese ocultamiento además de velar la verdad se oculta a sí mismo, no se deja ver –se disimula- no dejando ver tampoco la patencia. La experiencia de la patencia pasa por ser una experiencia del *lethe*, que tiene esa tendencia tenaz a ocultarse.

La intención de Heidegger es que la metafísica que está asentada en el εἶδος, no sea descartada, sino que se le tome en cuenta en aquello que tiene de legitimidad, no obstante, no sobre la base del soslayamiento de un ocultamiento originario que tiene que ver con la nada.

Una de las pretensiones de esta investigación, es que a partir de la perspectiva de Heidegger, fundamentalmente desde *Ser y tiempo*, se logre caracterizar la subjetividad en Kant, lo cual estamos abordando por medio del fenómeno de la muerte, para ver la significación ontológica de ésta frente a la metafísica tradicional.

Es de hacer notar que Heidegger reconoce que con la metafísica siempre tenemos que contar con la exacerbación de los rasgos del hombre a través del aspecto (del εἶδος); no obstante, la metafísica es una caída que soslaya la fuente que tiene que ver con el *lethe*, ella se queda con una manifestación de la fuente, pero la fuente misma queda soslayada.

El giro en Heidegger, no tematizado en este trabajo, tiene que ver con la superación de la metafísica, no obstante, *Ser y tiempo* aún está enraizado en la metafísica, es todavía... ¡un tratado metafísico!

En el precursar resuelto (de la muerte) no podemos decir expresamente cuál sea esa relación que se va a establecer con los demás; no obstante, el Dasein resuelto siempre sabe qué hacer –se las sabe arreglar, se las ha en la situación y con los demás-. Entonces, el Dasein alcanza posibilidades concretas propias del comportamiento para ser con otros.

La tragedia humana, que vivimos todos, tiene que ver con la caída²¹⁷ y ésta se encuentra en relación con el miedo, siendo precisamente el miedo que es angustia caída. Esta última angustia caída, constituye una evasión de la angustia, es una modalización de la angustia, ya que generalmente no toleramos lo inhóspito, lo que nos es extraño y falta de familiaridad. Esa inhospitalidad es la certeza más grande del hombre, no obstante, produce inseguridad. Los hombres buscan confianza y seguridad a través de: ideas, instituciones, casas, autos, dinero; cosas estas -que estamos proyectando como entes meramente presentes o a la mano. Ahora bien entendemos que, Heidegger estaría de acuerdo al afirmar que: esa seguridad donde radica nuestro estado de bienestar (llámese felicidad, serenidad, etc.) está en la inseguridad que somos ya. Lo paradójico es que cuando asumimos esa inseguridad que somos ya, en la angustia, que nos remite a lo inhóspito de tener que dejar de ser en cualquier momento, es cuando podemos empezar a ser nosotros mismos propios. Temiendo es, precisamente, como nosotros podemos ser valientes, prudentes, como podemos rescatarnos del estado de interpretación pública, de la caída.

Es a partir del precursar resuelto de la muerte, como nosotros podemos vislumbrar posibilidades del ser en el mundo concretas de actuación y de relación con los otros y con las cosas. No obstante, con la modalidad ser-para-la-muerte, del Dasein precursor resuelto, es como

²¹⁷Cf. *Ibíd.*, § 38, p.198. Caída: movimiento que lleva al Dasein a absorberse en los entes del mundo y a interpretarse a sí mismo desde estos entes del mundo, es decir, a olvidar su ser más propio.

la verdad de la existencia se ilumina, es como si ahora estas relaciones con las cosas que están desgastadas vienen a tomar luz y los hombres son rescatados de su condición respectiva²¹⁸ y vueltos a dejar ahí; de suerte que ahora hay una visión renovada de las cosas; pero la luz misma ya no es la decisión ni la posibilidad misma de esa luz que pertenece al ser que está iluminando los entes, en esa conexión de ser y ente. Por el contrario, allí concretamente surgen las comprensiones y decisiones para el Dasein. Así, entonces, llega a ser evidente cuál es verdaderamente el ser de las cosas, p.e un planeta, una persona hermosa, una planta, etc. (En la resolución se encuentra la verdad más originaria).

Mientras que en la caída ocurre que incluso subrepticamente, hay algún elemento que no parte de nosotros, sino que lo trasladamos desde el entorno y lo incorporamos a nosotros mismos; se trata del estado interpretativo público, siendo éste, “el modo corriente como el Dasein se vive así mismo²¹⁹”, el cual nos dice: qué debemos hacer, cómo pensar, sentir, valorar, etc. De tal manera, que es (sólo) con la anticipación de mi muerte como el Dasein es íntegra y unitariamente remitido a su poder ser más propio; ella nos rescata, nos saca de la caída.

Ante la posibilidad de la muerte, hay una referencia a todo lo que hemos sido, el pasado queda disuelto y nosotros somos arrojados a lo esencial que hemos sido, partícipes del ser –ser–; por eso, Heidegger dice que la Historia no está atrás, sino adelante obrando sobre las posibilidades, pero lo que nos impulsa hacia las posibilidades es la esencia de lo que ha sido y, además esto lo hace, sobre la base de esa tensión entre pasado y futuro, de tal manera que el presente llega a estar dado de una manera muy viva.

²¹⁸Cf. *Ibíd.*, § 18, p. 110.

²¹⁹Cf. *Ibíd.*, § 5, p. 41.

6.- La muerte como posibilidad cierta y la resolución del Dasein

Para Heidegger la certeza filosófica está más allá de la certeza matemática; no obstante, él habla de una posibilidad cierta, refiriéndose a la muerte, como un saber de sí mismo, donde el Dasein está a la altura de esta posibilidad teniéndola plenamente presente; particularmente, en quien se decide por la modalidad de proyectarse dispuesto a la angustia en un querer tener conciencia, más allá de la habladoría, la ambigüedad y la avidez de novedades.

Es importante destacar que para Heidegger, originariamente, la naturaleza humana es la de ser culpable; en ello se fundamenta la condición del Dasein en cuanto ser finito y es, sobre la base de la finitud que se puede comprender eso de la deuda que la tradición ha entendido moralmente; lo que ha querido decir Heidegger al respecto, es que por el hecho de que somos finitos, hacemos una cosa y dejamos de hacer otra al mismo tiempo y, con base en eso, como se puede desarrollar algo así como una deuda moral con el otro, pero que, en definitiva, tenga que ver con la finitud humana.

En el § 62 de *Ser y tiempo*, el modo existencial propio del poder-estar entero del Dasein, en cuanto resolución precursora²²⁰, Heidegger lo expresa así: "Resuelto, el Dasein se hace cargo propiamente de su existencia, del hecho de que él es el fundamento negativo de su nihilidad". Esta nihilidad se refiere al triple no concerniente a la finitud humana y a la culpa originaria. El primero no tiene relación con la disposición afectiva, e.d. estamos en deuda porque no somos los responsables de haber sido lanzados a nosotros mismos en el mundo y al resto de las entidades que nos circundan; aunado a eso, no sabemos quién nos echó vinculándonos a cierta disposición de ánimo para la

²²⁰Ibid., § 62, p. 325.

relación de, ser y ente; en cuanto al segundo no, este tiene que ver con la comprensión; en tal sentido, somos deudores porque no podemos hacer más nada que empuñar, a la vez, una posibilidad del ser en el mundo, mientras dejamos pasar otras; y, el tercer no implica que somos deudores porque estamos sometidos permanentemente a esa tendencia a ser impropios, en el trajín de la ocupación cotidiana actual, en el solícito estar con las demás personas y referido a las cosas.

En cuanto a que "nosotros somos fundamento de nuestra nihilidad", se explica porque nosotros tenemos la esencia del ser-culpables, la cual pertenece al Dasein mismo, culpabilidad esta que se basa en la finitud o mejor dicho en nuestra determinación existencial de ser finitos. En tal sentido, nosotros, de alguna manera, nos relacionamos con esa esencia finita o ser-culpables –por haber sido arrojados al ser en el mundo- en cuanto, posibilidad existencial en forma propia o impropia.

En otras palabras, ese principio de la finitud que nosotros somos constantemente, que nos compete en cuanto fundamento por ser inherente a nosotros, lo asumimos de una manera o de otra. Nosotros, estamos en una relación o referencia esencial constante con ese fundamento, debido a que nos pertenece.

Ahora, respecto al carácter negativo o nulo de ese fundamento, debemos decir que, al "Da" le es inherente la sustracción, e.d. que esa luz que es "Da", no es meramente claridad y nada más, sino que ella al mismo tiempo se sustrae, e.d., el "Da" establece un juego en el que de manera esquivada, ora prevalece la patencia, ora se impone la sustracción de esa misma patencia. En tal sentido, la patencia es como la noche clara, que tiene que ver, por un lado, con lo abismal, el vacío, la sustracción y, por el otro, con la luz; de tal manera, haciendo una metáfora p.e. una noche clara, que es luz y es oscuridad al mismo

tiempo; en ese “Da” está patente el Dasein, e.d. el hombre tiene una esencia, una estructura a la cual le es inmanente la finitud, a saber, esos tres no que son inherentes al Dasein, le pertenecen al ser del Dasein mismo-. Ahora bien, esa nihilidad se enciende junto con el encenderse del “Da”, e.d. el Da se ilumina cuando la sustracción se hace patente.

Para prevenir confusiones, resulta ventajoso aclarar que para Heidegger la nada cristiana es una construcción del intelecto humano, podríamos decir, en los mismos términos cristianos -de la nada Dios creó el ser, lo que es- no obstante, Heidegger expresa, ¿cuál es la relación del hombre con esa nada? pues si ella es nada, es algo que no es (El mismo pensador en, *Qué es metafísica*, desarrolla el tema de la nada, en cuanto a que el sentido que le otorga el cristianismo, resulta ser el mismo sentido que le daban los griegos, respecto a que la nada no se da. Muy al contrario, para Heidegger la nada si se da, él afirma que la nada es. Esta es una gran diferencia con la tradición metafísica porque para Heidegger lo abismal -se da-.

Heidegger más adelante expresa: “Hemos concebido existencialmente la muerte como la posibilidad ya caracterizada de la imposibilidad de la existencia, es decir, como la absoluta nihilidad del Dasein²²¹”. Es decir que la nihilidad de la que el pensador estaba hablando más arriba es la muerte; además, en tanto cuidado, el Dasein es el fundamento arrojado de su muerte, no siendo ésta algo que se le viene a incorporar al Dasein al final de su existencia, sino que ya de suyo la tiene desde que es arrojado a la existencia.

Recordemos que en el “Da” ya la muerte está incrustada, perteneciéndole al Da-sein la posibilidad de su muerte. Cuando la muerte como posibilidad se enciende –se hace patente-, ella misma es

²²¹Ibíd., § 62, p. 325.

una nada o más bien un nadeamiento que se revela, distinto a la nada cristiana que no es algo que se da, sino que es algo de la creación del intelecto, es una construcción y tiene que ver con la concepción del no-ente (el *mé on*, griego) que tiene que ver, como dice Heidegger, con representarse la totalidad con el intelecto y luego negar con el intelecto eso representado. No obstante, se evidencia que efectivamente es una representación. En cambio que la nada de la que está hablando Heidegger, en cuanto perteneciente al Dasein, es viva, es algo que efectivamente se da, el abismo es algo que se da, se da como co-constituyente esencialísimo, que tiene preeminencia frente a la patencia. En tal sentido, luz (iluminación-patencia) y sustracción (nihilidad-nada), están ahí vivos en el Dasein en una constante tensión y mientras más se da la oscuridad, más se aclara ella, más brillan las cosas. Esta noción acerca de la nada es central en la ontología de Heidegger, teniendo que ver, como ya hemos dicho, con la *a-letheia*, la verdad para los griegos, en ella el *lethe*, el ocultamiento originario no fue pensado, sino es solamente un ocultamiento que tiene que ver con la desfiguración, la apariencia. No obstante, el énfasis en la tradición metafísica viene a estar puesto en la patencia misma, en la luz y, eso lleva al *εἶδος* (idea-aspecto); no obstante, en la *alétheia* no sólo hay luz, desocultamiento sino que hay ocultamiento también. Heidegger entonces está diciendo que la palabra *alétheia* tiene la letra *alpha* (*a*) y que esa palabra, a partir de los fenómenos, debe significar eso que fue soslayado; al inicio en Grecia esa palabra fue acuñada para captar que había un ocultamiento; no obstante, ese rasgo tan interesante de la verdad se esfumó.

Volviendo a la frase que previamente analizábamos, “Resuelto, el Dasein se hace cargo propiamente, en su existencia, del hecho que él es fundamento negativo de su nihilidad”, encontramos que la palabra “es”, está escrita en cursiva, lo cual quiere decir que el Dasein de un modo o de otro (de forma propia o impropia), se conduce respecto de ese fundamento negativo –nulo- que es el mismo, e.d. que el Dasein de alguna manera asume ese fundamento arrojado de su muerte que él

es. El ser del Dasein es atravesado originariamente por la nihilidad de un extremo al otro dominándolo; este fenómeno se le revela al Dasein en la forma propia de estar referido a su muerte²²². Ahora bien, ese fundamento es negativo o más bien nulo, en el sentido de que es arrojado, él es un fundamento vacío. El término nulo o negativo significa estar arrojado y nihilidad significaría la esencia de ese estar arrojado – la finitud-.

En el tercer párrafo del § 62 de *Ser y tiempo*, se encuentran las bases de lo concluido en la frase bajo estudio, por ello a continuación haremos un análisis del mismo.

Resolución significa: dejarse llamar hacia adelante, hacia el más propio *ser-culpable*, lo cual significa: estar abierto a la finitud, a los tres no, e.d. cuando Heidegger expresa, *ser culpable más propio*, quiere decir que yo soy culpable más propiamente en la medida en que asumo o empuño esa culpabilidad intransferiblemente mía que es la finitud. Así las cosas, la resolución tiene que ver con una decisión, con un disponerse a oír el llamado de la conciencia a asumir la finitud²²³, a abrirse a ese *ser-culpable* más propio, la finitud. A modo ilustrativo podemos decir: yo me abro a *ser-culpable* y estoy cierto de mi finitud, lo cual implica el estar consciente de que: estoy arrojado y no sé quién me echó, sé que puedo en cada ocasión empuñar unas posibilidades de ser en el mundo pero otras no, y, además, sé que me está acechado la impropiedad al tener la tendencia a absorberme en los entes del mundo y a comprenderme a mí mismo desde esos entes, olvidando mi

²²²Ibíd. p. 325.

²²³Cf. Ibíd., § 54, p. 289. Ese llamado de "la conciencia es como una sacudida brusca que hace despertar al Dasein de una especie de estado de letargo en que se encuentra en virtud de la caída". Revisar Nota del traductor en esta página.

ser más propio. Al Dasein estar resuelto, al mismo tiempo está cierto para sí mismo de todo eso.

7.- Relación entre la resolución y el ser-para-la-muerte.

Es necesario, diferenciar en este punto del trabajo, lo que es aquí la resolución y el ser-para-la-muerte, ya que no son lo mismo, lo cual se ve en el primer párrafo del § 62 de *Ser y tiempo*. Así, en la primera frase Heidegger dice: “¿Hasta qué punto la resolución, “pensada hasta el fondo” en la dirección de su más propia tendencia de ser, conduce al ser-para-la-muerte de un modo propio? ... “O hay que quedarse en la resolución, atestiguada en su posibilidad existencial, de tal manera que ella pueda experimentar una *modalización existencial* mediante el estar referido a la muerte?” La respuesta a estas preguntas tiene que ser: sí, efectivamente hay una *modalización existencial*, lo cual quiere decir que alguien puede alcanzar la resolución, en cuanto, proyección de su existencia, sin estar referido de forma propia a la muerte²²⁴; el ser-para-la-muerte, en tanto, resolución precursora, es la radicalización de esa *modalización existencial*. Más adelante Heidegger se pregunta: ¿Pero qué quiere decir pensar existencialmente “hasta el fondo” el fenómeno de la resolución?”²²⁵ En conexión con esta pregunta, Heidegger dice: “La resolución no “tiene” tan sólo una conexión con el adelantarse como algo diferente de ella misma.” Es decir que la resolución y el adelantarse no son entre sí fenómenos ajenos; por un lado, el adelantarse pertenece a la resolución –no es algo distinto de ella, está implicado en ella- pero no necesariamente la resolución implica un adelantarse. Para mayor comprensión de este punto, pensemos en algo que pudiera asumir modalidades; p.e. en Descartes, la representación

²²⁴Este, estar referido de forma propia a la muerte, se basa en la anticipación de la posibilidad de la muerte, desde el fundamento íntegro del ser del Dasein en el cuidado, que implica co-originariamente muerte y culpa.

²²⁵Ibid., § 62, p. 324.

está en la base de todos los modos del intelecto del hombre, a saber, la voluntad es un modo, pero el otro es el sentimiento; en tal sentido, la representación cartesiana puede modalizarse de un modo o de otro. Una modalización significa, en el caso bajo estudio, una posibilidad inherente a la resolución, pero no como la del género hacia las especies. Por ello, Heidegger expresa: “*Ella (sic. la resolución) implica el estar referido de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existensiva de su propiedad*”.²²⁶

El ser del Dasein es un poder-ser, un estar a la altura, ser capaz de esta o aquella posibilidad de ser en el mundo – nuestro propio ser lo podemos conducir propia o impropriamente- y la finitud pertenece ya al ser del Dasein. Cuando Heidegger dice: “El Dasein es esencialmente culpable y, no *unas veces sí, y otras veces no*”²²⁷, no está diciendo que nos hacemos culpables, sino que somos culpables desde que nacemos hasta que morimos, somos constantemente culpables y, esto lo hacemos, bien sea, dándole la cara a la finitud o de espaldas hacia ella.

En tal sentido, el pensador de la Selva Negra expresa: “El ser-culpable no es una mera propiedad permanente de algo que está ahí, sino la *posibilidad existensiva* de ser culpable en forma propia o impropia”²²⁸. De este modo, por lo que podemos observar, el ser culpable no es algo que está meramente presente, que pueda ser en determinado momento removido de nosotros; e.d. o asumimos lo que somos, que somos finitos, o nos ponemos de espaldas a ello.

Este “culpable” sólo es en cada caso en el correspondiente poder-ser fáctico. Es decir, lo culposo o la finitud es únicamente en

²²⁶Ibíd.

²²⁷Ibíd.

²²⁸Ibíd., § 62, p. 325.

cada caso en el correspondiente poder-ser fáctico; fácticamente podemos nuestro ser de una manera o de otra, propia o impropriamente. Parafraseando a Heidegger, el diría que, en su naturaleza más profunda el hombre está inclinado a la propiedad.

Asimismo el pensador expresa: "...el ser-*culpable*, por pertenecer al ser del Dasein, debe ser concebido como un poder-ser-*culpable*."²²⁹ Se trata del ser-*culpable* que tiene una relación esencial con la finitud, es un poder-ser en el Dasein, el cual a su vez, es estar a la altura del ser, por mor del comprender. Comprender que ciertamente es un rasgo distintivo de la condición humana, en tanto es un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein; consiste en un saber lo que ocurre consigo mismo; es experimentar el propio ser como posibilidad existencial; en tal sentido, el comprender también consiste en un estar a la altura de ese existenciario esencial que es la finitud.

Bdigital.ula.ve

Seguidamente, mostraremos la vinculación entre el poder-ser y la resolución, comenzando con la cita siguiente: "La resolución se proyecta en este poder-ser, es decir, se comprende en él. Este comprender se mantiene, por tanto, en una posibilidad originaria del Dasein."²³⁰ La proyección es un vincular algo con algo, de suerte que ese primer algo se ve a la luz del segundo. Entonces, la proyección es un abrir y en ese abrir, el Dasein vincula lo que proyecta –un fenómeno que se proyecta sobre otro-.

La resolución se vincula a sí misma con el poder-ser y, además, se ve a partir de ese poder-ser que es el estar a la altura, el ser competente. De tal manera que la resolución es algo relativo a la conciencia, ella es un darse cuenta de sí misma proyectándose al comprender originario que tiende al ser-para-la-muerte.

²³⁰Ibíd.

“Este comprender se mantiene, por tanto, en una posibilidad originaria del Dasein.”²³¹ Siendo esa posibilidad originaria, aquella que abre el significado de la existencia humana. En la resolución, el hombre elige la posibilidad de comprenderse, se proyecta al poder-ser en el mundo, estando a la altura de cada situación y desde ahí la resolución se comprende a sí misma; gracias a esa acción de empuñarse, que constituye un abrir que nos hace eso que abrimos y eso que abrimos es el poder-ser mismo.

El poder-ser mismo tiene que ser abierto y, se abre en la resolución, la resolución se proyecta a sí misma, e.d. es como si surgiera una suerte de “inteligencia” que permite que el hombre se vea en su situación, en todo su esplendor, viendo transparentemente en su existencia las estructuras de ser. La resolución es “conciencia” de sí mismo, en ella el Dasein se proyecta a ello; entonces, es como si emanara una “inteligencia”. En definitiva, nuestro ser es un poder-ser y ese poder-ser puede ser elegido, en la resolución, cuando nos proyectamos hacia nuestro poder-ser, estando implicado un proyectarse hacia nuestro poder-ser más propio, de suerte que ese poder-ser es un comprenderse en la resolución. La resolución es todo el acto de resolución, ella es el conducirse existencial que está implicado; es transparente para nosotros y nuestra existencia también se hace transparente para nosotros.

“Este comprender se mantiene, por tanto, en una posibilidad originaria del Dasein”²³². Esta es la posibilidad del Dasein resuelto. “Y lo hace en forma propia cuando la resolución es originariamente aquello que ella tiende a ser”²³³. Es justo, a partir de aquí que Heidegger comienza a anunciar el ser-para-la-muerte, transitando en su conexión con la resolución, porque aquello a lo que la resolución tiende, no es

²³¹Ibíd., p. 325.

²³²Ibíd.

²³³Ibíd.

otra cosa sino el ser-para-la-muerte. Sin embargo, puede ocurrir que a pesar de que el hombre esté resuelto, todavía no haya alcanzado en la resolución, el plus que es el ser relativo a la muerte.

En tal sentido, en la resolución hay una tendencia a asumir la muerte, a asumir el ser-para-la-muerte, a precursar la posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia; no obstante, puede pasar que nosotros nos vengamos a menos, e.d. que el ser del Dasein no tenga la constancia, que soporta y garantiza que a cada momento muramos, asumiendo el auténtico ser-para-la-muerte. Esta concepción del Dasein se confronta con la concepción del hombre como “estar-ahí”²³⁴ de las cosas, como sujeto del cual se pretende concebir una constancia por vía de una ontología de la mera cosa; con propiedades, lo físico y lo psíquico. Esta comprensión del hombre como “estar-ahí”, dista de la concepción del hombre de Heidegger como existente cuyo fenómeno fundamental es el estar-en-el-mundo. Más adelante, en el estudio del § 64 de *Ser y tiempo*, desarrollaremos también aspectos que se vinculan a la obra, *Kant y el problema de la Metafísica*, también de Heidegger, en los cuales abordaremos esta concepción de la subjetividad kantiana que apenas hemos esbozado aquí.

La expresión, “la resolución es originariamente aquello que ella tiende a ser”, trata de la posibilidad asumir el ser-para-la-muerte, el comprender esta posibilidad originaria, no quiere decir que seamos tan temerarios que acojamos constantemente el pensamiento obstinado en la muerte, negando su patencia en tanto posibilidad, sino que encadenamos a los resultados de esa apertura, avivemos la sensibilidad y tengamos el valor de darnos cuenta y percibir muchas cosas de las cuales ordinariamente no nos daríamos cuenta.

²³⁴“Estar-ahí”, en tanto, mera presencia.

Más adelante Heidegger expresa:

“Ahora bien, más arriba hemos mostrado que el modo originario cómo el Dasein está vuelto hacia su poder-ser es un ser-para-la-muerte, es decir, hacia la eminente posibilidad del Dasein que allí fue caracterizada.”²³⁵

De modo esencial la resolución en el Dasein tiende a seguir el curso hacia el ser-para-la-muerte. El ser-para-la-muerte viene a estar conectado con la comprensión del sí mismo de la resolución, e.d. ese plus que viene a aparecer es la conciencia transparente de sí misma, que puede alcanzar la resolución en el ser-para-la-muerte, lo cual implica que puede haber una resolución que no alcance esa transparencia que se da con el ser-para-la-muerte. Es por ello, que: “El adelantarse (precurso) abre esta posibilidad como posibilidad.”²³⁶ Al abrir la posibilidad como posibilidad, nosotros somos esa misma posibilidad originariamente.

Posibilidad no es una cosa que está distante en el futuro, entendiendo el tiempo como, sucesión de horas, la posibilidad es algo que posibilita, que hace posible y, en verdad, nos hace posibles como comprendientes de nosotros mismos y de todo lo que es. En este sentido, Kant habla de la condición de posibilidad de la naturaleza y de las cosas y que esas condiciones de posibilidad tienen que ver con las categorías, el entendimiento, la intuición, la facultad de la imaginación, entre otras; la subjetividad así entendida, hace que cualquier cosa esté dada para nosotros como objeto (p.e. la *res cogitans*), posibilitándola; de modo similar, esa posibilidad del ser-para-la-muerte, cuando se abre como posibilidad, e.d. como posibilitante, nos posibilita a nosotros como comprendientes de nosotros mismos en plena transparencia.

²³⁵Ibíd., § 62, p. 325.

²³⁶Ibíd.

Consecuencialmente, Heidegger, más adelante indica: “Por consiguiente, la resolución sólo *en cuanto precursora* llega a ser un originario ser referido hacia el más propio poder-ser del Dasein. La resolución sólo comprende el “poder” del poder-ser-culpable cuando se “cualifica” como un estar referido a la muerte”. El poder que ya somos *qua* Dasein, llega a ser propiamente comprendido con el ser-para-la-muerte, e.d. que hay que asumir la posibilidad de la muerte como posibilidad no como *factum*.

La resolución no es ya en sí misma el ser-para-la-muerte, sino que resuelto el Dasein asume propiamente en su existencia que él es el fundamento arrojado de su nihilidad (Lo cual implica como ya hemos dicho el carácter finito del Dasein, en el sentido que no se elige a sí mismo, que no elige su estar echado comprendiendo unas posibilidades y otras no del ser en el mundo y del tender a la impropiedad. Es propicio recordar a propósito de esta temática, que hay posibilidades de ejecución de la existencia que son éstas de la propiedad e impropiedad y hay posibilidades de contenido, p.e. ser profesor, ser padre, ser abogado, etc. Todas las posibilidades de contenido se pueden ejercer o ser asumidas propia o impropriamente. Ahora el ser-para-la-muerte es una posibilidad de ejecución).

La muerte que es un rasgo de la nada, pone de relieve de manera transparente esa nihilidad del Dasein. Con la resolución se toma conciencia de la finitud, pero con el ser-para-la-muerte que está insinuado, acogido como posibilidad en la resolución, se radicaliza el asunto y se hace patente la nada misma que es la muerte, la nihilidad o anonadamiento de la nada. La nihilidad, entendimos, es algo que se sustrae pero, como hemos anunciado, no tenemos conciencia de aquello que nos arroja, lo cual se sustrae de nosotros, siendo esa sustracción la nada misma.

Finalmente, hay una nihilidad del Dasein que implica una finitud, pero una finitud de la cual desconocemos su fuente y que implica una sustracción un vacío, que está en conexión con el nadeamiento de la nada que es la muerte, la cual está incrustada en el "Da" y le pertenece originariamente al Dasein, lo cual solo llega a ser comprendido con la resolución precursora del Dasein.

Bdigital.ula.ve

CAPÍTULO TERCERO

Abordaje de los tres prejuicios de la tradición Metafísica –los cuales incluyen a Kant– e impidieron la reiteración de la pregunta por el ser, en conexión con la explicación de aspectos relevantes respecto a la comprensión de la muerte en *Ser y tiempo* y, su posible contribución a la destrucción de la Metafísica.

Una de las motivaciones del presente trabajo es pensar el significado de la muerte en la filosofía de Heidegger, especialmente en su obra *Ser y tiempo*. El fenómeno de la muerte tiene una significación inmensa y es puesto en relieve por Heidegger en el corazón de su ontología fundamental; a propósito de lo cual, nos hemos propuesto estudiar al “*Sein-zum-Tode*”, expresado en castellano como “ser-para-la-muerte”, traducción hecha por J. Gaos, la cual consideramos más literal y afortunada, en razón del mismo contenido fenoménico continuo que la muerte implica constantemente para el *Dasein*, pues, de lo que trata el “*Sein zum Tode*”, es de una referencia ineludible que tenemos todos los hombres con ella –la muerte-- mientras existimos; ya que, “¡desde que nacemos somos suficientemente viejos para morir!” De este modo, la muerte es inherente a nuestra existencia, como posibilidad constante que cada hombre tiene --de morir--.

En la Segunda Sección de *Ser y tiempo* hay todo un desarrollo acerca del fenómeno de la muerte. En esta sección trataremos una indicación formal de cómo la muerte está en íntimo vínculo con la problemática del “ser”, dirigiéndose a esa posibilidad fundamental que es la muerte.

A propósito de lo antes dicho es importante destacar que la muerte no es una posibilidad vinculada al hombre nada más, con el fenómeno de su propio dejar de "ser", sino que también está en juego la posibilidad de la imposibilidad de todo ser del "ser"; en tal sentido, la muerte no es un rasgo subjetivo y nada más, sino que al mismo tiempo está en íntima conexión con la patencia, la "*a-letheia*" y el "ser-mismo"; el "ser-mismo" está transido de nada, de lo abismal, y es, desde allí, desde donde pudiéramos decir, hay un carácter doble de la muerte; por un lado, se trata de la muerte particular de cada quien, -mi muerte- y, por el otro, con ella se desvanece toda posibilidad de ser²³⁷.

La muerte también está en estrecha vinculación con la temporeidad y, es que para Heidegger la muerte tiene su momento primario en el "*Zukunft*", el futuro, el advenir, siendo el futuro, no simplemente consistente en las posibilidades como se les entiende comúnmente; las posibilidades en Heidegger, no están pensadas, p.e. como oposición a realidad y en oposición a necesidad, que son modalidades del "Ser", o modos del "ser" de las cosas. De este modo, la posibilidad pensada por Heidegger, no tiene ese sentido que tiene en la tradición, es decir, como algo que está por venir, que no ha alcanzado su concreción y realización y, por ende, que tiene un grado ontológico inferior a la realidad; en el caso de Heidegger, la posibilidad tiene el rango ontológico superior, la posibilidad no es algo que está por venir – sino que ya es-- y *está posibilitando el ser de las cosas*. Así las cosas, Heidegger expresa:

““Futuro” no quiere decir aquí un ahora que *todavía* no se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que recién más tarde *llegará a ser*, sino que mienta la venida

²³⁷Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 48, p. 263 y s.

en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser. El adelantarse hace al Dasein venidero en *forma propia*, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el Dasein, en *cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí, es decir, es venidero en su ser mismo”²³⁸.

En relación a lo expresado anteriormente, podemos decir que en la contemporaneidad, hay una tendencia a pensar en el presente, elaborando máximas tales como *p.e.*, “¡no permanezcas obstinado en el pasado!, ¡no te anticipes a lo que vendrá en el futuro!, ¡vive aquí en el presente!”. Sin embargo, hay que tener cuidado con esa postura, *p.e.* ese “aquí y ahora” al que nosotros comúnmente invocamos y deseamos que aparezca como lo único que puede hacerse patente; según Heidegger, es un enfoque que ya se conocía desde la antigüedad; en Aristóteles se llama el “*Kairós*” (momento adecuado u oportuno)²³⁹, S. Kierkegaard lo llamaba el “*Augenblick*”²⁴⁰ (*el Instante*), con lo cual se quiere significar que para que algo así como el estado de alerta previamente descrito -se dé-, en Heidegger el instante “es un presente propio”²⁴¹ en el que el Dasein decide hundir sus raíces en un advenir, que a su vez es un acercarse o dejarse en libertad para la posibilidad de la muerte, en tanto que posibilidad, que hace posible el morir y eso puede estar ocurriendo a cada instante, *e.d.* que esa

²³⁸Ibíd., § 65, p. 343.

²³⁹Aristóteles, *Física*, IV, 11, 219 a 25. Para Aristóteles, el ahora es el presente instantáneo, sin duración, que hace las veces de límite móvil entre el pasado y el futuro.

²⁴⁰Cf., S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, cap. IV y *Werke*, II, p. 108 y s.

²⁴¹*Ser y tiempo*, § 68, p. 355.

posibilidad nos toque –nos estremezca en la angustia²⁴²- y al mismo tiempo haga que tengamos una cercanía a ella.

También es necesario mencionar que, junto con este éxtasis de la temporalidad hacia el futuro, tiene que producirse algo así como un “ir-atrás”, al estar-arrojado a la facticidad²⁴³; es decir, el hecho de que, estamos-en-el-mundo y tenemos que existir. Precisamente esos dos momentos son los que constituyen el fundamento de todo presentar y de toda presencia, y, en particular, de todo lo que Kierkegaard denomina el *Augenblick*, el instante, que no es simplemente estar en el presente absorbido en las tareas y ocupaciones cotidianas, sino se trata de un estado de atención muy especial. Por otro lado, la comprensión común del estado interpretativo público del *Augenblick* se confronta con el pasado y el futuro, entendido de modo vulgar con expresiones tales como las que reseñábamos, “no te quedes obstinado ahí”, “vive el presente”, etc., pero ese presente del cual alardean y pretenden muchos Dasein, en sentido primario, está fundado en un momento del tiempo, el advenir, que está re-comprendido por Heidegger de modo distinto al tiempo vulgar y que, a su vez, está en íntima conexión con la posibilidad más extrema que es la muerte y con ese “ir atrás”. Heidegger habla en el sentido de la experiencia de una parte de la finitud humana, la cual consiste en el *querer-tener-conciencia*, en

²⁴²Ibíd., § 68, p. 361. En este respecto, refiriéndose a la angustia Heidegger expresa: “La angustia, en cambio, emerge desde el Dasein mismo. El miedo sobreviene desde lo intramundano. La angustia se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte”.

²⁴³Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.169. “Heidegger se mantiene con razón en que lo que él llama «arrojamiento» (nota 38: “hecho de estar arrojado”), y lo que es «proyecto», está lo uno en función de lo otro (Nota 39: *Sein und Zeit*, p. 181, 192). No hay comprensión ni interpretación en la que no entre en funcionamiento la totalidad de esta estructura existencial, aunque la intención del conocedor no sea otra que leer «lo que pone», y tomarlo de las fuentes «como realmente ha sido».”

cuanto a “yo estoy aquí arrojado comprendiéndome y comprendiendo los restantes entes en su ser, sin elección; también estoy arrojado a lo que ya he sido”, no siendo esto indiferente. El pasado, en sentido propio, no es algo que está detrás de nosotros, al cual uno puede darle la espalda y decir, “quédate atrás y ya”, sino que, por el contrario, él está obrando delante, prefigurando las posibilidades, el futuro.²⁴⁴

Desde la comprensión de Heidegger, el presente no es el momento decisivo de temporeidad; el diría que de los tres momentos del tiempo (por venir, haber sido y actualidad), el futuro que posibilita el dejar comparecer es preponderante y la posibilidad de la muerte, como posibilidad extrema, es la anticipación más propia, el momento más fundante. Asimismo, el momento de la facticidad tampoco lo podemos retrotraer al futuro, ambos son equi-originarios, pero hay una cierta preeminencia de ese advenir.

Heidegger pretende mostrar en la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, cómo el tiempo del mundo (*Weltzeit*), por un lado, no es el tiempo ordinario –no es el tiempo de la sucesión de horas– sino al contrario, otro tiempo; p.e. cuando decimos que “fuimos desde la ciudad de Mérida (Venezuela) hacia la ciudad de Maracaibo y expresamos: ¡se nos hizo rápido el viaje!” nos referimos a ese tiempo; otro ejemplo sería cuando pensamos en alguien que se encuentra lejos, pero lo tenemos más presente que algo que tengamos entre manos para ese momento. En consecuencia, estas son nociones de espacio y tiempo del mundo que van más allá de la comprensión tradicional del tiempo.

²⁴⁴ *Ser y tiempo*, § 65, p. 343.

Tematizar la significación ontológica de la muerte a la luz de *Ser y tiempo* y establecer un vínculo de ese fenómeno con la Metafísica, constituye una parte de las posibles contribuciones de este trabajo, ya que Heidegger habla después de su giro de una suerte de superación de la Metafísica; no obstante, en *Ser y tiempo* no podríamos hablar aun así, ya que el mismo Heidegger, cuando revisa esta obra, justamente señala, que estuvo anclado a ella, a pesar que desde su misma perspectiva esta obra se mantiene como su obra principal, fundamental; ésta constituye el punto de partida de su filosofía, incluso para quienes pretendan comprender sus obras posteriores.

Cuando Heidegger presenta el fenómeno de la muerte, allí no hay en modo directo alusiones que digan, aquí está el filósofo mostrando la significación definitiva de la muerte, pero si hay determinaciones precisas que contribuyen a su comprensión y, de manera particular, cuando establece que la muerte pueda ser asumida propiamente. Podemos afirmar que tal tematización es decisiva en una comprensión que vaya más allá de la Metafísica. Cabe mencionar que Heidegger mismo reconoció en sus obras, luego del giro²⁴⁵, que estuvo anclado en la metafísica con conceptos tales como *Trascendencia* y *Horizonte*.

En este sentido, como no hay un texto que directamente aborde este tema, proponemos como aspecto de la presente investigación,

²⁴⁵P.e. Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo* (G.A. 64), traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, editorial Trotta, Madrid, 1999; así como también, del mismo pensador la obra, *Hermenéutica de la facticidad*, GA 63, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, fuente: www.heideggeriana.com.ar.

retrotraernos al Primer Párrafo de *Ser y tiempo*²⁴⁶; en él, Heidegger hace una presentación de lo que llama los tres prejuicios que han motivado el olvido de la pregunta que interroga por el Ser en general, que es la pregunta tal como él piensa que debe ser planteada, en oposición a la metafísica y esos prejuicios en los que ella está anclada de raíz.

Lo que proponemos en esta parte del trabajo es pensar que allí en *Ser y tiempo* se insinúa, de modo claro y evidente, la conexión entre esos prejuicios y el fenómeno de la muerte, empleando como bibliografía secundaria la exposición que Friedrich-Wilhelm von Herrmann propone, referida a la presentación de *Ser y tiempo*, que se titula *Fenomenología Hermenéutica del Dasein*²⁴⁷.

Heidegger luego del giro abandona los conceptos de la metafísica que había empleado en *Ser y tiempo* los cuales, como indicamos previamente, son *trascendencia* y *horizonte*, mientras explica en cuanto al supuesto de la trascendencia, que nosotros comprendemos "Ser" y en tal sentido vamos más allá del ente, hacia el ser de las cosas y ese ser en cuanto -horizonte-, de suerte que de regreso de ese "horizonte" nosotros comprendemos los entes. Esta perspectiva está en la tradición metafísica, él la hereda, la pone en cuestión y al dar el giro propone -el *Ereignis* (El Evento), como la apropiación mutua particular de hombre y ser.²⁴⁸

²⁴⁶*Ser y tiempo*, § 1. "Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser", p. 25.

²⁴⁷Friedrich W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.

²⁴⁸ Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

Respecto a las pretensiones de comprensión filosófica de *Ser y tiempo*, Heidegger advierte que esta obra no es una casa para quedarse, habitar allí indefinidamente y nada más, sino que es una ocasión para el filosofar, también indica que esa obra no se trata de un sistema, lo cual no excluye su carácter sistemático, lo cual significa otra cosa, ya que Heidegger no quiso que su filosofía se comprendiera como un sistema.

Sabemos que, en tanto actividad distinguida del hombre, la filosofía es filosofar, aunque por supuesto también ella está contenida en los textos y, en tal sentido, *Ser y tiempo* es filosofía, pero propiamente filosofía es una acción, e.d. el filosofar, darle vida a lo postulado en los textos. En la aludida obra de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, en torno a la Introducción de *Ser y tiempo*, se encuentra el primer párrafo, titulado: “La necesidad de una repetición expresa de la pregunta por el ser”²⁴⁹, a propósito de la cual nos detendremos a hacer tema de la exposición de los tres prejuicios que desarrolla Heidegger, para el caso abundaremos en las tres tesis o prejuicios que impiden la formulación de la pregunta que interroga por el sentido del “ser”. Para los efectos de la presente investigación, será pertinente observar cómo el fenómeno de la muerte--en qué modo el “ser-para-la-muerte”--, podría traer una luz acerca de las raíces de esos prejuicios, de modo que se vaya barruntando una comprensión distinta del ser en confrontación con la tradición metafísica, particularmente con Kant.

El plan de investigación que tenía Heidegger con la obra *Ser y tiempo*, como es sabido, no fue ejecutado hasta el final. En efecto,

²⁴⁹*Ser y tiempo*, § 1. “Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser”, p. 25.

Heidegger planteaba, en su "Segunda Parte", una destrucción de la historia de la ontología; destrucción que, por cierto, no significa que se acaba con todo dejando escombros y nada más, sino que al contrario se trata de una apropiación, una crítica, en el sentido de un discernimiento de la tradición destacando las inclinaciones favorables a la ontología y deslindando aquello que impide una comprensión mayor de los fenómenos. Lo que hay en *Ser y tiempo* es el comienzo de un camino dirigido al cambio de presupuestos, sin soslayarla conservación de una serie de fenómenos y comprensiones de la tradición. Sin embargo, Heidegger dice en la "*Carta al Humanismo*"²⁵⁰ que detuvo el intento de completar *Ser y tiempo* ante el peligro de una objetivación del ser, lo cual en esta investigación podemos interpretar en relación con el fenómeno de la muerte y de la verdad, como si en los presupuestos, en los cuales él estaba asentado, lo podían conducir a que de una vez y para siempre él nos iba a decir, "esto es el Ser"; y, asimismo, con el fenómeno de la nada en relación con la muerte y con el fenómeno del misterio; pero de un misterio, que como plantea Heidegger después del giro, pertenece esencialmente al fenómeno de la verdad; fenómeno que trata de la relación del hombre con eso misterioso e insondable que determina la patencia del ser de principio a fin; ese misterio es algo que no puede ser superado y nuestra relación con él es nada más, dejar ser al misterio lo que él sea; esa es la comprensión ontológica que hace aflorar Heidegger de este asunto del vínculo del hombre con eso misterioso que se ha llamado, el "ocultamiento originario del Ser".

Heidegger señala en *Ser y tiempo* que para dilucidar los asuntos

²⁵⁰ Heidegger, Martin, *Wegmarken*, GA 9 (1919-161). Editado por F. W. von Herrmann, 1976.

del más allá lo primero que tenemos que hacer es esclarecer los asuntos del más acá²⁵¹; eso tiene una enorme significación en el sentido p.e. de, si a alguna persona cualquiera, llena de miedos, se le ofrecen ritos y cultos es muy probable que ella se les sume, repita y haga cosas que le impongan dogmáticamente para superar esos temores, pero probablemente habría que pensar que eso no tiene legitimidad, mientras que una reflexión con propiedad, sería decir que el rito y el culto tienen que ser rescatados y preservados en su significación originaria. Esa conquista debe venir por vía de un trabajo previo, una aclaratoria, un resolver, un aproximarse muy personal e íntimo, p.e. al sentido de la posibilidad de la muerte misma, tener experiencias que hagan emerger en nosotros templos de ánimo fundamentales, que nos abran hacia eso que está ahí --pero que no es algo que tenga que inventarse; sino por el contrario, observar que en ocasiones nos sentimos ciertamente conmovidos, aunque al instante tendamos impropriamente a huir. Ese sobrevenir del sentimiento de que "¡voy a morir!" nos ocurre a todos. En tal sentido, el que tengamos el poder de soportar de frente, sin evasión, sino estar ahí, soportando eso que ya somos, que somos mortales, nos rescata de la caída acercándonos a nuestra mismidad más propia.²⁵²

²⁵¹Heidegger, Martin, en *Ser y tiempo*, § 49, p. 268, a propósito del "más acá" explica: "El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente "en el más acá", en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera preguntarse en forma metodológicamente segura qué hay después de la muerte sino una vez que ésta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica. (...) La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óptica sobre el más allá".

²⁵²Ibíd., § 53, p. 284. Al respecto Heidegger expresa: "El tener-por-verdadera la muerte --muerte que es siempre la mía propia-- muestra una forma distinta y más originaria de certeza que la relativa a un ente que comparece dentro del mundo o a objetos formales; en efecto aquella certeza de la muerte está cierta del estar-en-el-mundo. Como tal, no reivindica tan sólo a un determinado comportamiento del Dasein, sino que atañe a este en la plana propiedad de su existencia. Tan sólo en el adelantarse puede el Dasein asegurarse de su ser más propio en su integridad insuperable".

A propósito de la muerte, las esperanzas cuando son expresiones subjetivas nada más, cuando son evasiones, son un impedimento para acercarnos a nuestra más propia mismidad y hasta de ellas habría que renunciar. La mayor parte de nosotros, ante el pensamiento de la muerte, efectivamente proyecta una esperanza; esto no significa que la esperanza no tenga un lugar pertinente y apropiado, pero habría que preguntarse, cuál es la fuente de esa esperanza, cómo emana la esperanza, sin que ésta constituya una huida o negación de quienes somos nosotros mismos.

Como indicamos más arriba, Heidegger estudia los tres prejuicios de la metafísica en cuanto a la pregunta que interroga por el ser²⁵³, pero antes de tocar los tres prejuicios, él (omitir este pronombre) desarrolla tres párrafos antes de llegar al pasaje donde comienzan los tres prejuicios, los cuales abordaremos para contextualizar la temática y, luego, interpretaremos los prejuicios.

Recordemos que el análisis de los prejuicios de la metafísica forma parte de la tarea específica, que es ver la metafísica desde el fenómeno de la muerte planteado por Heidegger en *Ser y tiempo*, pero además Heidegger plantea la destrucción de la metafísica en tres etapas de la historia de la ontología; él no pretendía tomar a cada uno de los grandes pensadores y desmontarlos en esa gran tarea de una destrucción de la historia de la ontología, al menos dentro del plan de *Ser y tiempo*, sino que en realidad eran principalmente tres grandes pensadores, los cuales significan tres grandes etapas de la metafísica según él; uno es Kant, el otro es Descartes y el otro, más atrás en la

²⁵³Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, § 1, p. 25.

historia, es Aristóteles²⁵⁴. A través de esos tres filósofos, Heidegger pretendía hacer un desmontaje de la tradición y con ello consolidar la respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del Ser en general, eso era lo que completaba el desarrollo de esa pregunta²⁵⁵.

A) Justificación del abordaje de los prejuicios de la metafísica.

Seguidamente, como metodológicamente ya anunciamos, en nuestra tarea de analizar el § 1 de *Ser y tiempo*, haremos un estudio, en principio, de cada uno de los tres párrafos que están antes de los prejuicios de la metafísica.

“§ 1. Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser.

Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica”. Pese a ello, nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar una *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας*. Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces -como *pregunta temática de una efectiva investigación*. Lo que ellos alcanzaron se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y “retoques”, hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que, en el supremo esfuerzo

²⁵⁴ *Ibíd.*, § 6 “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, p. 43 y s., así como el § 8 “El plan del tratado”, p. 62.

²⁵⁵ *Ibíd.*

del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos, si bien fragmentaria e incipientemente, se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad."²⁵⁶

La primera parte de este párrafo habla del “olvido de la pregunta por el ser”, de la cual nos creemos eximidos en nuestra tradición filosófica²⁵⁷, critica esta que bien podría, entre otros, estar dirigida p.e. a Nicolai Hartmann²⁵⁸ (pensador contemporáneo con Heidegger), quien afirma de nuevo la metafísica, mientras que Heidegger filosofa desde la facticidad y eso significa en diálogo con sus contemporáneos, entre ellos sus detractores.

Nosotros nos podemos imaginar lo que significó proponer comprensiones que se contraponen con las comprensiones dominantes del momento, lo cual trae fricciones tanto en lo académico como en lo personal. Heidegger filosofó desde el aquí, el ahora, la facticidad. En todo caso, debe reconocerse que lo que hizo Hartmann forma parte del quehacer académico filosófico.

²⁵⁶M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 1, p. 25.

²⁵⁷Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 166. “Es sabido que Heidegger pone de manifiesto este olvido esencial del ser que domina al pensamiento occidental desde la metafísica griega, apuntando al malestar ontológico que provoca en este pensamiento el problema de la nada. Y en cuanto que pone de manifiesto que esta pregunta por el ser es al mismo tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica. El que la pregunta por el ser pueda plantearse desde la pregunta por la nada presupone ya ese pensamiento de la nada ante el que había fracasado la metafísica. Esta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remarcarse contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche.”

²⁵⁸Nicolai, Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Respecto a la mención de la *Lógica* de Hegel, podemos ver la referencia a un momento encumbrado de la metafísica; no obstante, Heidegger interpreta estas contribuciones como el resultado de múltiples y modificaciones y “retoques”²⁵⁹. Asimismo, en este primer párrafo, Heidegger nos está expresando que lo inicial fue decisivo; es decir, la contribución ontológica de Platón y Aristóteles, pero ha habido tendencias en la filosofía que consideran que ya con lo hecho por Aristóteles y Platón, se llevó a cabo el asunto y el oficio filosófico²⁶⁰.

En cuanto a la frase que dice, “Y lo que, en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos”²⁶¹, es decir que el Ser no es un automóvil que está ahí y que simplemente al toparse con él se diga, “¡ah, mira, ser es de un modo o de otro!”, sino que efectivamente hay una pasividad, el Ser es una dimensión en sí misma, que, no obstante, tiene que ser conquistada. En tal sentido, es precisamente de allí que tiene su fundamento la *aletheia*, de ese arrebatarse, en el sentido de la creación, de sacar de la fuente –un arrancarle o arrebatarse a los fenómenos su significación y de conservarlos en la palabra; por tal razón, Heidegger nos dice de manera crítica, en unas primeras arremetidas, que eso que fue arrancado fragmentariamente se conserva hasta Hegel con diversos

²⁵⁹Ser y tiempo, p. 25.

²⁶⁰Ibíd. § 6, p. 45, En esta cita, Heidegger explica: “Hemos mostrado al comienzo (§ 1) que la pregunta por el sentido del ser no sólo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que, pese a todo el interés por la “metafísica”, ella ha caído en el olvido. La ontología griega y su historia, que todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones, determinan el aparato conceptual de la filosofía, son la prueba de que el Dasein se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del “mundo”, y de que la ontología que de este modo ha nacido sucumbe a la tradición, una tradición que la degrada a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser meramente reelaborado (como en Hegel)

²⁶¹ Ser y tiempo, § 1, p. 25.

modificaciones y “retoques”²⁶².

De este modo, el pensador comprende en la historia del quehacer filosófico aquello que también vio Aristóteles, ¡así es!, que “esa es la última palabra”, siendo que el resto son adecuaciones y lo que tendríamos que hacer es *descansar* y sacar las implicaciones que allí hay, para la ciencia, la tecnología, etc. -y nada más-²⁶³.

Sin embargo, Heidegger está sumándose a ciertas iniciativas de su época, e.d., cuando dice: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica””²⁶⁴. Hace, como mencionamos, un señalamiento a Nicolai Hartmann quién pretendía de nuevo afirmar la metafísica²⁶⁵, indicando que con tal afirmación no se ha producido un despertar propiamente dicho de la pregunta que interroga por el Ser, en el sentido de que la pregunta de Heidegger es otra; aquél habla de una *Leit Frage der Philosophie*, es decir, la pregunta guía, de fondo, de la filosofía, la cual es la pregunta del “ente-en-cuanto-ente”, la pregunta por el “ente-en-cuanto-tal”, que formula Platón y que formula más expresamente Aristóteles, siendo ésta la pregunta guía de toda la historia de la filosofía²⁶⁶.

Ahora bien, Heidegger hace una pregunta distinta, porque piensa que ahí ya existen elementos para una caída, más que preguntar por “el-ente-en-cuanto-tal”, el filósofo se pregunta por el “ser-del-ente”, ya

²⁶² Ibíd.

²⁶³ Ibíd.

²⁶⁴ Ibíd.

²⁶⁵ N. Hartmann, op. cit.

²⁶⁶ Ibíd., § 6, p. 43 y s.

que lo que hace que el ente sea ente es el ser, pero al fin y al cabo se pregunta por el “ser-del-ente” y en ello hay una tendencia de la metafísica a apelar a las determinaciones del ente para explicar ser, por ello la pregunta de Heidegger no es ésta, sino aquélla que interroga por “el sentido del ser en general” o por el “ser-en-cuanto-tal”; toda la tradición no tiene el poder --diría Heidegger-- de mantener su discurso y mirada en el ser-mismo-en-cuanto-tal y con frecuencia apela a determinaciones del ente y los traslada al ser, pero ser y ente son lo absolutamente otro, distinto; pero, no como la casa y el automóvil, sino lo absolutamente otro es el ente respecto del ser, y, sin embargo, ser no es una cosa desligada del ente; ser es siempre ser del ente y ente es siempre ente del ser. Es decir, que la tradición metafísica, comprende al ser; no obstante, lo comprende como un ente de una dignidad más alta que todos los entes y en ello queda atrapada en la visión óptica del ser²⁶⁷.

Lo que nos hace saber Heidegger es que la tradición no tuvo el suficiente tino para comprender el ser, todo esto, p.e. *la οὐσία, la idea, el εἶδος, el acto puro, la subjetividad absoluta* constituyen, la entidad del ente, es decir, ser está comprendido como una entidad, pero al fin y al cabo, con ese carácter de ente, -ente de un rango superior a todos los demás entes-. Mientras que lo que está diciendo Heidegger es: “el “ser” no es algo así como un ente”²⁶⁸, en todo caso- por muy digno y alto que sea distinguido este ente y que vele por los demás entes, - “-ser-no-es-un-ente”²⁶⁹.

²⁶⁷Cf., *Ibíd.*, § 4, p. 34 y s.

²⁶⁸*Ibíd.*, § 1, n° 2, p. 27.

²⁶⁹*Ibíd.*, § 2, p. 30. Según Heidegger: “Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o de aquella manera; ente es también aquello lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo

En este contexto, podemos observar en la comprensión que tiene Heidegger de la metafísica -la caída, el desvío, un no poder mantenerse a la altura de los fenómenos de ser- y caer en determinaciones del ente para explicar al ser, no debemos comprender lo originario a partir de lo derivado, siendo que ente no es reductible a ser, sobre todo en la Segunda Vía del pensamiento heideggeriano; mientras que todavía en *Ser y tiempo*, ser es fundamento y sentido del ente, ser implica las condiciones de posibilidad²⁷⁰; empero, luego del Giro, va a haber un rescate del ente, un reconocimiento y comprensión de lo que propiamente le corresponde al ente y no esa especie de subordinación del ente al ser, como el fundamento y sentido, sino que ahora ser y ente se co-posibilitan, aunque Heidegger no lo manifiesta expresamente, ambos tienen un papel ontológico que no es reductible el uno al otro, el ente ahora es la acogida estancia del ser, así es que el ser no es algo que flota libre en el aire²⁷¹.

En la primera consideración del ser que hace Heidegger en *Ser y*

somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [Vorhandenheit], en la consistencia, en la validez, en el existir [Dasein], en el "hay". (...) El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta -por el ser"

²⁷⁰ Ibíd. § 2, p. 68. Según Heidegger: ...el Dasein es el mío en esta o en aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la "tiene" tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser "escogerse", ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse "aparentemente".

²⁷¹ P.e. ver *Ser y tiempo*, § 12, p. 82, "...el Dasein tiene, él mismo, su propia manera de "estar en el espacio", la cual, sin embargo, sólo es posible, por su parte, sobre la base de un estar-en-el-mundo en cuanto tal".

tiempo, es todavía un metafísico²⁷². En Platón, el rasgo metafísico es más contundente para Heidegger con la pregunta “¿qué es lo que es?”, esto es, la Idea, aquello que llamamos las cosas sensibles para Platón, esto no es, lo único que es sino que la verdad son las ideas, y eso es el ser. Por su parte, Aristóteles se hace la pregunta por la οὐσία en la οὐσία, en la Física reduce la pregunta guía a la posibilidad del εἶδος o la ὕλη, el aspecto o la materia, y eso por cierto que forma parte de esa: γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας²⁷³. Heidegger cita aquí a Platón, desde el *Sofista*²⁷⁴; en este diálogo, comentado en el Tomo XIX, estudio en el cual presenta la disputa o guerra de Titanes, en torno a la οὐσία y las distintas posiciones acerca de lo que es.

“¿Qué es lo que es?” tiene diversas explicaciones, p.e. un positivista²⁷⁵ podría decir, aquello que está ahí dado desechando la búsqueda de determinaciones ocultas, el ente, sin que además reconozca la existencia de la diferencia ontológica, para él lo que es, es el dato, *positum*, *factum*, o lo que es, es la materia, el compuesto, etc. Lo cierto es que se dieron disputas respecto a lo que es, que son mostradas por Platón en “El Sofista”; ahora en el caso de Aristóteles, en los Libros “Alpha” y “Beta” de la “Física”, está el problema de qué es lo que es realmente la οὐσία, si es el εἶδος o la ὕλη, y, finalmente, responde, el εἶδος, sin que la ὕλη sea reductible al εἶδος, empero dice, lo que son las cosas propiamente dichas es el εἶδος (lo cual constituye una

²⁷² Aunque Heidegger se pregunta por el sentido del ser en cuanto tal, con el propósito de no valerse del ente para ello, aún arrastra los conceptos de trascendencia y horizonte, propios de la metafísica.

²⁷³ *Ibíd.*, § 1, p. 25.

²⁷⁴ Platón, *Diálogos V*, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, editorial Gredos, España, 1988.

²⁷⁵ P.e. pensador positivista, Comte, Auguste y una de sus principales obras: *Discurso sobre el espíritu positivo*. Versión y prólogo de Julián Marías. Madrid, Alianza Ed., Madrid, 1980.

coincidencia con la idea de Platón), así es que, debemos reconocer, Heidegger tiene en *Ser y tiempo* una influencia platónico-aristotélica, cuando dice, “qué es lo que es”, ser es fundamento y sentido del ente y deja rezagado, aquello de que: ser es siempre, ser del ente; sin embargo, el ente así queda soslayado, pero, con el giro, los acentos los desplaza y dice: “no solamente ser, sino al mismo tiempo ente, el ente es el albergue, el lugar de la acogida del ser, y ser al mismo tiempo posibilita también al ente, sobreviniendo una unidad”²⁷⁶.

Debemos decir que Heidegger también tiene mucha influencia del pensador presocrático Heráclito, en el cual “lo que es” se explica a través de tensiones, opuestos extremos p.e. mundo y tierra, siendo que el mundo es más que un fenómeno por el lado del ser, la tierra es una divinidad en los antiguos (la tierra comprende a una infinidad de entes que le pertenecen), entre mundo y tierra hay una tensión, una disputa, un *pólemos*, una separación pero al mismo tiempo una reconciliación o armonía²⁷⁷. Estos conceptos de mundo y tierra aparecen con esa significación en el Heidegger después del giro²⁷⁸; con esto se propone algo más que una idea de posibilidad de una cosa para la otra, la idea de pugna entre contrarios en donde cada uno de ellos tiene su rango y ninguno de ellos está subordinado al otro y cada cual tiene su peculiaridad dentro de esa pugna.

²⁷⁶Friedrich W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I*, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.

²⁷⁷ Rodolfo Mondolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Madrid: Siglo Veintiuno (undécima edición), 2000.

²⁷⁸ Cf. Heidegger, Martin y Fink, Eugen, *Heráclito* [Semestre de Invierno 1966-1967], Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Editorial Ariel, Barcelona, 1986.

Volviendo al asunto en estudio, Heidegger ha dicho en este primer párrafo del primer párrafo de *Ser y tiempo*, que hasta Hegel, lo que ha habido han sido retoques y modificaciones de aquello que conquistaron los antiguos, afirmando que el ser no es un objeto, no es una cosa preexistente que uno diga p.e. “¡Mira, ahí está el teléfono preexistiendo!” No es como descubrir el teléfono que nosotros habíamos olvidado; por el contrario, ser es una acción, hay una violencia y una actividad, una actividad pasiva o una pasividad activa, el ser está dado para nosotros y prueba de ello es que a cada instante nosotros comprendemos ser; p.e. decimos: “el computador es rápido”, “fulano si es amistoso”, “el cielo es azul”; en fin, por todos lados, nosotros nos movemos en una comprensión de ser, pero esta es una comprensión de término medio; y en tal sentido, respecto al último ejemplo recientemente dado, diríamos que vemos el cielo y el color azul pero, no el “es”, no el “ser”. Esa comprensión cuestiona lo aparentemente trivial y comprensible de suyo, de lo que es aparentemente evidente, siendo esa precisamente la tarea de los filósofos. Todos sabemos lo que significa el “es”; por lo tanto, no preguntamos por él. A ese prejuicio de la metafísica arribaremos más adelante, en el caso de Hegel.

Así, Heidegger expresa en el segundo párrafo del párrafo primero de *Ser y tiempo*:

“No sólo eso. Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión. Se dice: el concepto de “ser” es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo

y, por ende, indefinible tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esa manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico."²⁷⁹

Pensamos, con el aspecto dogmático referido en este párrafo, en aquellos científicos que dicen ser hombres libres de supuestos y otros similares, sumidos en las diversas religiones, que expían de múltiples modos sus faltas, con sus dogmas en ambos casos. Claro está que hay científicos que son hombres que están claros en cuanto al significado de la ciencia, y que se dan cuenta que hay crisis y que ella significa tener que volver a los fundamentos, siendo uno de ellos abrirse a lo más primario, a la fuente, y eso se topa con algunos problemas, el problema de, lo que es. Ciertamente hay avances en la ciencia cuando los científicos retornan a los fundamentos, los cuestionan y se hacen preguntas filosóficas; ahí es donde se producen cambios significativos en la ciencia, el resto es desarrollar lo que está implícito en los campos temáticos que han sido abiertos, por cierto que, generalmente, estos cambios provienen de miradas filosóficas apócalas²⁸⁰.

Más adelante se expresa en el texto: "El concepto de "ser" es el

²⁷⁹M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 1, p. 26.

²⁸⁰*Ser y tiempo*, § 72, p. 392. Al respecto en esta cita, Heidegger expresa: "Si la historicidad debe ser aclarada a partir de la temporeidad y, primordialmente a partir de la temporeidad propia, entonces será esencialmente a esta tarea que sólo pueda ser realizada por medio de una construcción (proyecto) fenomenológica".

“más universal”²⁸¹, esta afirmación se debe a la utilización de la Lógica para el abordaje de este fenómeno en cuanto a pretender alcanzar su definición. Según esta disciplina, es sabido, que para definir hay que subsumir ese concepto más alto en otro género, porque definimos por medio de un género próximo y diferencias específicas; de tal manera que como el Ser es el concepto más alto, no hay manera de definir mediante ese procedimiento. Este estado de cosas da la impresión de que la única manera de hablar de los entes sea a través de la definición, como si no hubiese otro modo posible para hacerlo; p.e. la fenomenología, la cual consiste en describir fenómenos por una vía diferente a la definición²⁸². A modo ilustrativo, al mismo tiempo que alegórico, podemos señalar el Oráculo de Delfos que: “ni muestra, ni oculta, sino que da señales”²⁸³. La seña tiene el carácter de mostrar y retraerse, no es simplemente mostrar u ocultar, sino ambas cosas, esta palabra poética, desde la perspectiva de Heidegger, tiene ese carácter. Por cierto que esto último no es caprichoso sino que va de la mano con lo que es, y lo que es, es precisamente así, es clarooscuro, como lo que se deja ver en una noche clara. Entonces, el Ser mismo está determinado por sustracciones, negaciones que no pueden ser eliminadas; más bien lo que pudiera pasar, es que dejemos que eso tenga lugar, acontezca, y, de la mano con lo antes mencionado, está el lenguaje. El lenguaje tiene que ser un lenguaje que pretenda hablar de lo que es en sentido primigenio, e.d. tiene que tener el carácter de misterioso, de “sustraer-se” al mismo tiempo que “dejar-se ver”.

Del Ser, como se indica en el párrafo bajo análisis, se tiene el prejuicio de que es indefinible, ya que cualquiera lo emplea

²⁸¹ Ibíd., § 1, p. 26, nº 1.

²⁸²Cf. Ibíd., § 7, lit. “c”, p. 60 y, 61.

²⁸³Ibíd., Cf. § 44, p. 242 y 243.

constantemente; en tal sentido, siempre creemos que estamos entendiendo el ser cuando decimos frases como p.e. “¡tal persona sí es de este modo o de tal otro!”. De manera que quien pregunte aún por el significado del ser sigue siendo acusado de equivocación metodológica.

Así, pues, la tradición se atuvo particularmente a la influencia medieval de entender el ser, cosa en lo cual consiste la definición, distinto al caso de los griegos quienes además de la definición tenían otras vías de acceso al ser. Al final, lo que es susceptible de definición es un determinado dominio de los entes, que son los *Vorhanden*, los entes caracterizados por su mero “estar-ahí” –presentes–; sin embargo, el único modo de ser no es la *Vorhandenheit*, que compete a las meras cosas, más bien el error fue que ese modelo se extendiera a todo ente, a la totalidad del ente y junto con ello al modo de tratar al ente.

Luego se llega al hecho de que lo meramente presente se constituye en el paradigma de la totalidad del ente, y con ello la forma de tratarse, de todo conocimiento, acercamiento y comprensión de las maneras de ser. Por ejemplo, frente a lo *Vorhandenheit*, lo meramente presente, está la existencia que es el hombre; él no es un “estar-ahí”, todo menos eso; es decir, el hombre puede convertirse para los fisiólogos en un *Vorhanden*, que sólo después que abstraen su existencia, lo que significa la existencia humana y lo desproveen de una serie de rasgos esenciales, lo convierten en un cuerpo u organismo que meramente “está-ahí”, una cosa que tiene partes y ellas a su vez tienen vínculos entre sí.

A continuación, en el tercer párrafo preparatorio para el

desarrollo de los prejuicios de la metafísica para una repetición de la pregunta que interroga por el sentido del ser, Heidegger expresa:

“Al comienzo de esta investigación no es posible discutir en detalle los prejuicios que constantemente suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario preguntar por el ser. Ellos hunden sus raíces en la ontología antigua misma. Esta, por su parte, sólo podrá ser adecuadamente interpretada –en lo que respecta al terreno de dónde han brotado sus conceptos ontológicos fundamentales, y a la justeza de la legitimación y del número de las categorías— siguiendo el hilo conductor de la aclaración y respuesta de la pregunta por el ser. Llevaremos, pues, la discusión de estos prejuicios tan sólo hasta el punto en que pueda verse la necesidad de una repetición de la pregunta por el sentido del ser. Estos prejuicios son tres.”²⁸⁴

Al comienzo del párrafo recién transcrito, Heidegger está afirmando algo muy importante, que no consiste en juzgar peyorativamente sobre la comprensión vaga y de término medio en que nos movemos común, impropia y cotidianamente los seres humanos, de modo que podamos decir, “¡nosotros, siendo una clase privilegiada de Dasein, tenemos una condición más alta y ellos no!”. Por el contrario, se trata de un fenómeno al cual todos nos encontramos sujetos; eso es un peligro para nosotros, ya que tácticamente nosotros, (eliminar, está repetido), sin darnos cuenta, podemos movernos en esta comprensión de ser de término medio y, efectivamente, lo hacemos. Es

²⁸⁴Ibid., § 1, p. 26.

decir, esto es un punto de partida, e.d. el rescate de la *a-letheia* (en la cual había prescindencia de lo oculto que permanecía olvidado por la tradición metafísica), que debe acontecer desde ese *factum* desde el cual hay una privación. Rememoremos, que la filosofía no es un estado permanente, no es que nosotros estamos avistando la plenitud del “ser” todo el tiempo --sino por momentos—siendo que la posibilidad de mantenernos en esa situación puede tender a acrecentarse si somos suficientemente cuidadosos, ya que siempre estamos en un movimiento de negación frente a algo que nos concierne que es la comprensión de término medio, del olvido.

En la siguiente frase Heidegger señala, “Ellos [los prejuicios] hunden sus raíces en la ontología antigua misma”. Refiriéndose a los griegos y a toda la tradición metafísica que comienza con Platón y Aristóteles. Lo que quiere decir el filósofo con esta frase, es que debe haber una re-apropiación de la ontología antigua, pero de manera circular --no es que primero un aspecto y luego el otro-, sino que confrontamos la ontología antigua, al mismo tiempo que caminamos en dirección a esa pregunta que interroga por el sentido del Ser en general, de suerte que esta pregunta, según Heidegger, haría posible una configuración, una fundamentación de la ciencia y de los saberes; es decir, de las ontologías regionales y, a partir de allí, de las ciencias y sus derivados.

Siendo esto así, como todo el significado de las categorías, que son las respuestas antiguas a la pregunta por el ser, en el caso muy claro de Aristóteles, para que eso cobre su significación propia, hasta dónde ese planteamiento tenía un acierto y hasta dónde ese acierto sea visto

como corresponde, es necesario tener una comprensión del sentido del ser en general. Hay que reconocer que los filósofos de la tradición tuvieron experiencias legítimas con la totalidad del ente; desde allí acuñaron términos como el de *aletheia* con el sentido de la experiencia fundamental de la verdad; sin embargo, ellos no tematizaron, a través de conceptos, fenómenos tales como el de *aletheia*.

Es importante ver que ya en Platón y Aristóteles están las bases incipientes que dan lugar a los prejuicios de la metafísica, pero no solamente eso. En Platón hay resonancia de los Presocráticos y de ese elemento que es la *aletheia*; es decir que lo propiamente griego para Heidegger alcanza hasta Aristóteles. Lo crucial, entonces, es que estos dos filósofos sentaron bases para la radicalización de este olvido del asunto del ser; pero, al mismo tiempo, tematizaron el otro lado; por ejemplo, en el Sofista, particularmente la cita que plasma Heidegger en el Prólogo de *Ser y tiempo* dice: "Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión "ente"; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía"²⁸⁵. Finalmente, Heidegger expresa cómo es necesario tener previamente aclarada la pregunta por el sentido de ser en general, para luego desentrañar el sentido de las categorías, sus aciertos y desaciertos. En consecuencia, él va a desatar un debate sobre los prejuicios solamente en la medida en que eso le sirve para moverse hacia la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.

²⁸⁵Cita que hace Heidegger en la página 23 de *Ser y tiempo*, de Platón, *El Sofista*, 244 a. Cf. Platón, Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, editorial Gredos, España, 1988.

Como ya anunciábamos en la parte introductoria del presente capítulo, en el anuncio de los tres prejuicios que tienen sus raíces en la ontología antigua, es decir en la metafísica de Platón y Aristóteles, enfatizamos en indicar que si se desea realmente una dilucidación o una apropiación de esos conceptos fundamentales que son las categorías y que ya desde antiguo fueron pensadas, es necesario previamente tener desarrollada la pregunta por el ser.

Es de hacer notar que el modo como funciona la fenomenología, consiste en: tener ese carácter negativo en el sentido de -esto no-, e.d., es una lucha contra las cosas que impiden la mirada de los fenómenos, pero no sólo para hacer crítica, y en abrirse positivamente hacia las cosas. En tal sentido, esta postura justifica un negar, pero se trata de una negación que no acaba con la tradición filosófica, sino que mira las bondades, los aspectos acertados que ella tiene y al mismo tiempo indica cuáles son sus limitaciones y, al final, lo cual consideramos relevante, tiene que ver con un abrirse positivamente a los fenómenos.

En tal sentido, este ejercicio atento y cuidadoso de mirar los prejuicios que impiden la repetición de la pregunta que interroga por el sentido del ser, tendría que ver con esa tarea negativa de la fenomenología, pero que, al mismo tiempo, tiene la intención inmanente de abrirse hacia los fenómenos de la filosofía. Esas maneras de proceder ya estaban desde la antigüedad, p.e. el debate de Aristóteles en la *Metafísica*, en el cual encontramos una confrontación con toda la tradición del pensamiento anterior y, además, siempre mirando hacia esa interpretación que Aristóteles tiene del ser en general. Eso es fenomenología, claro está que no era denominada así; del mismo modo, se podría decir que todo gran pensador tiene esa

pretensión de dirigirse “a las cosas mismas”–*zu den sachen selves*-- y no solamente en la filosofía que no se había declarado como fenomenología, sino también las ciencias; p.e. si un científico oye decir “ir a las cosas mismas”, dirá: “pero es que precisamente ese es el asunto, la objetividad de la ciencia consiste en ir a los fenómenos, ir a las cosas”. Pero, entonces, alguien podría decir, “¿por qué esa necesidad?” Lo curioso es que resulta que esa necesidad es decisiva para recordar que eso que muchas veces estamos llamando fenómenos, están montados en presupuestos sobre los cuales se hacen discursos que ni siquiera corresponden a lo abierto en el dominio temático correspondiente.

De tal manera que surge la necesidad de llamar la atención sobre estos presupuestos, los cuales Kant también tenía. P.e., él expresa en el Prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*, estas discusiones que se mueven en el aire de la metafísica, a saber, las antinomias, donde se dice una cosa y se dice otra, no obstante, con carencia de basamento, qué es lo que legitima un ente, y poder decir su contrario con base en supuestos. En el caso de Kant es un pensar que todavía no está enraizado en los fenómenos mismos y eso da la posibilidad de estas contradicciones.

Seguidamente, pasaremos a hacer un análisis de los tres prejuicios de la tradición en torno al Ser, expuestos en el párrafo uno, de *Ser y tiempo*.

B) Tematización del primer prejuicio de la metafísica: el “ser” es el concepto más universal.

El cuarto párrafo del primer párrafo de *Ser y tiempo* está dedicado a la tematización inicial del primer prejuicio, a saber: “EL “ser” es el concepto “más universal”²⁸⁶ y su origen en la ontología antigua. De cara al propósito de plantear de nuevo la pregunta por el sentido del Ser, el primer prejuicio se apoya en una comprensión de la expresión aristotélica: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων ²⁸⁷. Heidegger traduce esta frase como: “EL “ser” es el concepto “más universal”. Literalmente quiere decir, “el ente es la mayoría de las veces, ante otra cosa, general”. Heidegger traduce τὸ ὄν por “el Ser”, ya que no se trata del ente en cada caso determinado precisamente de esta manera o de otra, sino del ente en la medida en que es un ente; empero, lo aludido es el Ser del ente. En la primera nota marginal de su ejemplar de mano designado como “Ejemplar de la cabaña” aclara su traducción “el Ser” como “lo siente” (*Seiend*, lo que tiene la cualidad de ser siendo), la entidad (*Seindheit*) del ente, ser del ente, para poner en claro que aquí en Aristóteles el Ser no es pensado a partir de la diferencia ontológica en relación al ente, sino a la entidad del ente.

Posterior a la cita de Aristóteles es citada una frase de la *Summa Theologicade* Santo Tomás de Aquino, la cual se mantiene en muy estrecha conexión con el pasaje de Aristóteles: *illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*²⁸⁸. Heidegger ofrece una traducción más libre pero conforme al sentido. Literalmente dice Tomás: “Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente”. El ens, significa como el ὄν, el ente en la

²⁸⁶M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 1, p. 26.

²⁸⁷Aristóteles, *Met.* B 4, 1001 a 21.

²⁸⁸Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II q.94 a. 2.

significación de Ser, y, en verdad, en la entidad. Por eso traduce Heidegger conforme al sentido: una comprensión del ser (*ens*) es en cada caso ya co-incluida, en todo lo que alguien concibe, en el ente diferenciado según su género y especie. A pesar que las diferencias de especie y género, concuerdan en mineral, vegetal y animal. Nosotros decimos, de la misma manera, que cualquier cosa es, es siente (*Seiend*). Aristóteles y Santo Tomás utilizan, en las citas dadas, *όν* y *ens*, en la significación del Ser del ente, articulado conforme a género y especie. Por eso traduce Heidegger ambos mediante "ser" y designa, lo determinado según la especie y el género, como "el ente".

Su traducción del pasaje de Santo Tomás Heidegger está expresando que, en todas las determinaciones referidas a la especie y al género, que nosotros concebimos en un ente pensado según especie y género, concebimos siempre ya, e.d., comprendemos de antemano el Ser de este ente determinado según especie y género.

Lo expresado en el párrafo anterior tiene relación con la formulación del prejuicio que dice, ser es el concepto más general; e.d. lo universal es relativo a todo. Heidegger emplea aquí, a primera vista, el texto de la Metafísica B 4, *τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων*. Él traduce, el ser es el concepto más universal, literalmente quiere decir, el ente es la mayoría de las veces (ante toda otra cosa-anticipadamente a otros); el *τὸ ὄν* lo entiende Heidegger como el ser en los griegos, el cual es una sustantivación de un participio presente del verbo ser, del verbo *einai*; pero ese *τὸ ὄν*, lo mismo que la *οὐσία* tienen un doble carácter, el *τὸ ὄν*, está entendido, por un lado, como el ente pero también como el ser. Es necesario aclarar que para los griegos *όν*

significa, ente y ser, mientras que en el idioma alemán, *Das Seinde*, es el ente, pero en la traducción al castellano se pierde ese carácter de participio presente, porque la palabra ente es una palabra culta (cultivada), crecida en la lengua y que olvida el significado primario. No obstante, en el idioma alemán es diferente porque *seinde* -ente- es una palabra cercana a *sein* -ser- que es el verbo-, mientras que en nuestro idioma es considerablemente diferente ente y ser. Entonces, *Seind*, lo que quiere es destacar el tiempo, la modalidad del verbo, *Seind*, siendo. Entre el participio presente griego y nuestra lengua es diferente, p.e. cuando decimos τὸ ὄν, es lo que es siendo, pero aquí decimos "siente", lo que es, e.d. es lo que es ahora siendo. Heidegger en su nota dice: *das seind*, *die Seinheit*, lo que traducimos por *la entidad*, la entidad del ente.

El asunto con la metafísica es que una de las determinaciones de esa manera de hacer filosofía, es que según Heidegger, la metafísica ha interpretado ser como un ente; no obstante, de mayor dignidad, con un rango superior. Por tal razón, Heidegger introduce para la interpretación que él hace de la metafísica del ser, el término *Seindheit*, porque ahí tiene que oírse *seinde*, el ente. *Seinheit* es el ser del ente, la entidad del ente, que es de nuevo, ente, lo cual también denota carácter óntico.

De tal manera que Heidegger pretende señalar que aquí hay una caída. Explicando que cuando la tradición filosófica ha intentado interpretar al ser, no se ha mantenido a la altura de la naturaleza de esa dimensión propia y peculiar del ser, sino que ha caído echando mano de los entes y sus categorías o determinaciones, por muy dignas que ellas sean, en tal sentido p.e., a Dios se le considera ente.

Santo Tomás cuando responde a la pregunta por el Ser dice,

Deus; esa es una de las respuestas. Según la interpretación de Heidegger, el ser se interpreta como *Deus*, o el ser se interpreta como εἶδος en el caso de Aristóteles; en el caso del Platón como la *idea*. Aquí el punto es el desliz, por sutil que sea, en el que ha incurrido la tradición para la comprensión del asunto central de toda ontología, a saber, ser; es decir, cuando la metafísica ha intentado interpretar una y otra vez lo que es ser, entonces ha arribado a un concepto que interpreta ser a partir del ente y por eso Heidegger emplea el término *Seindheit* (entidad), teniendo presente que lo que se quiere destacar es que ser está comprendido como *Seind*, como ente, como “*siendo*” en el sentido de ente, pero ahí está el asunto; ser no es un ente, es lo absolutamente otro con respecto al ente y, precisamente ahí está la gran dificultad del asunto, en poder decir la diferencia ontológica de ser en cuanto tal, y no apelando a las determinaciones del ente.

Resulta pertinente hacer notar que Heidegger, luego de *Ser y tiempo*, cambia el lenguaje que sostuvo y dio un giro para, así, abandonar lo que él considera fueron sus raíces en la Metafísica, particularmente el par conceptual, trascendencia-horizonte.

Seguidamente consideramos importante para la temática abordada tematizar brevemente la relación entre el ser y el lenguaje.

Ahora ¿es posible comprender el ser sin lenguaje en el caso de Heidegger que se enraíza en Heráclito? Lo cierto es que el lenguaje es la casa del ser; entre ser y lenguaje hay una suerte de identidad - aunque no fueran lo mismo-. En tal sentido, no hay ser sin lenguaje. Siendo esto así, qué está entendiendo Heidegger por lenguaje a la luz

de Heráclito, ese *Logos* que reúne y que hace posible la patencia no sólo del ser, pero también del ente, de la totalidad de todo lo que es para el hombre que es quien comprende ser y eso es, incluso, pre-enunciación, pre-pronunciación, en el silencio. El lenguaje es mudo, originariamente el silencio está en la raíz del lenguaje; destacable en este punto es que el lenguaje originariamente es poesía, yendo así más allá del mero entender, el lenguaje como medio de expresión, como la palabra hablada y escrita.

Para un prejuicio de esta índole, el ser es tenido por el común de las gentes, la mayoría de las veces, como el concepto más general, como traduce Heidegger, la mirada está, al momento de entender "ser", en "que (este que no es preguntativo) lo que es", podemos articularlo en género y especie, precisamente aquí es dónde Heidegger hará su crítica.

Que nosotros podamos decir, lo que es en general -el ente- puede decirse con algunos presupuestos con términos de género próximo y diferencia específica. No interpreta cabalmente todos los casos, y menos aún para aquellos más distinguidos, como por ejemplo el hombre, no permitiría concebir esos entes de modo originario, aunque el hombre puede comparecer como el ser de una "cosa", una vez que lo privamos de unos rasgos esenciales, puede comparecer según la regla del género próximo y diferencia específica, tal vez como ente de alguna corriente de la fisiología y de la anatomía y, si ahora ontificamos el ser y pretendemos verlo a través de género próximo y diferencia específica, nos daremos cuenta que en definitiva el problema en torno al asunto del ser, va más allá.

En tal sentido, surge la pregunta, ¿los seres humanos somos entes también? a lo cual responderemos; sí, pero con una especial distinción que nos viene de nuestra competencia para comprender ser; no obstante, se requiere que podamos poner en juego esa comprensión de ser que ya somos, e.d., siempre está en juego para nosotros la comprensión de ser, sea que hagamos o no filosofía.

Heidegger como sabemos emplea la designación Dasein, para el ente que es el hombre, por su ser, es decir, "ser" tiene que ver con el asunto de la existencia, de un ente que se conduce permanentemente en su ser, relativo a su ser, comprendiéndolo y no es que solamente comprende su ser, sino al mismo tiempo el ser de los entes que no es el hombre. Volviendo a la pregunta, efectivamente habría que decir "sí" y que el hombre tendría que ejercer esa esencia que él es, ese Dasein que él es de manera positiva, poner en juego ese modo de ser que él posee que es el Dasein, de suerte que desde allí él pueda tematizar acerca del ser en general y no únicamente del hombre, lo cual conduciría a una antropologización del ser. En definitiva, el hombre nunca deja de ser un ente y ese es un problema que ya venía tratándose en la tradición, por ejemplo a través del enfoque acerca de cuerpo y alma.

Hay quienes podrían señalar que el Dasein de Heidegger es un fantasma, porque él no toma en cuenta la corporalidad, su condición de ente, sino que el pensador habla únicamente de una esencia humana en la que incluye p.e. los "existenciaros" (comprensión, estados de ánimo y lenguaje). Y, en tal sentido, se preguntarían dónde estaría el hombre completo, que él es junto a su condición física. Sobre este planteamiento debe decirse que Heidegger también habla de una

existencia concreta, en la que existimos al desempeñar actividades con nuestro cuerpo; allí está concretamente en juego la existencia, de modo cabal o completo, y es que la existencia nunca es separada del cuerpo, sino que *p.e. yo existo cuando hago un movimiento o ejecuto una acción*, bien sea conduciendo un automóvil a doscientos kilómetros por hora o practicando meditación; originariamente desde el nacimiento estamos arrojados siendo en el mundo constantemente de una manera o de otra.

Ahora bien, el hecho que este aspecto de la corporeidad no haya sido explícitamente tratado por Heidegger en su tematización de la existencia humana, debemos reconocerlo en algún grado; no obstante, hay una serie de indicaciones formales de Heidegger que no dejan dudas a pensar que él, como dijimos, no estaba pensando un fantasma al cual se le agrega un cuerpo, sino al contrario estaba pensando el hombre en su integridad²⁸⁹. Entonces, ser Dasein, no indica que nosotros abandonemos el cuerpo o algo similar, el Dasein siempre es con el cuerpo humano como un ente concreto, pero la cualidad de conducta y comportamiento del hombre respecto de su ser es uno ciertamente especial. Cuando el hombre empuña de modo propio su comprensión de ser, eso crea una cualidad de hombre distinta; es decir, en apariencia podemos ser los mismos, pero en el quién somos, ahí es donde somos completamente distintos y libres. Por ejemplo la diferencia de un hombre libre y un esclavo; el libre se distingue del que no lo es por un abismo. El abismo que se da entre un hombre de esa cualidad y un hombre que de alguna manera está atrapado en comprensiones que no le dejan ver lo más primario y más propio de y para sí-mismo.

²⁸⁹Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Capítulo Tercero de la Segunda Sección.

Lo interesante y vinculante a nuestra temática es que Heidegger asoma a través del *Sein zum Tode* (Ser-para-la-muerte), cómo, por medio de él, podemos ver en algún sentido un sustraerse de la existencia, una mirada distinta a la tradición.

El "ser", comprendido como ente por la tradición metafísica, es decir, el ser comprendido como entidad concierne a todas las cosas en el grado general, más alto, relativo toda otra cosa, como prejuicio de la tradición que se apoya en la comprensión de Aristóteles del texto citado de la *Metafísica* (B4, 1001 a 21s.). De esa expresión de Aristóteles la tradición arriba a que, el ser es el más general de los conceptos, o también, como traduce Heidegger, el ente es en grado más alto concerniente a todo lo que es. Es decir, el ser concierne a todas y cada una de las cosas que son, pero además en el grado más alto. Para comprenderlo mejor, tengamos en cuenta la idea de género, en el sentido que la tradición sostiene, que es el género, al decir, el "ser", el concepto más universal, y pone ser entre comillas, ser en el sentido de ente, en tanto que entidad del ente y, además habla del concepto más general.

Al pensar en concepto debemos pensar en género; ahora bien, en un concepto está presente un género y una diferencia, que es lo que hace posible definir. Uno podría decir, además, que el ser, por tratarse del concepto más universal, (eliminé el artículo) no puede ser subsumido en otro género. En consecuencia, la tradición concluye, el ser es el género más alto (universal-abarcante), pero por precaución habría que tener en cuenta, que --la universalidad del ser no es la universalidad del género-- ya que uno habla de universalidad en relación al género y el otro habla de universalidad en relación al ser,

pero la universalidad del ser sobrepasa la universalidad del género; es decir, el ser no es un género en el cual se subsuman casos individuales, sino que el ser concierne a los entes. El ser no es la suma de todos los entes, porque para que una suma exista el ser tiene que darse; por tanto, no es el resultado de una suma, el ser es anterior a ella. Pero, además, la suma de entes lo que produce es una totalidad óptica pero no el ser mismo; es decir, el ser es lo absolutamente otro respecto del ente y, por tanto, es anterior a toda suma.

En definitiva, el planteamiento de que, Ser no es un género, es decisivo en la comprensión de la ontología de Heidegger, porque la ontología tradicional está dominada por este asunto de articular lo que es exclusivamente según género y especie. Así tampoco, el hombre es un ente que deba ser comprendido y definido de ese modo, sino conforme a la naturaleza de este ente que somos nosotros mismos. En la idea de substancia y accidente que existe en la tradición efectivamente hay una ontología que está orientada al ente en tanto *Vorhanden*, lo que está meramente presente, que es el modo de ser de las cosas, pero el hombre no es una cosa y, en tal sentido, la noción de la esencia humana, existencia en Heidegger, no está pensada en los términos de género próximo y diferencias específicas, sino que el hombre en primer lugar, es un quién, en tal sentido, la pregunta que interroga por el hombre no es tanto la pregunta por un -qué -que además está en conexión con esa ontología de la cosa en sentido restringido-, sino es la pregunta por un -quién-, y en cada caso somos un -quién- específico, cada -quién- pone su existencia de una manera o de otra. Hay una diversidad de maneras en las que ese -quién- es ejecutado en cada caso, pero en cualquier caso la idea de existencia no está regida o determinada por género y diferencia. Por el contrario,

según Heidegger, la existencia consiste en: un ser que se conduce hacia ese ser mismo, de suerte que en ese conducirse se comporta de una manera o de otra respecto de su ser en cada caso.

En el texto de *Ser y tiempo* Heidegger traduce τὸ ὄν por el ser, como el concepto más general, universal de todos los conceptos; en definitiva, la tradición erigió este prejuicio, “el ser es el concepto más general”, y entonces Heidegger diría en primer lugar que el ser no es un concepto, el ser mismo no es susceptible de ser definido, lo cual no quiere decir que nosotros tengamos que desechar toda posibilidad de comprensión o de expresión del ser, pues no solamente a través de conceptos, al menos en el sentido de género próximo y diferencia específica, se puede hablar de las cosas y especialmente del ser y por eso tiene cabida ese lenguaje de la indicación formal de Heidegger, que se da en el modo de frases explicativas en la fenomenología. De este modo hay dos sentidos que hay que tener en cuenta de la indicación formal, una, ellas son meritorias de un desarrollo más específico, es decir, las frases de la fenomenología son susceptibles de concreción en contenidos específicos, y la otra, que la indicación formal amerita seguir el sentido de lo insinuado por ella. La fenomenología tiene ese carácter de insinuar fenómenos de ser especialmente, de suerte que ellas constituyen un reto para el co-filosofante, quien debe corresponder a esas frases siguiendo el sentido y lo insinuado por ellas.

Heidegger está movido por este modo de hacer filosofía que es la fenomenología y se nota que ahí hay un modo de expresarse distinto al lógico formal o conceptual; es una especie de salto y ruptura en la forma de expresión misma. En este contexto viene a colación, aquel

fragmento de Heráclito en conexión con el Oráculo de Delfos que expresa: *ni muestra, ni oculta sino que hace señas* y, en el hacer señas, por un lado, hay un mostrar pero al mismo tiempo un ocultar, un retraer; es un mostrar que se sustrae, deja ver pero oculta al mismo tiempo, así como las señas, ellas son así, no son claras como el cristal que no deja ver ningún resquicio de dudas, sino que las señas insinúan, muestran y se retraen. Asimismo, debemos decir que en la indicación formal hay que tener presente ese doble carácter. Esta forma de expresión que es la indicación formal, no es algo que un individuo, Heidegger, artificialmente trae para expresarse porque quiere llamar la atención o porque pretenda ser más interesante o por cualquier razón distinta a los fenómenos mismos, nada de eso, Heidegger pretende dirigirse a los fenómenos mismos, de suerte que el lenguaje, para hablar del ser, vaya de la mano con los fenómenos mismos de ser.

El punto es que cuando nosotros intentamos radicalizar al extremo la forma de expresión, de suerte que la tengamos allí delante de nosotros mismos y no tengamos dudas acerca del asunto, lo que termina por ocurrir es que se arruina el fenómeno y se arruina también el temple de ánimo (*stimmung*), porque este asunto para los asuntos de la filosofía es algo que requiere un estado anímico peculiar, aquel que nos abra positivamente a los fenómenos y hacia las cosas; entonces es ahí donde está uno de los peligros del lenguaje; de los que habla Hölderlin, indicando que el bien más peligroso que nos ha sido donado al hombre es -el lenguaje- .

Por un lado está el asunto del exceso de luz que en la dirección a la mostración de los fenómenos termina por dar al traste con el temple de ánimo y puede llevar a la locura, por su vínculo con lo abismal. Así

también podemos mencionar, por otro lado, al positivismo cuya pretensión es que, se corra la cortina del teatro y se diga, “¡he aquí el asunto, aquí está el *positum*, lo dado allí a nosotros sin reservas y nada más!”. Bueno, esa postura también acaba con la posibilidad de comprender lo que es, p.e. la verdad o la *physys*, en profundidad.

El exhorto de Heidegger aquí, consiste en que hay que hacer filosofía desde los fenómenos, y que no tiene sentido la repetición vacía de palabras y nada más, que al final los arruinan y conducen, en el mejor de los casos, a incrementar el acervo cultural; es ahí donde la situación en la academia se torna dramática y la reflexión consistiría en preguntar, si depende de algo así como un sentimiento fundamental que emerja y nos abra hacia nosotros mismos y hacia lo que es en general. No obstante, lo que ocurre es un preguntar por el modo y cuidado que se desliza hacia la técnica o instrumentalización del asunto. Siendo que el asunto tiene que ver con un salto cualitativo de nuestra existencia, que en ésta se encienda genuinamente una chispa para nosotros de eso que tematiza la filosofía, lo cual es algo así como ser, y la importancia de la diferencia ontológica: ¡ser no es un ente!. Lo cual no se trata de una mera actividad subjetiva, sino de una auténtica actividad en la que se dé una correspondencia con algo así como ser, ser del ente, aunque sea un destello –como el de la luz del relámpago que nos permite ver ciertamente por un instante--; no obstante, puede haber experiencias más prolongadas, que vayan de instante en instante –como un morir- o más bien un morir y renacer constante.

Este problema del cómo la metafísica hace filosofía, este problema con el fenómeno de “ser”, que Heidegger pone entre comillas, porque “ser” aquí está comprendido por la tradición filosófica

como, entidad del ente, es decir, el ser en tanto entidad, es el concepto más universal, más general.

La pregunta por el "ser en cuanto tal" es formulada por la tradición como la pregunta por el "ser del ente", pero cuando se pregunta por el ser del ente, la pregunta no es pura, tiene su desliz en cuanto a ser del ente; por cierto, que siempre el ser es ser del ente, pero en esa pregunta por el ser del ente, en ese vincular explícitamente ser con ente, se cuela la tendencia de comprender al ser a partir del ente; en definitiva en este giro del ser del ente, este ser del ente, no es otra cosa que la entidad del ente.

Volviendo al texto en el que se hace mención a la frase de Santo Tomás de Aquino, "Aquello que cae en primer lugar bajo el concebir es el ente, cuyo entendimiento llega a estar incluido en todo lo que concibe", con esta sentencia alude a la frase de Aristóteles, "el Ser es el concepto, más universal". Digamos lo siguiente, p.e. si yo aprehendo determinada cosa como reloj, el reloj ya está concebido en primer término, como ente. Es decir, que yo comprendo de antemano, anticipadamente -ente-, cuando yo comprendo reloj, estoy comprendiendo ente en el sentido del ser, entidad del ente, yo comprendo ser para comprender cualquier cosa. En sus términos Heidegger dice, el ente es comprendido a través del ser, yo comprendo el ser de este ente, para comprender lo que es reloj, así como p.e. estando sentados en cualquier lugar donde nos encontremos, estamos comprendiendo una cantidad enorme de esencias implícitamente, sin hacer filosofía. En los términos de Santo Tomás, aquí no se está hablando del ser, cuando él dice, aquello que en primera instancia es susceptible de concebirse es el ente, que no es otra cosa que la entidad del ente,

es ente en el sentido de la interpretación del ser por parte de Santo Tomás, “ens” es el ente sabiendo que, eso es. Por ejemplo, un científico maneja la comprensión de ser como mera presencia, ni siquiera como algo útil a la mano, p.e. aun cuando el saber acerca del átomo tiene unas consecuencias prácticas inmensas que es soslayado en sus atenciones primarias en el ente, siendo esta una manera de ver las cosas dominada por la concepción del ser como mera presencia, empobreciendo el fenómeno.

En *Ser y tiempo* ya Heidegger había dado un paso más allá de, “εἶδος-ὄλη”, de la forma y la materia para interpretar los útiles; ese concepto de εἶδος-ὄλη, es originario de ese ámbito, pertenece al dominio del útil, pero si vemos de cerca ese par conceptual, forma y materia, fue trasladado al dominio de todo lo que es; del útil, se trasladó hacia todo lo que es; de suerte que, p.e. hablamos de la forma y la materia en el caso del árbol, y ¿bajo qué fundamento? Si eso pertenece originariamente al útil, asimismo para la estética la inmensa significación que tiene forma y materia, al punto que los estéticos se apropiaron de ese par conceptual, nosotros podríamos pensar que forma y materia son conceptos primarios del arte, cuando en realidad están prestados ahí por la Filosofía. Forma y materia son comprendidos como rasgos del útil, pero en rasgos más originarios, de la *Zuhandenheit*, del ser-[útil]-a-la-mano del que habla Heidegger. Más adelante, en su obra, el filósofo habla de un rasgo afectivo del útil que es el “ser de confianza”; p.e. en el *Origen de la obra de arte*, cuando p.e. se expresa de las botas del campesino que Van Gogh pintó varias veces, en las cuales no sólo se ve el útil, calzado para caminar en el arado, sino que la bota lo remite al trigo, a la siembra, le abre el mundo del campesino.

Ahí hay toda una apertura a un mundo histórico al cual pertenecen las botas del campesino; ahora bien, en contraste, un científico (físico) ¿qué hace con esto? Podrá desarmar la bota y puede hacer experimentos, pero más allá de eso no va a vislumbrar más nada.

Desde la perspectiva de Heidegger, con el cuidado de que “ser” está entendido como entidad del ente, en el caso de la tradición metafísica, en toda comprensión del ente yace implícitamente y de antemano una comprensión de ser que hace posible la comprensión de ente. Por ejemplo, un animal no comprende ser, diría Heidegger, a pesar de que su comportamiento en apariencia podría ser similar al de un hombre. Heidegger al final de su obra, se remite a la prueba más contundente de la comprensión de ser, entre ellas: hacer filosofía, poesía, fundar estados, actividades poseen implícitamente esa comprensión de ser.

Heidegger plantea una reformulación, en la cual ya no habla de ente, sino que habla de una comprensión del ser, en el sentido de entidad del ente. Recordemos que esta es la concepción de Santo Tomás, quien todavía no ve en sentido puro la diferencia ontológica -la diferencia entre ser y ente-; diferencia ésta que no es la que hay entre ser como entidad del ente y el ente; sino que la diferencia ontológica desde la perspectiva de Heidegger es la diferencia existente entre ser, lo cual es lo absolutamente otro respecto del ente. Entonces lo decisivo que radica en la diferencia ontológica es, ¿cómo llega a ser concebido un ser?, p.e. de modo que haya Historia tiene que haber una comprensión de ser cualitativamente distinta al modo dominante que ha habido y es comprendido ser, porque además no es posible repetir la historia, debido a que siempre aparecen allí rasgos nuevos, lo

importante es el salto cualitativo del avistar posibilidades que prefiguran el futuro, no siendo entendidas las posibilidades aquí como aquello que ha de ocurrir, sino la posibilidad que hace posible, en el sentido de Kant, de condición de posibilidad; no obstante, esas condiciones de posibilidad hay que conquistarlas, ellas tienen que abrirse para el hombre con contundencia de modo de que pueda prefigurarse un mundo distinto sobre la base de esa posibilidad de las cosas, de una nueva comparecencia del ente. Es ahí precisamente dónde tendría lugar un salto cualitativo de la existencia humana que avista posibilidades de ser, de una cualidad diferente y ese debe ser el rasgo distintivo de la Historia. Esto es lo que hace que en una determinada época, una sociedad se vea teñida por una forma de comprensión y eso es lo que hace posible la apertura de un nuevo mundo histórico; pero actualmente, en vista de la ausencia de dioses y de comprensiones distintas, porque todo está aplanado, desierto, ejerciendo un modo de comprensión diferente podemos ser considerados peligrosos al dejar de repetir como los demás. Si hay un hombre que se proponga hacer algo distinto-y no necesariamente con un sentido moral- ese hombre tiene que ser un anónimo, ya que tiene que cuidarse por los peligros que le asediarían por todos lados y que lo acabarían; v.g. lo que ocurre en el Mito de la Caverna de Platón²⁹⁰.

Lo que diríamos, en tanto a la pretensión de crear y construir el futuro, es que en esa proyección en tanto que imaginación que prefigura ese futuro deseado, allí puede estar en juego, en primer término, lo que estamos comprendiendo por ser y de lo que se trata es

²⁹⁰ Platón, *Diálogos. Volumen IV: República*. Gredos, Madrid, 2003.

de un salto cualitativo que no tiene carácter progresivo, aunque la conciencia sí. Ella puede estarse expandiendo, en la medida en que nosotros vamos comprendiendo, al mismo tiempo, que va emergiendo una sensibilidad y una inteligencia al punto que ya, sin darnos cuenta, podríamos estar comprendiendo cosas muy importantes y, en ese sentido, sí podríamos hablar de progresivo; aunque podría haber eventos más violentos, aquellos que según Heidegger, por vías oscuras, son, p.e. las crisis, catástrofes, desastres naturales, los cuales pudieran inducir a que determinados hombres lleguen a descubrir un grado mayor de posibilidades que los abrume, cuestionando porqué esto les ha ocurrido a ellos, similar a lo que ocurría con las divinidades en la antigüedad; son experiencia de ciertos individuos y cuando pasa la intensidad del asunto, eso queda como un referente en la persona y dicen, *no era yo – “¡pero si era yo!”*, a mí me sucedió la experiencia pero, era otro el que la veía.

Tanto Aristóteles como Santo Tomás utilizan en las citas dadas óv y ens en la significación del Ser del ente, articulado conforme a especie y género. Con este enunciado se da a conocer el dominio de la comprensión de ser del ente como estar ahí (*Vorhanden*), que puede ser expresado por medio de género próximo y diferencia específica; este ser del ente determinado así, es la *Vorhandenheit*, *ser ante la mano* –ser como mera cosa, presencia–.

La destrucción de la metafísica es una instancia legítima en el pensamiento, cuando tiene lugar en sentido propio e.d, según Heidegger en el momento en que la pregunta que interroga por el sentido del ser estuviese dilucidada al menos desde la temporalidad; es decir -que el ser hubiese sido visto desde el tiempo y desde el tiempo

mismo: tiempo y ser-. Ahí hay un giro -del ser hacia el tiempo y luego del tiempo hacia el ser; contenido este que pudo haber sido desarrollado por Heidegger en lo que él anunciaba como la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y tiempo*, y una vez que esa comprensión se hubiese alcanzado, iba a tener lugar la destrucción de la historia de la metafísica, como parte del desarrollo de la pregunta que interroga por el sentido del ser; en tal sentido, la destrucción no es algo aparte de la respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Con ello Heidegger pretendía alcanzar concreción para la respuesta a la pregunta por el ser; lamentablemente esta Tercera Sección no la escribió, aunque si existe una obra, "*Los Problemas fundamentales de la fenomenología*", que pensadores como von Herrmann la hacen pasar como esa Tercera Sección de *Ser y tiempo*. Sin embargo, una destrucción de la metafísica como fue presentada formalmente por Heidegger, contentiva de tres fases, respecto de Kant, Descartes y Aristóteles, en realidad no ocurrió. Lo que sí se puede decir, es que hay intentos de Heidegger, incluso anteriores a *Ser y tiempo*, en los que se perfila que esta obra era el plan para el desarrollo pleno de la pregunta que interroga por el sentido del ser; de este modo podemos observar que antes de *Ser y tiempo* hay unas consideraciones destructivas de la tradición metafísica, como por ejemplo en *Kant y el problema de la metafísica*.

Hay dos objetivos desde los cuales desarrollaremos la temática de la metafísica para los alcances de esta parte de la investigación. El primero es el examen de los tres prejuicios de la tradición filosófica a la luz del fenómeno de la muerte – como de hecho ya estamos haciéndolo-, donde descansan la raíces del olvido de la pregunta por el ser, de tal modo de hacer visible el nexo que tiene con el fenómeno de

la muerte. Segundo, dentro del mismo *Ser y tiempo*, contrastar el asunto de la situación, e.d. cuando el hombre llega a ser propio, llega a estar en la resolución, el estar resuelto que anticipa la muerte --recordemos que esa anticipación de la muerte es una modalidad de ser del estar resuelto; es una radicalización que lo que hace es garantizar la permanencia de los fenómenos en un constante morir, en un constante "negar-se", en un constante no obstinarse con la finitud humana, sino negarla al mismo tiempo y ese negar es una conservación de la finitud misma, porque es algo frágil, ya que tiene estrecha relación con la fragilidad del temple de ánimo fundamental de la angustia, el cual puede modificarse y perderse y con ello modificarse los fenómenos que comparecen, los cuales se hacen visibles a partir de ese temple de ánimo--.

Esas preocupaciones de Heidegger están en relación con otros pensadores y poetas con los cuales dialoga; p.e. Hölderlin, el cual en su caso poetiza sobre el fundamento sostenido en un temple de ánimo llamado el "Luto Sagrado" que se encuentra en un poema llamado "Germania"; para Heidegger tal estado de ánimo fundamenta, es la angustia. En tal sentido, el hecho de evitar que ese temple de ánimo se arruine y, en consecuencia, se pierda la posibilidad del poetizar y filosofar de modo genuino, es precisamente lo que estos hombres destacados buscaron.

En este mismo orden de ideas, si leemos la interpretación de "El Mito de la caverna", de Heidegger, él habla allí de una persona entre muchas que sale de la caverna y ve las cosas con mayor precisión, pues la ve a la luz del sol, luego vuelve a la caverna en busca y rescate de sus compañeros de hábitat, pero en algún momento en vista de la

peligrosidad que genera esta gente; en el proceso que él inicia para que vean lo que vio, se da cuenta de que pueden matarlo y, como consecuencia de ese peligro, siente temor y se retrae.

Precisamente ahí, Heidegger habla de la posibilidad del arruinar el temple de ánimo que el hombre ha ganado; entonces, para cuidarse y protegerse del envenenamiento del alma, se recoge, de alguna manera se protege escondiéndose (tal vez hoy ese refugio podría ser el anonimato o la reserva). La reflexión que aquí se atisba es: si tuviésemos la pertinencia para, sin escapar del mundo, responder y vincularnos a esos retos, de suerte que no arruinemos ese estado de ánimo que nos permite comprender mejor, debido a que la posibilidad de la caída está ahí, el punto es tratar de conservarse, de reunirse, de congregarse, y esto ocurre de instante en instante en la anticipación de la muerte.

Comentábamos que el tema recién aludido es una vertiente que nos abre hacia la problemática específica de la muerte y que radica en los prejuicios que tiene la tradición metafísica para plantear nuevamente la pregunta por el sentido del ser.

El fenómeno de la resolución abre hacia la verdad originaria de la existencia, y pone al Dasein en la situación fáctica que sólo es abierta en un libre resolverse; precisamente en aquello que ha sido abierto por el acto resolutorio²⁹¹, -lo que llama Heidegger "la situación" y que es un concepto que debe estar vinculado a Aristóteles, a través del concepto del *kaíros*-. La situación es "el ahí abierto" en cada caso en el estar

²⁹¹M. Heidegger, "Ser y tiempo", §62, p. 326.

resuelto²⁹²; entonces lo que ocurre es que cuando la situación está abierta, gracias al estar resuelto, el hombre que está abierto a la situación descubre cada ente en su modalidad de ser; p.e. automóvil en su ser automóvil, casa en su ser casa, hombre en su ser hombre; es decir, el contenido fenoménico positivo originario de los entes está dado, abierto para el hombre en la situación. Ahora, la situación se abre precisamente con el estar abierto que anticipa la muerte, ya que en la anticipación de la muerte lo que se hace es conservar la *stimmung* (el temple de ánimo) de la apertura hacia lo que es, que es la angustia, y no la deja degenerar. Esta apertura de la situación es lo que haría posible para el filosofar hablar de los fenómenos de ser, porque recordemos que estamos dentro de un camino fenomenológico y decir un camino es, dentro del camino ontológico ya que la fenomenología no es un camino entre otros, es el camino; es como dice Heidegger, la manera de hacer ontología.

Del modo recién indicado, el estar templadamente angustiado está en íntima conexión con la resolución (*Entschlossenheit*) y, ésta a su vez, está conectada con la muerte; lo cual contrasta con la manera de hacer filosofía de la tradición metafísica. Al respecto, Heidegger pudiera haber dicho que, gracias a que hay un desvío existencial del hombre, en cuanto a su ser sí-mismo propio, y eso significa un cambio de la angustia en miedo; a consecuencia de ello, ahora el hombre cae y comprende el ser de los entes, como meras cosas y, el modelo de la mera cosa lo toma como modelo para sí mismo y lo extiende a la totalidad del ente. De modo particular sostenemos que Kant esquivó la angustia como estado de ánimo fundamental que se conecta con el estar resuelto que anticipa la muerte, apertura filosófica en la cual sí

²⁹²Ibid., § 60, p. 317.

está sostenido Heidegger.²⁹³

Las relaciones con la cosa u οὐσία para los griegos, con todos los riesgos que estas relaciones implicaban, eran consideradas las más estables y las que producían menos aficción; es decir, eran aquellas susceptibles de despertar menos miedo. En contraposición con las relaciones con otras personas y con nuestras ideas; esta afirmación acerca de las cosas se hace extensiva y dominante a todos los entes –y encierra en el fondo el miedo-. El miedo está a la base de todos los vínculos con lo que es, y como esta relación con las cosas es la más estable y nosotros lo que queremos es no ser perturbados, no experimentar temores y que eso se descubra así como nuestros legítimos vínculos con los entes, entonces, tomamos como modelo éste, el de la cosa, de la οὐσία; siendo esta la raíz de la razón de la decisión filosófica por la cual la οὐσία se hace dominante, aquella οὐσία que viene desde antiguo para designar los enseres, propiedades y terrenos, se hace extensiva a todo el dominio de los entes, incluso al ser de los hombres, lo que constituye un huir del ser, un huir de la verdad, un huir de sí-mismo.

Οὐσία, por tanto, no es cualquier concepto, es la sustantivación de un participio presente del verbo ser, del verbo εἶναι. Ser, comprendido como cosa; entonces cabría preguntar, ¿cuál es el asunto que se encuentra a la raíz de toda esta temática?, y resulta que es precisamente este asunto, aquel del cual está hablando Heidegger, es el asunto de -la muerte como posibilidad-, de la cual no queremos saber, o dicho de otro modo, asumimos de un modo impropio esta posibilidad inmanente a nuestra existencia.

²⁹³Cf., Ibíd. § 43 A.

Paradójicamente, es a partir de este modo impropio desde el cual en la tradición se ha filosofado. Al respecto, Heidegger está llamando la atención a la tradición metafísica, afirmando que lo que ha habido en ella es meros retoques y variaciones de aquel filosofar alcanzado por primera vez por los griegos.

En el escrito que venimos trabajando²⁹⁴, encontramos, por un lado, una cita de Aristóteles y, por la otra, una cita de Santo Tomás; en ambos casos la traducción de Heidegger, ha extraído de esa tradición metafísica, el ser como el concepto más universal.

El asunto es que Aristóteles y Tomás de Aquino aplican en las citas dadas, *ón* y *ens*, la significación del ser del ente articulado conforme a la especie y conforme al género; por eso Heidegger traduce ambos mediante la palabra "ser" y caracteriza lo determinado conforme a la especie y al género como ente, su traducción de la cita de Tomás de Aquino quiere decir: en todas las determinaciones referidas a la especie y al género en un ente concebido conforme a la especie y al género, que yo comprendo y concibo de antemano a este ser determinado, conforme a la especie y al género.

En la cita de Tomás, y así la ha entendido Heidegger, hay una comprensión del ente conforme a especie y a género. Luego en la primera nota a pie de página de su ejemplar de mano aclara su traducción, el ser como *Das Seind* (*Die Seindheit*, la entidad), para aclarar que en Aristóteles, el ser no es pensado a partir de la diferencia ontológica respecto del ente, sino como la entidad del ente; entonces,

²⁹⁴ *Ibíd.*, § 1, p. 26 N° 1.

ser es el concepto más universal en vistas al ente.

Por ejemplo, ¿cuál es la respuesta que tiene la tradición respecto del ser? Una de las respuestas fundamentales se da mediante las categorías; ahora las categorías son rasgos fundamentales que desvelan el ente. Κατηγορεῖν en griego significa decirle a alguien lo que él es en su cara y además en una plaza pública; entonces, la categoría desnuda al ente, siendo una referencia directa al ente.

Es decir, el asunto de la diferencia ontológica, el carácter de la pregunta de Heidegger, en contraposición a la pregunta de la tradición, para la cual el ὄν ἢ οὐκ ὄν , es la pregunta por el ser del ente, es la pregunta por el ente en cuanto tal y, en consecuencia, la pregunta por el ente en cuanto tal es aquella que interroga por el ser del ente. De modo que, pretendiendo hacer analogías, si bien es cierto que Heidegger pregunta por el ser, hay que tener cuidado, porque en la pregunta que interroga por el ser del ente hay de antemano algo que fenoménicamente ocurre, y es que el ser se da en los entes, el ser es siempre ser del ente; no obstante, formulada de ese modo, motiva una tendencia a la conexión del ser y el ente; de suerte que incluso cavilando en cuanto a esa conexión, el pensamiento se desliza a comprender el ser a partir del ente.

Ahora, en cuanto la pregunta de Heidegger que interroga por el ser en cuanto tal, lo que pretende es crear y mantener ese abismo entre "ser y ente" y que quede claro que ser es lo absolutamente otro al ente y que lo primero que tenemos que hacer es desentrañar el sentido del ser, por ello será importante -una analítica del Dasein-. Sin embargo, el Dasein, bien es cierto que es un ente; claro está que, en la estructura de

la pregunta por el ser, es al ente al que uno puede interrogar por su ser; entonces, precisamente ahí, hay un énfasis que quiere destacar Heidegger y es que el examen tiene que ser puro sobre el ser en cuanto tal, donde no se filtre el ente de antemano en la respuesta acerca de lo que es ser y eso implica una experiencia muy especial.

Es por medio de la angustia, ese sentimiento tan radical, extremo, que está latente en nosotros que el Dasein se abre a lo más originario y, a pesar de que el Dasein es un ente, somos un ente distinguido que comprende ser, entonces lo que pretende Heidegger es hacer visible, que es el Dasein el *lugar* donde se hace patente el ser, él es quien comprende ser, de suerte que desde ahí pueda hablarse también del ser, porque ese es el hilo conductor en *Ser y tiempo*, el fenómeno de la comprensión de ser -desentrañarla- de suerte que pueda así ser respondida la pregunta por el sentido del ser.

La palabra alemana *Seindheit* merece una explicación; a saber, *Seind* se traduce por Siente, sin embargo no es una palabra afortunada para traducirla, *Seindheit* significa la entidad del ente, lo cual es la interpretación del ser ontificada por parte de la tradición. Es decir en el giro *Siente –Seind-*, ahí hay un juego de Heidegger, quien por un lado alude a un participio presente del verbo ser; pero por otro lado, está aludiendo al ente *Seind, das Seindes*. Entonces al ver *Seind* en la traducción es recomendable pensar, entidad; sin embargo, ahí no dice *Seindheit*, sino *Seind*, entonces si decimos ente, no diferenciamos bien porque no es el ente, sino -es un ser que es siendo-, ontificándose; pero en todo caso, la idea del *Seind* y de la *Seindheit*, no es otra cosa, sino la idea del ser del ente. En el problema del ser del ente, merecerá poner atención en la dificultad de la mezcla del ser y el ente.

Si interpretamos la frase de Aristóteles en cuanto que la generalidad del ser, es decir, el ser como el concepto más general que hay que buscar aún en los conceptos más generales, nos damos cuenta que esa vía es equivocada y no es consistente con el pensamiento de Aristóteles mismo. Entonces, en la frase de Aristóteles, el ser es el concepto más general, τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων²⁹⁵, -el ente es las más de las veces ante todo otro-, merece una explicación en la que hay que distinguir varias cosas; a saber, primero, lo que piensan Aristóteles y Santo Tomás, segundo, lo que piensa Heidegger y, tercero, lo que piensa el promedio de la gente o la metafísica que en el caso de Santo Tomás dice "en todas las determinaciones referidas a la especie y al género que yo aprehendo en un ente concebido conforme a la especie y al género yo comprendo ya de antemano el ser"²⁹⁶. En tal sentido, las dos citas están íntimamente relacionadas, en la interpretación de Heidegger. Una dice más o menos lo que dice la otra; Santo Tomás dice lo que está diciendo, de cierta manera, Aristóteles, lo cual desde la perspectiva de Heidegger es la afirmación de la existencia de un ser que tiene una entidad de una dignidad más alta, que no puede ser subsumido en género alguno.

La otra manera de ver el asunto, es conectando el primero con el segundo prejuicio, de tal modo razona Heidegger al indicar que, como el ser es el género más alto –universal- y no puede ser subsumible en un género más alto, en consecuencia, es indefinible. No obstante, de este primer prejuicio la promedianidad quiere concluir, que el ser es el género más alto y entonces quisiera pensarse es el más claro, cuando lo

²⁹⁵Aristóteles, *Metafísica*. B 4, 1001 a 21.

²⁹⁶Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II q. 94 a. 2.

cierto es que ese prejuicio va de la mano del tercer prejuicio, que dice que el ser es un concepto comprensible de suyo –evidente por sí mismo–; es decir, los tres prejuicios están imbricados, el tercero de ellos diría que como el ser es algo comprensible de suyo, tampoco precisa de definición, no es definible, pero “¡no importa!” p.e. cuando decimos: “nosotros sabemos a qué nos referimos con él es”, entonces Heidegger nos indica, que debemos tener mucho cuidado, que ahí hay una gran oscuridad cuando usamos esas expresiones.

Al respecto, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, desde su obra *Fenomenología Hermenéutica del Dasein*, dice:

“A esta opinión se opone sin embargo la concepción de Aristóteles la cual, igualmente, es citada: οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος (Met. B 3, 998b 22); ni lo uno ni el Siente (el Ser) es un género. La generalidad más alta de “Ser” no tiene el carácter de la generalidad conforme al género. “Ser” y su “generalidad” llegan a ser escritos entre comillas, ya que ellos son aquello que aquí se mantiene en cuestión. El carácter no conforme al género de la generalidad del Ser llega a ser aclarado mediante el hecho mediante el cual se dice que “Ser” no delimita “la región más alta del ente, en tanto que éste está articulado conceptualmente según género y especie”. La “región más alta” del ente sería el género más alto del ente, el cual incluso está articulado conceptualmente según género y especie. Si “Ser” en su generalidad no es el género más alto y, es decir, no es la región más alta del ente, entonces se encuentra ya allí que “Ser” y su

“generalidad” no es de la índole (especie) de lo general en el ente. Con otras palabras, “Ser” y su generalidad más alta no es ente. La comprensión del carácter no conforme al género de la “generalidad” del “Ser” es una comprensión de la diferencia de Ser y ente, lo que no quiere decir que con esta comprensión la diferencia ontológica sea ya experimentada y pensada radical y originariamente.”²⁹⁷

Aquí experimenta y piensa Aristóteles la diferencia ontológica, pero no lo hace de un modo radical y originario, porque está viendo en el ser, aún un ente de la dignidad más alta, pero ente al fin; es decir, que el ser también es otro ente que no puede ser subsumido en ningún género. La salida de Aristóteles va a ser la unidad de la analogía, de cómo nosotros hablamos de ser.

Seguidamente v. Hermann, expone:

“La generalidad más alta del “Ser” no puede llegar a ser determinada en la dirección de lo general conforme al género. Ella es una generalidad esencialmente distinta, no la generalidad y unidad del género, sino la generalidad que llega a ser determinada como “Unidad de la Analogía”. “Lo que Heidegger expone aquí sobre la “generalidad”, no según el género del “Ser” y sobre la unidad del “Ser” en tanto “Unidad de la Analogía”, eso él ya lo ha dilucidado detalladamente en la lección de Marburgo del semestre

²⁹⁷Friedrich W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I*, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.

de verano de 1926 “*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*”²⁹⁸.

En forma similar ha interpretado este tema central de la ontología aristotélica en la lección de Friburgo del semestre de verano de 1931 “*Aristóteles, Metafísica Theta 1-3*”, y en verdad en su parte introductoria (GA tomo 33, § 1-6). Ya que esta lección es ya accesible, retomaremos las exposiciones allí contenidas para nuestra interpretación del cuarto párrafo.

“La pregunta, ¿cuál carácter tiene la suprema generalidad del Ser, pertenece a aquella ciencia cuya pregunta guía reza: τι το ον; (Met. Z1, 1028 b 4), ¿qué es el ente? Esta pregunta no pregunta por el ente, en tanto que él es éste o aquel ente así o de otro modo determinado, sino en tanto que él en general es un ente. La ciencia que plantea la pregunta, ¿qué es el ente?, investiga el ente en tanto ente y lo que en si a él le corresponde ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό (Met. Gamma 1, 1003 a 21s). Esta ciencia que investiga el ente en cuanto ente, es decir, con respecto a su Siente (*Seind*), su Ser, es la filosofía primera (πρῶτη φιλοσοφία, Met. E1, 1026 a 24). El Siente (*Seiend*) o el Ser del ente, el objeto de la filosofía primera, llega a ser dicho, sin embargo, no en una manera sino en múltiples maneras (τὸ δ’ ὄν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ’ ἓνα λέγεται τρόπον, Met. K3, 1060 b 32s.). Según Met. E2, 1026 a 33ss. El decir del Siente (*Seiend*) se

²⁹⁸Ibíd.

articula de modo cuádruple:

1. El ente en vistas al ente precisamente también co-presente (τὸ κατὰ συμβεβηκός),”

Con la frase, τὸ κατὰ συμβεβηκός, la tradición se refiere al ente por accidente, por cierto que el término accidente es problemático, ya que, συμβεβηκός, que la tradición latina traduce como accidente, en realidad es el ente que acompaña, lo acompañante, de allí a lo fortuito o contingente hay una gran diferencia, sin embargo, hay categorías a las que no les toca que son los συμβεβηκοτα, que a parte de la οὐσία son las restantes categorías, es decir, lo que acompaña a la οὐσία, el ente en vistas al ente precisamente co-presente, es decir, lo co-presente sería la οὐσία, en ese sentido, se tiene la οὐσία presente por un lado, y luego las categorías.

2. El ente en tanto verdadero y el no ente en tanto “lo no-verdadero” (ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος),

3. El ente según las formas de las categorías (παρὰ ταῦτα δ’ ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), y

4. El ente en el sentido de ser posible y del ser real (ὄν δυναμει καὶ ενεργεία). Junto a este uso del ὄν πολλαχῶς λεγομενον, según el cual el múltiple es una cuaternidad de maneras de lo Siente (Seiend), Aristóteles utiliza el mismo giro también en una estrecha significación. Entonces el giro se refiere a

una de estas cuatro maneras, a la citada en tercer lugar y su diversidad interna, al Siente conforme a las categorías. El *ὄν κατὰ τὰ κατὰ τῆς κατηγορίας* no es sólo una manera de ser entre las cuatro, sino es en sí misma una *πολλαχῶς λεγομενον*. La multiplicidad con la que las categorías es dicha, es la misma multiplicidad de las significaciones que las categorías caracterizan (*ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει*, Met. Delta 7, 1017 a 23s)²⁹⁹

Cada categoría tiene una significación, y p.e. si son diez categorías, cada una designaría una significación del ser.

“El Libro Z comienza con la formula esencial para la pregunta aristotélica por el Ser: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* (Z 1, 1028 a 10). Este *πολλαχῶς* mienta pues la diversidad de Siente en las categorías: el Siente por un lado significa “el ente en tanto lo que” (*Wasseiende*) y “el ente en tanto esto (*Das Dieses Seiende*)”, luego que él es “un de esta manera y aquella constituido³⁰⁰” (*ein soundsogartetes*) o “un tantos” (*Soundsovieles*) o cualquiera de las así anunciadas³⁰¹ (*σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων*

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ A pesar de que aquí no se encuentra el giro, *ousía*, este párrafo se refiere a la doble articulación de la esencia del ser del ente, a saber, *essentia* y *existentia*, para lo cual se puede confrontar la obra, *Der Grund problem der fenomenologie*, de Martin Heidegger, dónde se encuentra la temática de la doble articulación del ser, como esencia y existencia.

³⁰¹ Refiriéndose a aquellas categorías dichas de otro, a saber, de la *ousia*.

ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. Met. Z 1, 1028 a 11 ss). Heidegger remarca que el τὸ μὲν– τὸ δὲ³⁰² articula lo numerado de tal manera que de un lado se mantiene únicamente la οὐσία y del otro las restantes nueve categorías (GA tomo 33, p.17). La multiplicidad del ente enunciada en las categorías, muestra con ello una articulación, el ordenamiento de las nueve categorías en relación a la primera. “Este ordenamiento en relación a” llega a ser especialmente claro al comienzo del libro Theta. Aquí habla Aristóteles de la οὐσία en tanto que el ente en primera línea (το πρῶτος ὄν), el ente en sentido propio, al cual llegan a estar referidas todas las otras categorías del ente (del Seiend) (πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται). Todo ente restante, que no es la οὐσία misma, llega a ser dicho bajo la toma de referencia al concepto de οὐσία misma, tanto en el cuanto como en el “como estar constituido (calidad; Wiebeschaffen) y lo restante dicho de esta manera (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τᾶλλα τὰ οὕτω λεγόμενα.). Pues todas las restantes maneras del ente, que no son la οὐσία misma, tienen el concepto de οὐσία en sí (πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον) (Met. Theta 1, 1045 b 27 ss.). Pero que Aristóteles en su acentuación de la diversidad (de la cuaternidad y diversidad de diez) del

³⁰² τὸ μὲν – τὸ δὲ, quiere decir por un lado y por el otro, entonces, por un lado, se menciona la articulación del ente según esencia y existencia, que es la articulación esencial en sentido amplio del ser en la tradición –esa es la οὐσία-, por el otro, las que acompañan a la οὐσία .

Siente no pierde de vista la unidad que mantiene junta esta cuaternidad, eso lo muestra claramente el libro K, el cual dice que hay para todo ente de cualquier significación la conducción hacia o reconducción a un cierto uno y común (ἐπεὶ δὲ παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἓν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται (Met. K3, 1061 a 10s.)"³⁰³

La idea que muestra Heidegger aquí es que Aristóteles no pierde de vista la unidad que mantiene esa diversidad, entonces al final hay una unidad que es el ser, ser en sentido general y eso es lo que va a discutir ahora y, eso lo tiene presente según el Libro "K", conforme a lo que dice ahí Aristóteles; no obstante, esto es muy importante, el ver con base en qué podemos decir esa diversidad, porque cada uno de esas son las categorías. Es decir, todos son dichos en base a una significación primaria que es la οὐσία, entonces por ahí hay que buscar cómo es que Aristóteles está pensando la unidad; sin embargo, la diversidad de las categorías no es lo único, además está la diversidad de la cuaternidad que incluye a esa otra diversidad. De la οὐσία hemos dicho que su origen era un participio del verbo ser, que Aristóteles tomó de la comprensión ordinaria con lo cual se designaban los enseres y las propiedades de las fincas entre otros; pero que al final designa también otras cosas y, cosas que en definitiva están acuciosamente presentes para el hombre y, precisamente ahí quiere destacarse la idea de οὐσία como presencia, como venida a la presencia; sin embargo, el asunto es que se trata de entes de un determinado dominio, a saber, las cosas, los útiles; pero el hombre no es una cosa, un animal o una estrella; y lo que es más importante, ¿dónde están las raíces de esa presunción filosófica?

³⁰³ Ibíd.

La respuesta es, precisamente, en esto que estamos desarrollando y es que la οὐσία está en el centro de la interpretación del ser para la tradición que parte de Aristóteles, la cual está enraizada con la afectividad que a su vez está en conexión con la muerte. La metafísica además traduce οὐσία como substancia – ὑποκείμενον y se termina pensando al ente como un recipiente que es la substancia, un continente y unos contenidos que son los –συμβεβηκότα-. Con ese par conceptual descansa la interpretación del ser en la metafísica³⁰⁴.

Aristóteles quiere destacar la unidad del Ser que nosotros mentamos; no obstante, lo mismo, en la diferencialidad del ser. Es decir, cuando hablamos del ser verdadero, el ser real, del ser como cualidad o del ser lo que allí estamos diciendo del Ser, lo que indica que en esa diversidad hay una unidad, a saber, que todos “son”, tienen ser y esa es la unidad. En este párrafo se indica una generalidad, pero esa generalidad, no es la generalidad del género y de las especies que está conectada con una determinada concepción del ente, a saber, el ente en común, *Vorhanden*, como mera presencia, en la que es distinguible a los efectos de la definición, género próximo y diferencia específica y la concepción del hombre como animal racional hunde sus raíces en el ente como estar-ahí, *Vorhanden*, pero el hombre no es un ejemplar más de un género, él es un quién y, ciertamente, cada uno de nosotros, en tanto Dasein, es un quien, lo cual es una diferencia notable de Heidegger con la tradición metafísica³⁰⁵.

³⁰⁴ Cf. Martin Heidegger, *Caminos de bosque, El origen de la obra de arte*. Traducción al castellano Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1996. Ahí el pensador tematiza las tres maneras de concepciones tradicionales de la cosa, a saber: sustancia y accidente, forma y materia y unidad de la diversidad de sensaciones.

³⁰⁵ F. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 334. “La segunda perspectiva en relación a lo insuficiente del ser vivo racional, se produce a partir de la *skepsis* fundamental frente al camino tradicional, en el cual la determinación esencial del hombre llega

Como venimos diciendo, esta sección del trabajo pretende hacer explícita la conexión entre el fenómeno del ser-para-la-muerte formulado por Heidegger en *Ser y tiempo* y el camino a la destrucción de la metafísica.

Hemos hablado ya de especificidades que son aspectos muy importantes para este proyecto de investigación, una es la revisión de los prejuicios de la metafísica en torno a la pregunta que interroga por el ser, que estamos desarrollando, a la luz del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), luego, la destrucción de la historia de la ontología, haciendo énfasis en Kant, especificidades éstas que no están desconectadas, ya que justamente a la luz de la situación, de la posibilidad de un fenómeno como éste, es como se puede contrastar frente a las comprensiones que tuvo la tradición acerca del ser del ente. Entonces, la situación emerge con el fenómeno del *Sein zum Tode* y de la *Entschlossenheit*³⁰⁶.

Otro fenómeno esencial en el proyecto de investigación que estamos planteando es el fenómeno de la nada, el cual junto a los demás aspectos tiene una íntima conexión. Ya que luego del giro, el mismo Heidegger habla de la superación de la metafísica en conexión con la comprensión de la nada por medio del fenómeno de la angustia,

a ser alcanzada, es el camino de la definición esencial que acontece mediante la indicación del género próximo y de la diferencia específica formando especie, lo insuficiente de este proceder no yace en primer lugar y únicamente, en que la esencia del hombre llegue a ser determinada con ayuda de la definición lógica, lo insuficiente se muestra más bien en aquella comprensión de Ser en la cual se funda la definición esencial lógica, la determinación del ser género, de la esencia del género y de la especie se mantiene en la perspectiva ontológica en el horizonte de la distinción de *essentia* y *existentia* del ser lo que y del ser real, en verdad se trata aquí de una diferencia genuina, auténtica del ser, pero una tal diferencia que no es ganada en vista al ser más propio del hombre sino en vista al ente meramente presente o estar-ahí".

³⁰⁶ Cf. *Ser y tiempo*, § 62.

siendo considerada la nada como fenómeno de ocultamiento; no obstante, Heidegger en *Ser y tiempo* aún no ha puesto ese fenómeno de la nada bajo el concepto de *aletheia*, sino que eso ocurre más adelante en su obra y lo conduce al misterio. Ese fenómeno de la nada es importante porque tiene que ver con la superación de la metafísica, puesto que a ésta se le pasó pensar esa nada, la cual, luego, es comprendida por Heidegger como ocultamiento (*Verborgenheit*) en el giro. A su vez, la muerte está conectada con la nada, porque tiene que ver con la angustia y, como Heidegger está señalando que ahí están las raíces de la metafísica, en ese soslayamiento de la nada y del ocultamiento hay conexión con la *οὐσία* como venida a la presencia, e.d. como ser y no como substancia o como algo que está ahí meramente presente (Cf. *De la Esencia y del Concepto de Physis*, M. Heidegger³⁰⁷).

Ahora bien, qué es lo que critica Heidegger con respecto a la presencia, ¿es que acaso no hay presencia en las cosas?, la respuesta es, "no". Lo que critica Heidegger, es que se haya quedado en el plano de la mera presencia la interpretación del ser del ente y no se comprenda que esa presencia, es una --venida a la presencia-- que es un movimiento, un salir del ocultamiento, que pugna con el ocultamiento o más bien forma parte de esa tensión entre ocultamiento y desocultamiento. Aquí se ve en la metafísica el problema de la concepción de la *aletheia*, en ese ocultamiento de la verdad, no sólo se encuentra la desfiguración, sino que en él hay que pensar también en la nada originaria, que tiene que ver con el ocultamiento originario

³⁰⁷Martín Heidegger, "Hitos", *Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B*, 1 (1939). Traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 199 ss.

(Cf. Conferencia: *¿Qué es Metafísica?* de M. Heidegger³⁰⁸, en la cual aparece la temática de la angustia en conexión con la nada).

Entonces, importante es prever, cómo esa nada, que está vista como fenómeno, pero que no está abarcada bajo la noción de *aletheia* en *Ser y tiempo*, evoluciona y cómo es llamada por Heidegger en el giro, dentro de lo que él llama *aletheia*; incluyendo en ella la nada que se da como ocultamiento. Heidegger hace una única mención explícita de la nada en la página 285 de *Ser y tiempo*, expresando:

“Todo comprender está afectivamente dispuesto. El temple afectivo pone al Dasein ante su condición de arrojado, es decir, ante el “factum-de-que-existe” [“dass-es-da-ist”]³⁰⁹. Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia³¹⁰. Estando en ella, el Dasein se encuentra *ante* la nada [la *aletheia*] de la posible imposibilidad de su existencia”.

Implícitamente la nada está en el problema del -no-. En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger expresa que el “no” proviene de la nada. Así es que tomando en cuenta ese rasgo de nada del ser, es como el pensamiento de Heidegger realiza un salto y se separa de manera importante de la tradición, ya que, como él indica, pensar la nada y el ocultamiento es lo que conduce a una superación de la metafísica.

³⁰⁸Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Traducción al castellano Xabier Zubiri, 1992.

³⁰⁹Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* § 29, p. 158 ss.

³¹⁰Ibid, Cf. § 40, p. 206 y s.

Particularmente, Aristóteles considera haber llegado a la solución del problema del Ser, que es *la Unidad de la Analogía frente a la Diversidad de lo ente*. En todo caso, recordemos que esta es una respuesta que está dando Aristóteles dentro de un tipo de diversidad del Ser, ya que hay dos tipos de, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς; esa diversidad está vista en un sentido amplio que reside en las cuatro maneras de comprender el Ser. Éstas son: Ser como δυναμικ και ἐνεργεία, Ser como circunstancias, Ser en el sentido de verdadero o falso y Ser en el sentido de las categorías; entonces, la respuesta que él da, de que el Ser se da de distintas maneras, solamente la da respecto de una de estas cuatro maneras de comprender Ser, que es el "Ser en el sentido de las categorías"; con esto, Aristóteles va a mostrar, cómo las restantes categorías que no son la οὐσία, son dichas respecto de la οὐσία; de tal manera que, lo que le da unidad a la diversidad es la οὐσία, siendo este un tipo de solución que, por cierto, no es la solución de Heidegger, no obstante, constituye un tipo de respuesta (un antecedente) a la pregunta por el Ser.

Lo que nos interesa a los efectos del presente trabajo, es que teniendo tanta relevancia la οὐσία y, teniendo ésta el significado de – presencia- en la tradición dónde descansa la metafísica, ahora va a tener una enorme significación para la ontología el asunto de la muerte, porque concibe la nada y eso da las bases para no ver -la presencia- como el modo dominante para comprender ser en general.

De tal manera que ya sabemos, uno de los prejuicios de la tradición es que el ser es el más general de los conceptos; en

consecuencia, como el concepto consiste en definir a través de género próximo y diferencia específica y el Ser no se puede subsumir en ningún género superior, se arriba al segundo prejuicio que expresa que no se puede definir el Ser y el tercer prejuicio indica que no importa porque el Ser es comprensible de suyo; de tal manera que es allí donde se queda paralizada la tradición filosófica, sin dar un paso más allá en la comprensión del sentido del ser.

No obstante, en cuanto a la tradición, p.e. habría que decir en honor a Aristóteles que el Ser es el concepto más general, *entre comillas*. Heidegger aclararía, que el mismo Aristóteles, indica que esa universalidad del Ser no es la del género; en consecuencia, el Ser no es un género y eso está comprendido por Aristóteles mismo, lo cual es muy importante, que la universalidad del Ser no es la universalidad del Ser del ente articulado conforme a género y diferencia específica. Asimismo, en Santo Tomás también está comprendido esto de que la universalidad del Ser va más allá de la universalidad del género, siendo que en los *transcendens* él está diciendo, esta generalidad no es la generalidad del Ser del ente comprendido conforme al género próximo y diferencia específica, e.d. la generalidad del Ser no es la generalidad del género. Pareciera, entonces, que esta comprensión se degeneró y aniquiló haciendo que la metafísica se moviera en esos tres prejuicios. (Cf. G.A. tomo 33, referido a Aristóteles³¹¹).

Aristóteles se plantea ahora la pregunta ¿cuál carácter tiene esto común del Ser en todas las significaciones de Ser? Ante todo podríamos

³¹¹Martin Heidegger, G.A. Tomo 33, *Aristóteles Metaphysik, Theta 1- 3*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1990.

pensar que las diversas significaciones del Siente³¹² se comportan con relación a la significación una y general del Siente, como las especies en relación a su género.

Al ver la palabra Siente, se trata del *Seiend*, en la cual Heidegger destaca que se trata del Ser pero un Ser pensado a partir del ente, en vinculación con el ente en cierta medida. Por ejemplo, Kant piensa el Ser, como condición de posibilidad del ente, como lo que posibilita la patencia del ente para la conciencia; aquí la manera de concebir Ser ya está mediada por ese interés de pensar el ser a partir del ente en cuanto tal, lo cual es algo sutil; por tal razón, pensar en condiciones de posibilidad está determinado por la idea de que debe ser explicada la patencia del ente y, en tal sentido, no se estaría haciendo una pregunta más originaria. En este orden de ideas, el contenido fenoménico de ser mismo es algo que hay que dejar aflorar y eso es lo que pretende haber hecho Heidegger en su giro. Por cierto que debe reconocerse que Heidegger en *Ser y tiempo* es deudor de Kant porque aún ahí habla de condiciones de posibilidad.

En tanto el más general de los conceptos, la generalidad del ser no tiene, sin embargo, el carácter de un género; es decir, está indicando que el *Seiend* es un género, pero no como los otros géneros, por lo cual hay que tener cuidado, ya que es posible que Aristóteles se haya referido al Ser como un *genos*, pero un *genos* que no tiene el carácter de los otros géneros, sino que tiene una universalidad que trasciende, que sobrepasa la universalidad de los otros géneros. A propósito del presente análisis, Heidegger destaca que si bien Aristóteles y Platón aún no habían “caído”, propiamente dicho, sino que

³¹² Siente: palabra que designa “lo que es”.

filosofaban a partir de los fenómenos de la *aletheia*, del *aletheuein*, del mostrarse de las cosas, sin embargo, ellos sentaron las bases para este modo de pensar sesgado por la entidad del Ser. Para comprender que el Ser en su generalidad suprema no tiene ningún carácter de género, uno debe haberse aclarado previamente la relación del género con sus especies y las especies con su género. Un género es aquello general y común que se puede articular en especies mediante determinadas diferencias que se adicionan. El concepto "Ser vivo" es un género cuyas especies son: planta, animal y hombre. De estas tres especies puede ser dicho en general que ellas son seres vivos. Pero aquel contenido material que constituye el ser vivo en general no incluye ya aquellos contenidos materiales especiales que determinan la planta como planta, el animal como animal y el hombre como hombre. Si las diferencias que forman la especie, como por ejemplo, la diferencia de la racionalidad, se encontrase ya en el contenido material general del género, entonces no sería el género ningún género. Si la racionalidad perteneciese ya al género Ser vivo, entonces el contenido material, Ser vivo, no podría en general ser dicho de planta y animal. En tal caso, no sólo el hombre sería racional, sino también planta y animal serían, en tanto seres vivos determinados mediante la racionalidad. A partir de esta consideración, resulta que el contenido material del género está necesariamente libre del contenido material de las diferencias que forman el género.

Estas indicaciones son propicias para demostrar que el Ser no es género, porque el Ser se dice de cada ente; lo decisivo es el modo en que concierne el ser a todos los entes, a diferencia del género que es un abarcar que no tiene ninguna especificidad de aquello que es abarcado. Si el género -ser vivo- que abarca hombre, planta y animal,

contuviese alguna especificidad de esa diversidad, p.e. la racionalidad, entonces no podría ser género porque no podría abarcar planta, ni animal sino únicamente al hombre, porque el carácter de racional no es pensable para aquellos. Todo lo cual nos hace arribar a la idea del Ser distinta a la del género.

En el caso de ver al Ser como un género y a las distintas categorías como especies tales como, el estar constituido de algún modo y “él en cuanto del caso” llevarían algo al género ser que el mismo aún no es. Ahora, cuando nosotros llevamos las categorías al Ser, estaríamos llevando algo que el Ser mismo aún no es, pero ese no puede ser el caso respecto de las categorías y el Ser en general, porque las especies que son las categorías particulares ya son; entonces, al hacerlo, estaríamos llevando algo que el Ser ya es y, además, que se lo debe al Ser mismo. Entonces, cuando nosotros adicionamos las categorías y las llevamos al género Ser, estaríamos ahí llevando diferencias que no están en el Ser, pero resulta que cuando arrastramos las categorías, o se las referimos al Ser, estaríamos llevando algo que “ya es”, no estaríamos llevando algo distinto del Ser; pues, ya ellas, de alguna manera en su significado, albergan en sí mismas algo así como Ser. En cambio que p.e. el término racional es una diferencia. Uno toma las diferencias para formar las especies, así racional sería la nota distintiva; entonces, cuando llevamos racional a ser vivo, eso no está en ser vivo; lo cual indica que cada una de las diferencias de la especie – para formar las especies- se forman de tal suerte que lo que está en las especies es algo que no está en el género, y no puede estarlo, porque si lo está no podría ser género, debido a que al trasladarlo a las otras especies, aparecerían las diferencias que corresponden a una especie y que van a aparecer en otras especies, lo cual produciría un sinsentido.

Ahora bien, llevando lo analizado en cuanto a género y especie a las categorías, tomándolas como especie, eso significaría que ellas constituyen diferencias que absolutamente no estén en el género, pero hay un rasgo esencial de ellas y es que ellas son, lo cual hace que al adicionarlas al supuesto género Ser, se estaría llevando algo hacia el género que es, a saber Ser; en consecuencia, no constituiría diferencia específica en el sentido estricto de la palabra.

Es de hacer notar, que las categorías no son absolutamente nada, sino que efectivamente son entes; si ellas no fuesen ya algo, de ningún modo podrían determinar y articular el así llamado género. Ellas son algo a lo cual pertenece ya el Ser. Las distintas significaciones de los Siente (*Seiend*) son algo ente (*Seiendes*) en el sentido más amplio, son algo que está determinado mediante el Ser. Ellas adicionan algo; por consiguiente, en tanto diferencias así llamadas formando especies al así llamado género, Ser, lo que este mismo ya es [Entonces las categorías no pueden ser especie, la especie debe adicionarse como algo totalmente distinto al género, de lo contrario, no sería una especie y la razón de que no sean especie es que el Ser no es un género]. El ser decible de todo mienta por eso ya también las diferencias así llamadas formando especies como algo que es. Pero fue dicho que un género sólo puede ser uno tal, si él aún no contiene nada del contenido de las diferencias que forman especie. Pero el Ser, que es decible de cualquiera sin excepción, debe ya co-aludir las diferencias así llamadas formando especies. En tanto, lo decible generalísimo (el Ser), no se limita a la generalidad de un género, sino concierne también a las así llamadas diferencias conforme a la especie. Pero entonces su generalidad no tiene el carácter de un género y tampoco pueden las distintas maneras de las significaciones del Ser, ser especies de un

género. Pero esta prueba del carácter no conforme al género de la generalidad y unidad del Ser dice únicamente cuál carácter no tiene la generalidad y unidad del Ser.

Es decir, esta es una determinación negativa del Ser, la respuesta positiva viene cuando, por parte de Aristóteles, al hacer una mostración del contenido fenoménico del Ser, da la respuesta al Ser como unidad de la analogía frente a la diversidad de lo ente. En definitiva lo que aquí se pretende mostrar es por qué el Ser no puede ser mostrado como género, ya que el género no puede arrastrar consigo las especificidades de las especies. p.e. Ser vivo, no puede contener ese carácter específico del hombre que es la racionalidad, porque si lo hiciese, entonces arrastraría consigo a los animales y vegetales. Ahora en el caso del Ser, el Ser es algo que se dice de todo ente y ese no es el caso del género.

En consecuencia, al hablar de generalidad (*Allgemeinheit*), algunos podrían afirmar que generalidad es relativa a género, no obstante se refiere a lo común (*Allgemein*); entonces, al hablarse de la suprema generalidad –no es la generalidad del género-. Aristóteles señala que “el todo es mayor que la suma de las partes” y, por cierto, que lo menos que es el Ser es la suma de cosas, de entes, esa sería una vulgarización del asunto.

“Cuando Aristóteles dice que el Ser, en tanto lo decible generalísimo no es ningún género, entonces Tomás de Aquino habla, siguiendo a Aristóteles, de que la “generalidad” suprema del “Ser” “sobrepasa” toda generalidad conforme al género. Heidegger destaca esta palabra mediante cursiva, ya que él mismo aclara

dentro de su pregunta por el Ser, más radicalmente repetida y desarrollada del Ser, en tanto lo que sobrepasa a cualquier ente y a cualquier determinabilidad existente en retroceso a la trascendencia del Dasein (Cf. Ser y tiempo (SyT) Parágrafo 7C, párrafo 13). Santo Tomás y la ontología medieval caracterizan por eso, Ser, en tanto que el “sobrepasa” toda generalidad conforme al género, como un “Transcendens”. Con ello Heidegger toca la doctrina medieval de los trascendentes o trascendentales. Los trascendentales son tales conceptos primeros que sobrepasan las fronteras de todas las articulaciones, conforme al género y conforme a la especie del ente y valen para todo ente. A ellos pertenecen, además del *ens*, los conceptos *res* (Ser lo que, *Washeit*), el *unum* (unidad en el sentido de la inseparabilidad interna de las determinaciones), el *aliquid* (el algo en el sentido de la delimitación frente a cualquier otro), el *verum* (lo verdadero en el sentido de lo cognoscible) y el *bonum* (lo bueno en el sentido de lo deseable) (cf. Thomas de Aquino, “De natura generis” cap. II; del mismo, Quaest. De Veritate Qu. I, art. 1c). El *ens*, el ente en el sentido del “siente” (*Seiend*: Ser comprendido en vistas al ente), el Ser es “un” *transcendens*, mientras Heidegger en el párrafo 7C (treceavo párrafo) caracteriza el Ser pensado a partir de la diferencia ontológica como “el” *transcendens* absolutamente. Ya que el Ser (*ens*) en tanto un tal *transcendens*, sobrepasa toda generalidad conforme al

género y conforme a la especie y determina de antemano todo ente de todas las especies y géneros, estando co-incluida una comprensión de él en cada caso ya en todo lo que cualquiera comprende en el ente articulado conforme a la especie y conforme al género".³¹³

Heidegger usa también el verbo sobrepasar (*Übersteigen*) en *Von Wessen des Grundes* (De la esencia del fundamento³¹⁴) en oposición a la esencia de la vida fáctica, para referirse a la trascendencia del Dasein en sus éxtasis, particularmente en el del futuro, habla de un sobrepasar, lo cual está en conexión con lo que estamos desarrollando, ya que el Dasein es quien comprende ser y tiene que estar a la altura del Ser, lo cual implica un sobrepasar. En el estar dado del ente para nosotros, como presencia, está implícito ese sobrepasar, pero hay incitaciones en la tradición que dan fuerza a este postulado p.e. Aristóteles cuando dice en el *De Anima* (Libro III, cap. 8: 431^b 21-23): “*el alma es, cierta manera, todos los entes*” (refiriéndose a todas las cosas).

El significado de los *no* (comprendo y empuño una posibilidad de ser en el mundo pero otras no y además tengo que contar con el *no* de la caída, para el cual *no* escogimos momento ni circunstancias para estar-en-el-mundo y nos encontramos enajenados a lo que los demás nos dicen que debemos hacer con nuestra existencia, dejando de ser nosotros mismos en la propiedad), es importante para esta tesis, ya que los *no* que están en la finitud, los *no* también están incluidos en el ser-para-la-muerte, siendo este último *no* un --sí--, como el decir si del

³¹³Friedrich W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.

³¹⁴Martin Heidegger, *Hitos*, p. 118.

Dionisos de Nietzsche, el sí trágico en cuanto a decir, sí a la vida, no obstante Heidegger dice esto no es el sí de Nietzsche, sino es un sí en la medida en que la desbandada, el obstinarse en la patencia de cada ente, arruina la posibilidad de la mismidad propia y de la patencia originaria de las cosas, que es propiciada por el temple de ánimo (*stimmung*), lo cual es algo muy delicado y se refiere a cuando el hombre está suficientemente atento y abierto, entonces es capaz de mantenerlo a pesar de las provocaciones; p.e. si alguien está suficientemente atento y afinado, a pesar de que otro lo ofenda, no reacciona inadecuadamente; pero además de esto, no se trata de una contención, de aguantarse, sino es que -no lo toca- ya que comprende, se da cuenta de la cualidad del asunto, de dónde viene, qué significa, cuál es la intención; de tal manera que ni lo toca ni reacciona perjudicial y erráticamente, porque la reacción implica un desgaste y, no se trata de un asunto moral en el que nosotros “¡No caigamos en provocaciones y no nos pongamos al nivel del otro!” como acostumbramos decir, sino velar porque la condición no se pierda y porque al contrario, se mantenga.

Entonces este -no- que implica un sí, esa nada, es sumamente productiva y positiva, esa nada que se abre con la muerte, ese carácter insondable, ese morir a cada instante, dejando que la muerte sea como posibilidad, nos esté abriendo permanentemente hacia lo que es y nos fortalezca en cuanto a quien somos.

En el estado de resolución del Dasein ocurre ese movimiento del oír la voz de la conciencia, en el cual uno oye la voz de la promedianidad (*Man*), pero no se desintegra; en tal sentido, Heidegger habla del *Sein zum Tode*, ser-para-la-muerte, como una modalidad de

la resolución, modalidad que no está al final en la finitud de la propia existencia, sino que está ya presente desde su comienzo.

La resolución se alcanza mediante el oír la voz de la conciencia que es oír la voz del *Man* y dejarla ser lo que ella es para que se disuelva y ganar oídos para el *Selves* -la mismidad propia-, es un llamado para asumir lo que ya somos, empuñar un peculiar poder ser en el mundo. Es la idea de abrirse para el poder ser en el mundo, entonces esa modalidad del ser-para-la-muerte ya está presente en el *Dasein* y no es meramente al final de la existencia que nosotros nos encontramos con la resolución y tenemos la experiencia de la finitud humana y por tanto, del estar echado, de la finitud, en el sentido de: comprendo y empuño una posibilidad de ser en el mundo pero otras no y además tengo que contar con el -no- de la caída, para el cual no escogimos momento ni circunstancias para estar-en-el-mundo y nos encontramos enajenados a lo que los demás nos dicen que debemos hacer con nuestra existencia, dejando de ser nosotros mismos en la propiedad.

De tal manera que ya desde el querer-tener-conciencia, estar oyendo que nos conduce finalmente a la experiencia de la finitud, allí ya está el ejercicio del anticipar la muerte, ya estamos anticipando y ejerciendo el dejar ser la nada y la muerte como nada. Entonces para mantener el estado de resolución hay que ejercer ese vínculo con la posibilidad de la muerte, [e.d. morir para esa finitud en el sentido de no obstinarse, de tal manera que la moderación y la continencia tienen que ver con el *Sein zum Tode*, lo cual además es algo que conserva la patencia].

Se trata de que surja en nosotros esa calma, que es integridad,

que es congregación de fuerzas, es poder para comprender-se y para comprender la totalidad. Todo lo cual estuvo en el alma de Heidegger, quien fue modificando y precisando aspectos a lo largo de su camino filosófico, y, particularmente, el fenómeno del *Sein zum Tode* (Cf. *Las contribuciones a la filosofía* de M. Heidegger); entonces, estudiar a Heidegger, requiere del hacer experiencia de comprensión, del estar retado, estar interpelado ya que en todo caso esto tiene que ver con nosotros mismos, entonces debemos poner algo en marcha, e.d. aquello que está insinuado ahí.

En el camino hacia la destrucción de la metafísica en conexión con la nada y el significado de la muerte, Heidegger en la obra: *Zum Wessen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, dice:

"Si solamente la nada fuera pura nadeante entonces debería plenamente gobernarse el Ser en su acontecimiento esencial pleno único y soltarse en una lucha dentro de esta plena esencia y nunca podría un ente ofrecerle acogida a la nada y la posibilidad de que el Ser permaneciese entregado únicamente al ente en la apariencia. Empero, el único acontecimiento esencial de la nada pura sería lo más difícil, sin embargo, esto puede únicamente sólo pensarlo quien después de la superación de toda metafísica piensa ya en dirección al Ser y representa al Ser no a partir del ente en vistas del ente como su propiedad más general."³¹⁵

Aquí lo notable en Heidegger, entonces, es haber pensado el

³¹⁵ Martín, Heidegger. G.A., tomo 74, p. 23.

ocultamiento originario, la nada.

Previamente explicamos que el Ser no es un género, que la generalidad del género no es la generalidad del Ser, que el Ser concierne a todos los entes, géneros y especies, y empleamos el verbo concierne ya que p.e. el verbo “abarcarse” implica continente, que contiene, pero los entes no están contenidos en el Ser.

Además, resulta relevante comprender que el género no contiene nada de las diferencias específicas, porque p.e. como decíamos, si el ser vivo contuviese el carácter de racional, ésta y otras diferencias específicas se harían extensivas al género lo cual sería contradictorio, entonces en este caso los animales y las plantas serían racionales, cuando en realidad no hay necesidad (lógica y fáctica) de que el género ser vivo contenga racionalidad (rasgo distintivo este que bien podría darse o no darse en el género ser vivo).

Otro aspecto relevante es que la diferencia específica aún no es el género, mientras que Ser es algo que ya está en las diferencias específicas, porque las diferencias específicas son, entonces el Ser no puede ser un género; p.e. cualquier categoría de cantidad, de calidad son entes, lo cual quiere decir que ser está allí en las diferencias. De tal manera que la relación entre género y diferencia específica, no es una relación tal que las diferencias específicas están abarcadas de modo necesario por el género, sino que es contingente puede ser o no ser. La diferencia específica es ese algo que se adicionaría al género que el género mismo aún no es, siendo ese algo todo lo que constituye la diferencia específica y ese algo se adicionaría, en su totalidad.

Además es importante tener en cuenta, a la luz de lo que

propone la lógica formal, que una cosa son las diferencias específicas y otras las especies, en el caso de la diferencia específica ésta se adiciona al género para formar las especies, p.e. hombre es una especie –la humana-, ¿pero esa especie se forma cómo?, la respuesta es con el género, ser vivo, acondicionándole la diferencia específica de la racionalidad, es entonces cuando se obtiene una especie, la humana. Las diferencias específicas contribuyen *lógicamente* a la formación de las especies; las especies se forman por adición de las diferencias específicas al género.

Como previamente habíamos dicho en referencia a Aristóteles, hay dos diversidades del Ser, una diversidad de cuatro, el ser se dice de cuatro maneras, el ente como verdadero y falso, el ente como *kata symbebekos*, el ente como *δυναμικὴ καὶ ἐνεργεῖα* y, el ente según las categorías; ahora de ellas es tomada una, la de las categorías y esa en sí misma constituye un *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, una diversidad de diez, a la base de la cual diversidad, se encuentra la *οὐσία*. Ahora bien, es respecto de la diversidad de las categorías que Aristóteles va a determinar el sentido de la generalidad del Ser; es decir, va a tomar el sentido de la *οὐσία* en relación a las restantes categorías y va a tratar de mostrar como esas restantes categorías están referidas a la *οὐσία*, pero sin que allí se mantenga una relación de género a diferencias específicas. Entonces va a hablar de una solución, la unidad de la analogía. Ahora la *οὐσία* va a aparecer allí como el Ser en el sentido principal, pero no solamente en el sentido de la diversidad de diez, en sentido restringido, sino en relación a toda la diversidad de la tetraarquía.

En tal sentido, la *οὐσία* no solamente es Ser en sentido

preeminente respecto de las otras categorías, sino también en sentido preeminente respecto de la tetrarquía. Así podemos ver que la οὐσία es un concepto fundamental de la metafísica, es la concepción del Ser, οὐσία que en Platón es entendida como idea, pero en el caso de Aristóteles es comprendida como εἶδος (*el lógos de la esencia*).

En cuanto a Aristóteles, él tuvo que decidirse por el sentido de οὐσία como εἶδος o como ὕλη y al final, aunque la ὕλη no se puede reducir al εἶδος, sin embargo, el εἶδος tiene una preeminencia; es decir, que οὐσία va a ser comprendida como εἶδος. Cabe destacar que en toda la tradición metafísica οὐσία viene a ser comprendida de diversas maneras, entre algunos ejemplos tenemos a: Santo Tomás que la comprende como Dios; la filosofía moderna la entiende como subjetividad; en el caso de Kant como subjetividad –ya que la objetividad está en íntima relación con la subjetividad, la esencia del objeto es la subjetividad por ese doble carácter de las categorías, subjetivo-objetivo, y por el doble carácter de las estructuras trascendentales del sujeto comprendido por Kant, pero eso va a arribar al final a la idea de la subjetividad absoluta de Hegel y, luego, en Nietzsche la οὐσία es comprendida como voluntad de poder. En el presente trabajo de investigación debemos decir que en Heidegger, con estructuras como el ser-para-la-muerte, no hay un desvío del miedo que lo haya hecho pensar al ser como οὐσία, sino que lo que hace este último filósofo es pensar el Ser en cuanto tal y esto, como mencionábamos previamente, tiene vinculación con la nada, la situación, el *kairós* y como la tradición filosófica comprendió la muerte previamente a Heidegger.

En *Ser y tiempo*, Heidegger dice que los griegos interpretan el hombre a partir del mundo y en verdad a partir de un tipo de ente del cual destacan el significado de οὐσία como παραουσία, siendo ésta última, presencia y la presencia es identificada por ellos como cosa. En relación con lo anterior, presencia también es solamente un momento del tiempo, la actualidad; y efectivamente tiene que ver con uno de los éxtasis de la temporalidad, pero entonces ¿qué ocurre con los otros éxtasis, a saber, el porvenir y el haber sido?, ¿también nosotros los seres humanos somos una presencia y nada más? En tal sentido, evidentemente, hay un momento de la temporalidad que para la tradición filosófica está dominando la comprensión del ente; a saber, el presente, mientras que con el ser-para-la-muerte, se abre el tiempo de un modo distinto y se hace posible que ahora comprendamos el Ser, de una manera un tanto más pertinente y amplia, al estar tal fenómeno a la base de la aperturidad y, asimismo, estando a la base de una nueva concepción del tiempo de Heidegger (Cf. *Der Grund Begriffe der Phänomenologie*, GA, tomo 24, en cuya segunda parte de esta obra Heidegger desarrolló el tema del tiempo, obra ésta considerada como la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, es decir *Tiempo y ser*).

Al Aristóteles hablar de la generalidad (*Allgemeinheit*) en cuanto al ser, se refiere a una generalidad concerniente a todo; la generalidad del Ser es de un omniconcerniente -que concierne a todo-, lo cual no es el caso de la generalidad de los géneros, porque ninguno de ellos concierne a todo, mientras que efectivamente sí hay géneros que conciernen a determinadas especies, lo que si concierne a todo en tanto que es, es el Ser. En definitiva la unidad de la Analogía frente a la diversidad de lo ente es la respuesta que da Heidegger a la

generalidad del Ser y que además no solamente es válido para el *πολλαχῶς* en sentido estricto sino en sentido amplio también.

En este sentido, von Herrmann, dice:

“El lugar del texto para la caracterización de la unidad del Ser categorialmente articulado en tanto Unidad de la Analogía es el comienzo del segundo capítulo del libro Gamma de *La Metafísica* (en relación a la siguiente exposición de la interpretación de Heidegger de la Unidad de la Analogía (Cf. GA, tomo 33, p. 38 ss). El *Seiend* -dice Aristóteles- se dice en significación múltiple, pero siempre en relación a uno (*Eines*) y en vistas a una naturaleza única. Cómo se relacionan las múltiples significaciones del *Seiend* con un único sentido y una única naturaleza, cómo gobierna en ello una unidad que no es del carácter del género? Eso lo aclara Aristóteles ante todo en el uso múltiple de la palabra “sano”. Todo lo que es llamado sano, se dice en vistas a salud. Salud es empero un determinado estado del cuerpo. Sano es en primera significación el organismo. Hablamos empero de un “paseo sano”, ya que él conserva y fomenta la salud, a saber, del organismo. O hablamos de una “rama (medicinal) sana”, en la medida en que ella trae en el caso de la enfermedad la salud al organismo. Si hablamos de un “color del rostro sano”, entonces lo hacemos debido a que él es una señal del estar sano en el primer sentido, en el sentido del estar sano del organismo. El organismo, el paseo, la rama medicinal sana y el color del rostro son

“sanos” pero no de manera igual, general. Sino de manera distinta. Ya que sano se dice de distintas maneras, el estar sano o la salud no es el género en relación a las diferentes especies. Pues este debería ser dicho de manera similar así como planta, animal y hombre de manera similar son un ser vivo.”³¹⁶

Con esto último von Herrmann quiere connotar de Aristóteles que planta, animal y hombre son seres vivos en el mismo sentido, pero el organismo, el paseo, la rama medicinal y el color del rostro son sanos pero no de manera igual y general sino de manera distinta, es decir que, la salud sea un género de estas distintas especies. El estar sano o la salud no es el género en relación a las distintas especies; es decir, el estar sano o la salud no es el género del organismo sano, de la rama medicinal sana, del paseo sano y del aspecto sano, porque cuando se tiene un género, p.e. ser vivo, planta, animal y hombre, ser vivo se dice de cada una de las especies en un mismo sentido, es decir, la significación ser vivo, no cambia con cada una de las especies, en cambio que en este otro ejemplo, la salud como el ser sano, no se dice de igual manera del organismo, del paseo, de la rama o del aspecto, porque en cada caso brinda o muestra salud en el organismo de manera distinta, ya que la palabra sano se comprende de diversas maneras, p.e. no es lo mismo que digamos eso produce salud, que decir, qué sano estas tú; no obstante, el significado dominante es la salud del organismo, los otros casos están referidos a ese significado y del mismo modo las categorías se dicen en referencia a la οὐσία; así como organismo sano es el sentido dominante al cual están referidos los

³¹⁶Friedrich W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.

restantes significados de sano. De manera similar, οὐσία es el sentido dominante de ser al cual se están refiriendo las restantes categorías, cuando decimos: cualidad de la οὐσία, cantidad de la οὐσία, modalidad, relación, etc.

En este orden de ideas, por ejemplo, al hablar de cualidad hay remisión directa a οὐσία, porque ella es su acompañante; sin embargo, que se hable de la οὐσία, no remite necesariamente a cualidad; es decir, que no todas las categorías son necesarias cuando se habla de οὐσία, p.e. los entes matemáticos no tienen cualidades, son entes, ¿se puede hablar de relación entre ellos? Entonces, en la diversidad del ente se tendrá que hablar de οὐσία, como sentido dominante de Ser, pero hay categorías que no necesariamente entran en juego, lo cual guarda un paralelo con lo del organismo sano, el cual no necesariamente remite a la salud del paseo, mientras si se habla de un paseo saludable, se está remitiendo necesariamente a la salud del organismo. Cualquiera de las significaciones de "salud" corresponde a la primera y se mantiene en una referencia hacia ella. Este corresponder es el sentido de la analogía. En verdad, no emerge esta palabra (analogía) en el lugar del texto del libro gamma; por eso Aristóteles habla en otros lugares de la analogía. En Met. Delta 6, 1016 b 31 ss, se dice: "Algo es según el número uno, otro según la especie, otro según el género, otro según la analogía". (ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν).

En este punto llega a ser claramente diferenciada la Unidad de la Analogía de la unidad del género y sobrepuesta a ella. El estar sano que se dice en múltiples maneras, se dice en relación a algo uno y una

naturaleza única y esto uno es la salud en la primera significación; ella es la significación fundamental que sostiene y que guía, a partir de la cual las correspondientes significaciones de sano podrían decirse propiamente, el ser sano en la primera y sosteniente significación es el uno, que unifica las múltiples significaciones que le corresponden a esa significación. Este uno así unificante es algo general, pero no lo general del género, sino algo general de la analogía.

Los existenciaros tienen un carácter muy distinto a la noción de concepto en sentido tradicional, Heidegger dice que, *los existenciaros están vivos en la vida*, lo cual no es una noción ordinaria de concepto y nos aclara que el término, *ser-para-la-muerte (Sein zum Tode)*, es un existenciaro.

Para Heidegger -la situación- es como -las circunstancias-, para Aristóteles, el contexto y, para las circunstancias se utiliza en griego el término, τὰ συμβεβηκότα, que también se traduce como accidente o los acompañantes de la οὐσία. Entonces, para Heidegger, es como si en las circunstancias hubiese una fundamentación que involucra la decisión y ésta fuese más allá, a la resolución. No obstante, con esto de la situación y la resolución, uno podría encontrar el fundamento de la apertura de las circunstancias que al mismo tiempo es como la situación. En conexión con la situación está -el instante -(*Augenblick*), que a su vez, tiene relación con el *Kairós* (momento adecuado o preciso en el que algo sucede), los cuales son conceptos muy importantes de la *Ética Nicomaquea* y es posible que Heidegger se haya nutrido de ello.

Vinculando la situación con la mundaneidad (*Umweltlichkeit*), lo que se pretende es que ésta resplandezca, aflore, se haga explícita, no

obstante, ésta requiere de la toma de decisión por parte nuestra, en conformidad con el punto medio (*mesótes*, en el sentido de virtud). Luego, en el lenguaje de Heidegger, para ser virtuoso uno tendría que llegar a la resolución, e.d. abierto a la situación, lo cual requiere oír la voz de la conciencia, la voz del sí mismo propio y, precisamente, esto es lo que conduce a que se dé, la situación, en la cual las circunstancias afloren.

En la diversidad de las maneras de ser del ente, se encuentran cuatro y una de ellas, recordemos nuevamente es la τὴ συμβεβηκτα las circunstancias, que no es sólo aquello que acompaña la οὐσία, sino que tiene un sentido más general, más perteneciente a la comprensión natural de las circunstancias. Entonces el fenómeno de la situación y el de las circunstancias podrían ser lo mismo en Aristóteles y Heidegger respectivamente.

Entiéndase por situación, no cualquier ocasión, sino algo enteramente explícito, esa totalidad de conformidad de remisiones de ser que se hacen transparentes para el hombre, y claro, en esa diversidad aparecen las maneras de ser del útil, de la cosa en sentido estricto, del hombre, cuando uno está en la ejecución de -el instante- (*Augenblick*), se da cuenta precisamente de la diferencia, p.e. del hombre con el útil y el modo como vemos la cosa, nos damos cuenta; no es el único para referirnos a la totalidad del ente, sino que la situación nos abre a una diversidad de las maneras de ser.

Recordemos que la mundaneidad es una estructura del ser del hombre, pero también es una estructura de las cosas, es como lo que ocurre con las categorías kantianas, las cuales son estructuras del sujeto,

pero a la vez son estructuras de la realidad; mundaneidad tiene ese doble carácter: subjetivo-objetivo. Entonces, no es que hay una categoría en nosotros y otra implicada en la realidad, sino que la categoría, la cual es una estructura del entendimiento, al mismo tiempo es la manera como se organiza la realidad para Kant. Este planteamiento de la vía trascendental-horizontal de Heidegger tiene sus motivaciones en Kant, en el conocimiento trascendental de lo *a priori*, las condiciones de posibilidad de las cosas, de los fenómenos. Ya que Heidegger en *Ser y tiempo* se queda, con las estructuras de trascendencia y horizonte, anclado en la metafísica; no obstante, eso no le impide hablar de aspectos decisivos frente a la metafísica y emprender un camino de distanciamiento de ella.

Después que Aristóteles ha aclarado la unidad y generalidad de la analogía, bajo el ejemplo del uso múltiple de la palabra "sano", dirige la mirada hacia las múltiples significaciones del *Seiend*³¹⁷ y a su unidad analógica: es decir, el Ser, llega a ser también dicho de múltiples maneras, sin embargo, todo en relación a un principio (οὕτω δὲ καὶ τὸν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν. *Met.* Gamma 2, 1003 b 5f.). Este principio uno, con relación al cual las restantes significaciones del Ser son dichas, es el primer *Seiend*, la significación fundamental sosteniente y guía del *όν*, con relación al cual las otras significaciones del *όν* son dichas. De aquello que llega a ser caracterizado como *Seiend*, Aristóteles nombra en primer lugar las *ousías* y a continuación aquello que se refiere a éstas. El principio Uno, al cual se refieren las otras significaciones del Ser de las categorías, es la οὐσία, el ente "lo

³¹⁷En cuanto al termino *Seiend* nos estamos refiriendo al Ser, pero un Ser que es concebido en referencia al ente.

que” (*Wasseiende*³¹⁸), la primera categoría. Ella es la significación fundamental del Ser³¹⁹. En cuanto tal, es ella algo general, lo cual se comunica a las otras significaciones categoriales. Mediante el hecho de que las restantes categorías se mantienen en una referencia a la primera categoría en tanto la significación sosteniente del Ser, tienen ellas mismas una significación de Ser. La primera categoría es lo uno (*οὐσία*, como esencia, *Wasseiende*), lo cual unifica las restantes categorías en su multiplicidad.

La generalidad y significación fundamental del ser es como una unidad en cuanto ella se comunica con las restantes significaciones del ser-así como el estar constituido (*ποικύ*)³²⁰ que en cuanto una manera del Ser, se refiere a la *οὐσία* como el primer *Seiend*, así también se refiere al ser, tanto o cantidad (*ποσύ*)³²¹, de otra manera, a la *οὐσία*. Todas las nueve categorías se refieren de manera análoga a la primera categoría y a la significación sosteniente, así como todas las restantes significaciones de “sano” se refieren a la primera y sosteniente significación del organismo sano. La significación fundamental del Ser es, en tanto que ella se comunica a las otras significaciones categoriales del Ser, es algo general que mantiene junto, unificando las diversas significaciones categoriales del Ser. La analogía es una correspondencia de las relaciones en las cuales en cada caso una significación particular del Ser se relaciona con la significación fundamental; esta analogía llega a ser nombrada, por eso, también, “la analogía de la proporción cualitativa”.

³¹⁸*Wasseiende*, literalmente significa, el ente, lo que, en otras palabras el ente es esencia, el ente esencia, debido a que todas las categorías son entes, no obstante, de rango superior, para Aristóteles.

³¹⁹La significación fundamental del Ser es la *ousía*.

³²⁰Calidad.

³²¹*Sovieelsein*, término original.

En este desarrollo está la idea de la diversidad de las categorías, en la cual hay una primera y sosteniente significación que es, el ser --lo que-- (*Wassein*), que es la οὐσία que unifica las restantes categorías y éstas últimas categorías cobran su significación a partir de esa primera.

Heidegger destaca el termino *Unidad de la Analogía*, mediante cursivas, ya que él ve en Aristóteles un paso importante en el camino hacia la dominación de la pregunta por el Ser. En el contexto de su interpretación de la unidad del Ser en referencia a la *Unidad de la Analogía*, Heidegger dice: "a la esencia del Ser en general pertenece unidad y en unidad se encuentra ya siempre Ser"³²² (GA, tomo 33, S. 30). Esta frase: "a la esencia del Ser en general pertenece unidad", no solamente se refiere a Aristóteles, sino que ella es aludida de modo fundamental.³²³

Por ejemplo, si yo digo esta mesa es blanca, ahí están las categorías; está un sujeto que tiene que ver con una οὐσία (en tanto concreta y en cuanto, lo que) que, además de estar, viene a la presencia para decir, que la cosa es de color blanco, es porque a eso le con-viene, en tanto ente útil, la categoría de calidad (ποιόν) que acompaña a la categoría esencial, a la οὐσία.

Por su parte, Kant deduce las categorías a partir de los tipos de juicio, ya que como en los juicios están en juego modos de síntesis que

³²² Hay una diversidad de maneras de ser, hay una diversidad de entes que tienen distintos tipos de ser, a saber, Heidegger señala cinco tipos de maneras de ser en Ser y tiempo, siendo estas: 1. El ser de la cosa en sentido estricto, 2. El ser del útil, el Ser de los entes matemáticos (el número), el ser del animal y el ser del Dasein. El punto entonces, es el Ser es, y p.e. la grandeza de la experiencia de Parménides, el

³²³ Ser es lo Uno, y la diversidad la relega o vincula a la apariencia.
A la esencia del Ser en general pertenece unidad y en unidad yace siempre.

son las categorías, el clasifica los juicios y, de ahí extrae las maneras de sintetizar, alcanzando la tabla de las categorías completa. Todo lo cual, parte de los tipos de juicio y luego del mostrar filosóficamente que esas categorías tienen carácter verdadero; es decir, que con ellas se constituyen los objetos para la conciencia, ellas se encargan de mostrar la correspondencia de las categorías con las cosas. En tal sentido, este asunto del ser como unidad es interesante, porque ahí están las categorías que como decíamos, no son la diversidad del ente común, sino de un ente muy especial, pero al fin y al cabo entes y están referidas a un ente primero, que es ser, que es la entidad del ente (*Seinheit*). Aquí se nota una reformulación donde se está desplegando el contenido de la pregunta por el Ser, la cual, al ser repetida, es conducida por la pregunta por la unidad del Ser; es decir, por las maneras diversas de Ser. En tal sentido, preguntar por el Ser es preguntar por la unidad del Ser.

La pregunta por el Ser en su repetición más originaria (como hemos intentado mostrar, a partir de nuestra dilucidación del Prólogo de *Ser y Tiempo*, texto sobre “El Sofista” de Platón) busca la unidad integradora de todas las maneras posibles y caracteres del Ser, en el sentido de Ser.

Esta pregunta por el Ser en cuanto tal que formula Heidegger y que lo diferencia de la tradición metafísica, es la pregunta por la unidad del Ser y las maneras diversas del Ser; y, al indicar que esto ocurre, “en el tiempo originario propio”, esto quiere decir que, el sentido del Ser es el tiempo, cuando él interroga por el Sentido del Ser en general, pregunta por –el tiempo-. Ese es el fenómeno que unifica las diversas maneras del Ser, Ser es tiempo, en tal sentido, el tiempo no es una dimensión distinta

del Ser, sino su primer nombre.

El punto no es que el Ser está desligado del ente, ser es siempre ser del ente, pero a la hora de abordar, investigar ¿qué sea ser?, lo que se quiere es no recurrir al ente, sino concebirlo en su forma más pura, Ser en cuanto tal, Ser como lo uno. Entendiendo que el Ser tiene que ser una unidad de una diversidad. Aquí si bien hay una referencia a la diversidad, se trata de la unidad misma en cuanto tal, el Ser como uno es lo que interesa; y, esa unidad está avistada en Heidegger como el tiempo. El tiempo, entonces, es eso articulante de la diversidad de maneras de ser y del ente. Siendo entonces que hay tres niveles: tiempo, ser, ente. El ente es comprendido a partir del tiempo y, también, a partir del Ser; y el ser uno se comprende a partir del tiempo, a través de una proyección. Es decir, el Ser es proyectado y eso quiere decir remitido al tiempo y, de vuelta, a partir del tiempo, el Ser mismo es comprendido. No obstante, estos dos proyectos, no es que se vinculan como una concatenación de lo meramente presente (*Vorhanden*), sino que ocurren simultáneamente.

Heidegger, para alcanzar esa unidad que hay que experimentar está pensando en una elaboración más originaria del planteamiento de la pregunta que interroga por el ser, con respecto a la tradición, particularmente con respecto a Aristóteles.

B.ú- El ser-para-la-muerte y la pregunta por el ser

El ser-para-la-muerte, consideramos, es clave en esa repetición más originaria de la pregunta por el Ser, para hacer una confrontación

con la tradición que tiene una manera de preguntar, en la cual tal existenciario (Existenciario co-originario con: *Die Befindlichkeit, Verstehen y Das Rede?*) tiene que ver con la existencia de dos maneras de preguntar en la tradición, según Heidegger, está, 1. la *pregunta guía* de la Filosofía, el $\text{ὄν} \xi\epsilon \text{ ὄν}$, y está, 2. la *pregunta fundamental* de la filosofía que es la pregunta por el *Ser en cuanto tal* y toda la elaboración de Heidegger dónde aparece el tiempo. Es ahí donde La muerte juega un papel inmenso con respecto al tiempo ya que de ella sale la comprensión del tiempo, por medio precisamente del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*).

El hecho de que la tradición haya preguntado de esa manera, descansa en el desvío afectivo del hombre de sí mismo, respecto de la angustia latente que somos, lo cual tiene relación directa con la muerte. La angustia abre el fenómeno de la muerte como posibilidad; en otras palabras, el desvío no es solamente respecto a la angustia; en el fondo es desvío respecto de la posibilidad de la muerte, ya que “de eso” (la muerte) no se quiere saber y, en consecuencia, nos inventamos una serie de seguridades y confianzas, lo cual convierte a esta angustia de la que hablamos, en una angustia caída. La metafísica está asentada en una angustia caída, en un miedo que aunque más sutil, al fin y al cabo es miedo que busca seguridad (p.e. Descartes y Kant, son ejemplos de la caída).³²⁴

La primera significación del Ser para el πολλαχῶς en sentido amplio de la diversidad abarcante, según Heidegger, es --la verdad--³²⁵,

³²⁴Cf. M. Heidegger, *Lógica y la pregunta por la verdad* (al final), y *Kant y el problema de la Metafísica*.

³²⁵Cf. Tomo GA, tomo 23 Bd. 33, S. 23, 26-31. Ahí dice Heidegger, que Aristóteles ha sido transformado por la pregunta por el *pollaxws legómeva* (del se dice de múltiples

ya que uno podría destacar la manera de preguntar de Heidegger, e.d. la repetición más originaria de la pregunta por el Ser, en tanto, unidad, partiendo de Aristóteles y de la crítica que él le hace, en la cual privilegia dentro de la pregunta que interroga por el sentido del Ser, al Ser en tanto verdadero y eso nos remite al tiempo, siendo a su vez el tiempo la verdad del Ser y ello precisamente es lo que constituye la Unidad unificante de toda la diversidad de maneras del Ser.

El punto de partida del límite, de no poder ir más allá de Aristóteles, tiene que ver con la oscuridad de la primera significación del Ser del *πολλαχῶς* en sentido restringido de la diversidad del ente, la cual es la *οὐσία*. Y a modo de explicación entendemos, que no es que Aristóteles no precisó el significado de la *οὐσία*, estamos conscientes que lo hizo, lo que no aclaró fue la primera significación del *πολλαχῶς* en sentido amplio. A lo cual von Herrmann expresa:

“Que para el preguntar propio de Heidegger, el planteamiento de la pregunta por la unidad del ser

maneras), en él se muestra la acometida filosófica hacia una respuesta de esta pregunta, no obstante, se topa con la frontera más extrema de aquello que en general fue posible sobre la base de la arremetida antigua de la pregunta por el Ser. Con el descubrimiento de la unidad en la diversidad de las significaciones categoriales del Ser, en tanto, Unidad de la Analogía, Aristóteles, como se dice en el cuarto párrafo del párrafo número uno de Ser y Tiempo, con toda la dependencia del planteamiento ontológico de la pregunta de Platón, ha puesto el problema del Ser sobre una base fundamentalmente nueva. Sin embargo, se dice además, en el cuarto párrafo, Aristóteles no ha iluminado lo oscuro de estas conexiones categoriales. En la Lección del Semestre de Verano de 1931, Heidegger ve el límite de la respuesta Aristotélica a la pregunta por la Unidad frente a la diversidad de las maneras de Ser, únicamente ya en esto Aristóteles entonces deja oscura la primera significación del Ser para el *pollaxws* (este término significa, de múltiples maneras y, su primera significación del Ser es el *alethés*) en sentido amplio de la diversidad abarcante, independientemente de que él mira, en el cimiento de la pregunta por el ser, toma al Ser sólo como lo *Seiend*, es decir, en el sentido de la entidad del ente y de ningún modo tematiza el sentido del Ser en general.

frente a la diversidad de las categorías materiales es esencial, se muestra una vez más a través de una indicación sobre Hegel, él cita, al comienzo de la Primera Sección de la *Lógica*, "el Ser es lo inmediatamente indeterminado". Después de esta primera frase Hegel avanza de este modo, el Ser está libre de la determinación frente a la esencia, así como aún de cualquier determinación que la esencia pueda conservar dentro de sí misma. "Este Ser sin reflexión es el Ser como inmediatamente es sólo en sí mismo". Este Ser puro, totalmente indeterminado en sí mismo, forma el punto de partida para el desarrollo dialéctico de todas las determinaciones categoriales. No es difícil ver como Hegel con ello se mantiene en la misma dirección de mirada, como la ontología antigua, como Aristóteles, pues también para él, el Ser es lo indeterminado en sí mismo, lo cual indeterminado gana determinación mediante las significaciones categoriales. Empero Heidegger ve una diferencia esencial entre Hegel y Aristóteles, en que Hegel cuando convierte la indeterminación plena del Ser en principio de las determinaciones categoriales, abandona el problema ya planteado por Aristóteles de la Unidad del Ser frente a la diversidad de las categorías materiales. Aun cuando Hegel se mantiene en la sucesión de Aristóteles y concreta el transcurso de la Historia de la Metafísica occidental, en tanto, proporciona dialécticamente todas las determinaciones ontológicas pensadas en este paso de la Historia, él ha conservado la pregunta por el

Ser, no como pregunta por la Unidad del Ser frente a la diversidad de las categorías. Heidegger concluye la dilucidación provisional del primer prejuicio dogmático con la constatación en la generalidad suprema del Ser, la cual dentro de las fronteras de la arremetida aristotélica de la pregunta, es una comprensión auténtica de la esencia del Ser, no puede por cierto seducir al prejuicio de que esta generalidad sea comprendida con la más grande claridad, más allá de la cual no habría más nada que preguntar en lo que concierne al ser en general en cuanto a su generalidad suprema. Lo contrario es lo que hay que decir, en tanto que el concepto del Ser es el más general, es él, el concepto más oscuro, ya que el pensar muestra a la generalidad no conforme al Ser en una dirección a partir de la cual el pensar experimenta que Ser no es un ente. En tanto que uno se tranquiliza con la generalidad suprema del Ser, el pensar sólo mira al ente en su entidad supremamente general. En esta dirección de la mirada, no se puede seguir aclarando la generalidad del Ser. Sin embargo, en el pensamiento de la generalidad suprema del Ser, se ilumina el pensamiento de la diferencia de ser y ente y no sólo del *Seiend*, de la entidad y del ente, la aparente claridad del concepto del Ser se transforma en una oscuridad, la cual sólo entonces puede ser aclarada si el pensamiento emprende el intento de tematizar la generalidad suprema del Ser y su unidad no ya en vistas al *Seiend*,

sino en vistas al Ser en cuanto tal."³²⁶

La pregunta por el ser es la pregunta por la οὐσία y, la respuesta al porqué no avanzó en ese problema de la unidad de la diversidad, es porque no tuvo en claro la primera significación del πολλαχῶς en sentido amplio.

En tal sentido, el límite consiste en que para Aristóteles la primera significación del Ser en sentido amplio del πολλαχῶς la deja en oscuro. A este respecto, recordemos que él enumera una serie de maneras en el que el Ser está dicho, uno es el ente casual o contingente (κατα συμβεβηκῶ), el otro es el ente en cuanto verdadero y el no ente como no verdadero, el tercero son las categorías y nombra algunas, a saber, el ser -lo que- o esencia, la cualidad, la cantidad, el dónde, el cuándo y otras más de esa índole y, finalmente menciona la δυναμι και ενεργεία. Ahora bien, así como Aristóteles toma la diversidad de las categorías en sentido estrecho y determina que --la οὐσία es el ente respecto del cual los otros entes se dicen y reciben su unidad en esa diversidad--; esto no ocurre con la diversidad del πολλαχῶς de la tetarquía, en el sentido que Aristóteles no determina cuál es la primera significación, sino que esto (el concepto de "ser"), para Heidegger, lo deja oscuro. Es decir, el sentido primero de Ser en Aristóteles queda oscuro, a pesar de que la tradición hizo énfasis en la οὐσία, y a la οὐσία como substancia.

C) Tematización del segundo prejuicio de la metafísica: El concepto

³²⁶ Friedrich W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I*, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.
246

de “ser” es indefinible.

El quinto párrafo, trata el Segundo Prejuicio dogmático --el concepto de “ser” es indefinible--, en su conexión con el Primer Prejuicio, la indefinibilidad se siguió inmediatamente, a partir de la generalidad suprema que sobrepasa cualquier generalidad conforme al género y de índole material.

Como un testimonio que produce impresión, Heidegger cita a Pascal, quien dice: uno no puede emprender eso de definir el Ser sin caer en este absurdo, pues uno no puede definir ninguna palabra comenzando por esta misma, p.e. tal cosa es, ya sea que uno lo expresa o ya sea que uno la co-incluye silenciosamente, por eso uno debería para definir el Ser decir, el Es, y, por eso utilizar la palabra definida en su definición.

Es la cuestión de, cómo uno define Ser, si para definirlo necesita utilizar la palabra ser, p.e. el Ser es tal y cual cosa, pero qué vamos a entender por Es. Cuando Pascal habla de indefinibilidad mienta definir, pero no un determinar en sentido amplio sino el determinar en el sentido lógico estricto, según el cual la definición de algo acontece mediante la indicación del género más próximo y de la diferencia específica que forma la especie.

Definir que puede tomarse en sentido amplio o en sentido restringido, ese sentido estrictamente lógico que es mediante género próximo y diferencia específica. Aclaremos esto, porque uno podría decir que también en Heidegger hay definiciones, pero en un sentido amplio, ahora, qué significa eso.

Recordemos que Heidegger habla en el modo de indicación formal, cuyos dos sentidos son: 1. La indicación formal amerita de un mayor desarrollo y 2. La idea de que la indicación insinúa, apunta hacia el fenómeno y el co-filosofante debe seguir la dirección de la indicación para alcanzar el sentido del fenómeno que está aludido. Entonces, la realización cabal de la indicación formal tiene lugar en el co-filosofante y el fondo de la indicación es alcanzado por medio de más indicaciones formales, con la idea de que el filosofante que sigue el sentido lo complete. Es decir, que el filósofo insinúa el asunto, sin decirlo como una mera cosa y uno tiene que seguir la indicación hasta alcanzar el sentido. La indicación también es un tipo de determinación y, sólo en tal sentido, es un definir, es poner límites a cosas, cuando uno apunta, uno está determinando también. Heidegger se vale entonces de Pascal para referirse a la circularidad, en el sentido de la circularidad de que para definir Ser hay que apelar al Es; entonces, aparentemente se cae en un *círculo vicioso*. En este sentido lógico, definiciones son sólo posibles ahí donde se trata de la determinación de un contenido conceptual subordinado en relación con el contenido conceptual más general que está por encima inmediatamente de ese otro contenido.

Por ejemplo, se tiene, una especie, hombre, quien está por debajo de, ser vivo, entonces, uno determina ese contenido en relación a otro contenido.

Si el concepto Ser, no tiene ningún contenido material conforme al género y, es en este sentido, es indeterminado y vacío; entonces, ni el mismo puede ser derivado de un concepto más alto ni pueden ser derivados conceptos definitorios más bajos a partir de él. Ser sobrepasa

en su generalidad única, junto con la generalidad conforme al género, también al conjunto de conceptos más altos y más bajos y con este conjunto también se da la definibilidad dentro de este conjunto.

El ser sobrepasa todas las generalidades mencionadas. Que al ser no le es propia ninguna determinabilidad material conforme al género quiere decir, escolásticamente, que a él no puede serle atribuida ninguna naturaleza material, como ella le es peculiar al ente articulado según género y especie.

Por cierto, los entes son los únicos articulados según género próximo y diferencia específica, mientras que al ser no le compete la naturaleza material del ente; el ser no es un ente que sea susceptible de definir según género próximo y diferencia específica. Luego, para la escolástica lo que dominó fue la comprensión del ente como un estar-ahí (*Vorhanden*), es decir que pareciera que ahí no existía la distinción de los entes que hace Heidegger y es que, ser no puede ser concebido ciertamente como ente, por el contrario Ser es diferenciado del ente en de una manera peculiar.

El punto es que el Ser no es un ente y, en tanto que no es un ente, no puede ser determinado bajo el modo de determinación del ente y en particular. Ahí se está haciendo alusión a un particular tipo de ente, se está entendiendo al ente únicamente como mera presencia que es susceptible de ser definido según género próximo y diferencia específica. Entonces, como ser no es un ente eso no es posible; eso es trastornar el asunto. Pero, además, está el problema del Es, del cual hablábamos desde la cita de Pascal, y es que uno tiene que usar para definir Ser, la conjugación del verbo ser.

Si se trata de un círculo vicioso, entonces el Ser no podrá ser determinado en algún modo, si ya sabemos que no es posible a través de la vía tradicional de la definición, del género próximo y la diferencia específica, la cual tiene ver con las determinaciones del ente entendido como cosa, en sentido restringido. Entonces Heidegger dice que todos, tácticamente, nos movemos en una comprensión de Ser. Ahora, por lo general esa comprensión de Ser es vaga y de término medio y el asunto es ir poniendo en claro esa comprensión de Ser, a través de la analítica del Dasein, que está al servicio de la dilucidación del significado de la comprensión de Ser y del ser del hombre, que por cierto, no es antropología filosófica, sino que está al servicio de la pregunta por el ser, y a lo que interesa para el Ser en general; entonces, el ser-para-la-muerte y la resolución (*Entschlossenheit*), en tanto modo propio de ser del Dasein, son fenómenos desde los cuales se empieza a comprender la significación de la comprensión de Ser.

En tal sentido, primero se despeja el horizonte del tiempo desde el cual es explícitamente posible comprender Ser; una vez despejado ese horizonte, se despejan todas las estructuras del ser del hombre y del Ser en general y de los distintos ámbitos del ente. Lo que Heidegger está indicando es, no abandonar el círculo, ya que ahí se está comprendiendo ser; lo que se tiene que hacer es precisamente jugar al círculo y depurar esa comprensión de ser que es turbia, la cual tiene que ser deslastrada de las comprensiones tradicionales y, además, de las propias de la naturaleza humana de la caída. De tal manera que la caída tiene que ser, en cierta forma, neutralizada para que esa comprensión de Ser brille. Por un lado, mostrando lo desfavorable y el impedimento que constituye la comprensión tradicional para

comprender Ser y ver que esa comprensión tradicional del Ser está enraizada en el ser del hombre, en la caída, entonces tomarla en cuenta en nosotros.

Así las cosas, el filosofante tiene que tomar en cuenta su naturaleza; a saber, hombre que cae, para luego desmontar tal entramado, desde una hermenéutica; para lo cual tiene que elegir previamente presupuestos que vayan más acorde con los fenómenos, v.g. la estructura "Vor" (previa). Sin embargo, esta estructura no es definitiva sino que es como un organismo vivo que cambia, la *Vorhabe*, la *Vorsich* y la *Vorgriff* (El haber previo, el mirar previo y el interpretar previo). Cuando Heidegger empieza la Segunda parte de *Ser y tiempo* realiza una revisión de esta estructura interpretativa, hasta que se despeja también el horizonte de toda comprensión de Ser que es el tiempo, que es lo que le da unidad a la diversidad y, desde allí, nos devolvemos del tiempo hacia el Ser, entonces la respuesta por la pregunta por el Ser alcanza su concreción con la destrucción de la historia de la ontología en sus tres fases, Aristóteles, Descartes y Kant - que era el Plan de Heidegger-.

Una vez que él mostrara, las estructuras del Ser en general, la diversidad del Ser, tanto del hombre como de lo que no es hombre; entonces iba a caer en la destrucción misma de la metafísica, con todo el aparataje conceptual ganado, para finalmente abordar a Aristóteles, Descartes y Kant. No obstante, Heidegger detuvo ese proyecto planteado en *Ser y tiempo*, ya que cambió de supuestos; a saber, abandonó los conceptos metafísicos de Horizonte y Trascendencia, y determina cual es el origen del estar lanzado el ser mismo, lo cual tiene otras implicaciones.- También Heidegger detuvo este trabajo por temor

a una objetivación, en la cual se dijese, aquí está el Ser y que éste quedase petrificado para siempre, como él mismo criticó en Hegel; es por ello que Heidegger se refiere a la nada diciendo que juega un papel que consiste en lo oculto y originario que determina el Ser, aspecto éste que era importante haber incorporado en los conceptos de Ser y tiempo, donde la nada está pensada pero todavía no estaba incluida en la *aletheia*; es decir, la nada como fenómeno estaba avistada, pero no estaba incluida en el fenómeno central de la *aletheia*, que es la respuesta por la pregunta por el Ser; lo que Heidegger concluye es que la *aletheia* es el tiempo; no obstante, si en la verdad no se está pensando el ocultamiento, entonces, la respuesta no es la propia; y esto no quiere decir que Heidegger abandona la Analítica Existencial sino que la reabsorbe en su pensamiento.

En relación a la frase “el “ser” no es algo así como ente”, que apunta a la diferencia de Ser y ente, hay una nota marginal signada “a” que expresa: “¡Ciertamente que no!, sino: sobre el Ser (*Sein*) no puede decidirse nada recurriendo a este tipo de conceptos”³²⁷. Esta nota marginal es, dentro de ciertos límites, una corrección de sí mismo, de Heidegger en relación a la consecuencia a partir de la indefinibilidad del Ser³²⁸. A partir de la indefinibilidad del Ser no puede ser concluido que, el Ser es algo así como ente, sino sólo que el Ser no podría ser decidido con ayuda de los conceptos de género y diferencia específica. La conceptuabilidad de los conceptos de género y especie, es una tal del ente; es el modo de determinación del ente, el cual no es aplicable al Ser. Para poder concluir algo similar se requiere también ya

³²⁷M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 1, p. 27.

³²⁸La consecuencia no es tanto que Ser no es un ente, diría v. Herrmann interpretando a Heidegger, sino que lo que hay que decir sobre el Ser no puede ser decidido con ayuda de tal conceptuabilidad.

de la comprensión de que ser no es algo así como ente³²⁹.

De la definición de la Lógica tradicional se dice que ella es una forma de determinación del ente autorizada en ciertos límites. Con ello está también dicho que la determinación posible del ente no se agota en la definición. La definición no es la única manera de determinación del ente. Su justificación descansa en una arremetida determinada ontológica, conforme a la cual, la manera de ser de todo ente es la mera presencia (*Vorhandensein*), sobre cuyo fundamento llega a ser previamente ejecutada la división según géneros y especies.³³⁰ Sin embargo, también el ente se puede determinar de un modo distinto; a saber, cuando las maneras de ser diferentes del ente lleguen a ser contempladas y si el ente ontológicamente llega a ser determinado a partir de su manera de ser peculiar a él. La definición de la Lógica formal es, así, sólo un modo de determinación del ente y en cuanto tal ni siquiera la más natural³³¹.

En una oración relativa al tema, Heidegger adiciona que la Lógica tradicional tiene sus fundamentos en la Ontología antigua. La Lógica formal se funda en la Ontología, pero la Ontología no se funda

³²⁹El asunto de que no se puede utilizar la forma para la determinación del ente, para, luego, determinar el Ser, requiere de cierto modo de la comprensión del que el Ser no es un ente.

³³⁰ Este modo de determinación, definición de género próximo y diferencia específica, Heidegger la circunscribe a la *Vorhandensein*. No obstante, el modo de ser del ser del hombre es la existencia; en la mano del hombre hay existencia, mano, en sentido peculiar, solo tiene el hombre (Nosotros nos conducimos permanentemente a nosotros mismos eligiéndonos, no somos una cosa elaborada) y, nuestro modo de comportamiento es con el cuerpo, en tal sentido, modificando la percepción podríamos, en ocasiones, dar la impresión que comparecemos como mera presencia. Esta postura da pie para una de las concepciones de mundo dominantes, *Vorhanden* como modo de ser del hombre, según género próximo y diferencia específica.

³³¹ La comprensión más natural de las cosas, p.e. la relación con el animal.

en una Lógica libre de Ontología. La Lógica tradicional no es ningún método que flota libre en el pensar; muy al contrario, el modo como la Lógica en Platón y Aristóteles llega a ser desarrollada se determina a partir de cómo el Ser del ente llega a ser concebido. El que la Lógica determina al ente conceptualmente según género y especie, tiene sus raíces en la determinación ontológica del ser en tanto, *Vorhandensein*.

Nosotros le solemos atribuir a Aristóteles la tesis de que el lugar primario de la verdad es el juicio, pero resulta que esto es un prejuicio y que el filósofo ciertamente comprendió aspectos aún más originarios de la verdad, debido a que en algunos lugares Aristóteles declara, la concordancia con el juicio, la $\text{ἴμω} \leftrightarrow \text{ο} \sigma \tau \omega$ como *aletheia*, es de ahí de dónde se agarra la tradición para decir que el lugar primario de la verdad es el juicio.

Si la Lógica tiene su fundamento en la determinación antigua del Ser del ente³³² y *Ser y tiempo* emprende frente a ello una repetición más originaria de la pregunta platónico-aristotélica por el Ser, entonces, la Lógica Tradicional que se funda en esta Ontología, llega a ser captada también por esta radicalización de la Ontología Tradicional. La indefinibilidad del concepto de Ser es como su suprema generalidad, una comprensión auténtica, pero la cual sólo llega a ser, entonces, convertida en un prejuicio. Si llega a ser concluido a partir del estar-ahí y que el Ser no puede ser determinado más allá, la indefinibilidad del concepto Ser es más bien una indicación para el problema

³³² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 1, p. 25, "El ente es aprendido en su ser como presencia, es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo". Y, los otros, el advenir, el pasado? Ver los diversas concepciones del tiempo, comenzando por el Tiempo Originario (de ahí se desprenden los otros tiempos), Tiempo del Mundo y el Tiempo Vulgar (mera sucesión de horas) en *Los problemas "Fundamentales de la Fenomenología"*.

fundamental hasta ahora ni siquiera presentido de la diferencia de Ser y ente; pero esta diferencia llega a ser experimentada sólo entonces como problema, si el intento de aclarar positivamente esta diferencia llega a ser emprendido³³³. La comprensión de la indefinibilidad del Ser no releva al pensar de la tarea de determinar al ser, sino le exige, más bien, mantener expectativa en un camino por el cual llega a ser interrogado por el Ser en cuanto tal, en su diferenciarse del ente y sobre el cual camino, el Ser pueda ser determinado en cuanto Ser de este lado de la definición (más originario).

Recapitulemos, el tiempo como οὐσία -παρουσία, es un modo del tiempo decisivo en la comprensión del tiempo y del ser, porque el tiempo también es la respuesta al Ser. En tal sentido, la resolución en vinculación con el ser-para-la-muerte abre el fenómeno del tiempo, la posibilidad de concebir el tiempo originariamente y, justamente, desde allí es desde donde se puede comprender que οὐσία es un modo de ser entre otros, pero no el único, ni el más originario; de tal manera que el tiempo en sus modalidades son: futuro (*Zukunft*), pasado (*Gewesenheit*) y presente (*Anwesenheit*), y, desde allí, también se puede mostrar cómo la *Anwesenheit* está fundada en el *Zukunft* y la *Gewesenheit*, y para comprender cómo es que la tradición cayó sólo en la οὐσία –en tanto mera presencia- y estuvo absorbida por uno de los modos del tiempo que es la presencia, que tiene que ver con la caída, lo cual es en parte lo que se ha pretendido mostrar.

Importante es el modo de entender el ser como οὐσία, comprender esto requiere poner la atención en la caída, y que esta

³³³ Esto quiere decir plantear nuevamente la pregunta por el Ser, como pregunta por el sentido del Ser.

caída tiene que ver con el fenómeno originario de la impropiedad y que asumir el ser-para-la-muerte se contrasta con la propiedad y ésta tiene que ver con el fenómeno de la anticipación de la muerte.

Asimismo, la caída está en conexión con el miedo y la elección del hombre con las relaciones hacia las cosas, las cuales comprende como más permanentes, seguras, estables.

Con la explicación de los prejuicios que justifican la no necesidad de preguntar por el sentido del ser, hemos querido hacer un contraste de la pregunta fundamental de Heidegger que interroga por el Ser en cuanto tal, respecto a la pregunta guía de la filosofía, la pregunta del ente en cuanto ente.

La huida es algo que nos ocurre a todos y está empleada como guía para tener un acceso al fenómeno de la angustia (que no es todavía angustia en sentido propio), lo cual deja demostrada su existencia. Es importante tener en cuenta la comprensión desde el punto de vista existencial que está a la base de la comprensión existencial de las estructuras del ser del hombre, las cuales, a su vez, tienen asiento en la comprensión existencial. Estas dos nociones, de lo existencial y lo existencial, son importantes para el presente trabajo y para mostrar el proceder de Heidegger, el cual, efectivamente, cuenta con raíces existenciales, sacando de ahí algunos conceptos que afloran en conexión con la muerte, como verdad, mundo, hombre y el tiempo (como forma más originaria de la verdad) ha sido nuestro reto. Esos conceptos fundamentales representan ganancias del campo originario de la filosofía, respecto de la tradición que se quedó rezagada en relación con respecto a ellos y los cuales no fueron vistos, según

Heidegger, por mor de la caída.

Por ejemplo, ver que el fenómeno de la verdad en la tradición es una visión derivada, que está en conexión con un fenómeno más originario, que es la muerte; Heidegger entiende Dasein a partir de la verdad en sentido originario, en conexión con los griegos, con la *Aletheia*; no obstante, la tradición está entendiendo hombre, como sujeto y entendiendo verdad como certidumbre o adecuación del intelecto a la cosa, noción ésta que a su vez está a la base del concepto de sujeto.

La noción de mundo en Kant y la de οὐσία como presencia, de Aristóteles, son sólo un éxtasis del tiempo y es el rasgo originario de las meras cosas, el estar ahí dadas.

Sabemos que la muerte en *Ser y tiempo*, tiene que ver con un tránsito a la destrucción de la metafísica; lo cual se debe a que esa es una obra, que como el mismo Heidegger indica en esos prólogos y epílogos a *¿Qué es metafísica?*, su cualidad de tránsito, todavía no ha sido mostrada ni ha sido dicha la palabra madura acerca de la destrucción concebida. Tales fenómenos se mostrarán más tarde como ontología madura.

D) Tematización del tercer prejuicio de la metafísica: El “ser” es un concepto evidente por sí mismo.

Tenemos como tercer prejuicio, la comprensibilidad de suyo del concepto de Ser. "El tercer prejuicio, lo comprensible de suyo del

concepto de Ser o lo evidente por sí mismo³³⁴, en su conexión con el segundo y el primer prejuicio llega a ser dilucidado provisionalmente en el sexto párrafo del primer parágrafo de *Ser y tiempo*. Sí el concepto Ser es indefinible, ya que es supremamente general, indeterminado y vacío, no quiere decir este ser indefinido, que el ser sea indeterminable a causa de su difícil ser captado para su determinación. De este concepto muy general, nosotros hacemos uso constantemente en todo conocer científico y en toda enunciación científica y en todo comportamiento pre-científico; p.e. hacia el ente que no soy yo, respecto del ente que no soy yo que es similar a mí (los otros) y respecto del ente que no es igual a mí, así como en relación al ente que soy yo mismo. Resumiendo, en todos mis comportamientos científicos y pre-científicos, en relación al ente no humano y en relación al ente humano y en todos los comportamientos respecto de nosotros mismos, hacemos uso siempre ya de Ser. Si nosotros ahora en ello expresamos ser o no, aquello, de lo cual hacemos uso en cualquier caso siempre ya, es sin más comprensible. Sin más, quiere decir, sin una determinación precedente del Ser. Por ejemplo, para un comportamiento pre-científico relativo al ente, el cual yo no soy, sería: Yo miro a través de la ventana y percibo que el cielo es azul, aun cuando aquello que veo no lo expreso, yo comprendo sin más lo evidente del ser azul del cielo, la azulidad está comprendida cuando digo que el cielo es azul. Si yo expreso la frase, el cielo es azul, entonces yo comprendo sin más lo que la expresión, es, quiere decir. En el segundo ejemplo, yo estoy alegre, yo no expreso mi comportamiento respecto de otro ente, sino un comportarme con respecto a mí mismo, aquí yo también comprendo sin más, el soy, si el soy es una forma de conjugación del infinitivo ser, en el decir es y en el

³³⁴Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2006. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, § 1, p. 27.

decir soy, yo comprendo de manera evidente, ser; porque nosotros en todo comportamiento respecto al ente y, en todo comportamiento respecto de nosotros mismos, comprendemos sin más ser; todo lo cual, ha conducido al prejuicio de que esta comprensibilidad de suyo hace innecesario un preguntar más amplio por el Ser. Sin embargo, esta comprensión evidente de suyo del Ser puede conducir también hacia la experiencia de que en ello se esconde un enigma particular, lo cual debería ser aclarado antes que otra cosa. A partir de esta experiencia habla ya la caracterización de la comprensibilidad de término medio, siendo término medio la comprensión de Ser que ha aplanado las posibles diferencias o articulaciones en el Ser.

Heidegger dice con respecto al peligro del lenguaje, que para él, el ser comprendido corre el destino o fatalidad de caer en la comprensión común necesariamente; entonces, no se distingue entre la palabra esencial (que nos dignifica como hombres) y la palabra vulgar. Esta apariencia obedece a la nivelación de la diferencia fundamental que se da en un nivel de término medio; no de manera inofensiva ofrece Heidegger estos dos ejemplos, en los cuales, por un lado, llega a ser expresado el Ser del ente no humano y por el otro, el ser humano. La comprensibilidad de término medio apunta hacia allí, hacia el hecho de que en ella Ser está en verdad incomprendido. La determinación del ser (a la diferencia de la determinación del ente) exige buscar una comprensión conceptual del ser por un camino propio, el cual no es el camino de la determinación del ente. Nos mantenemos siempre ya en una comprensión de término medio del ser de aquello en relación a lo cual nos comportamos. El comportamiento respecto del ente es la manera como el hombre, en tanto ente, el cual él es, es. El comportamiento respecto del ente pertenece a su ser (El *ethos*: el

carácter, la postura, la disposición). Por eso, dilucida Heidegger el comportamiento en relación a, como un ser relativo a, ya que cada ser relativo al ente se mantiene ya en una comprensión, aun cuando ésta sea de término medio del ser, se comprende aquello relativo a lo cual yo me comporto como ente. Sin la comprensión de término medio del ser, aquella relación a lo cual yo me comporto, no sería para mí, ente.

Por ejemplo, cuando yo digo, yo soy, me estoy comportando respecto de mí mismo y me estoy descubriendo como un ente que soy; pero ahí hay una comprensión del soy, una comprensión de ser, que hace posible que yo me comprenda como un ente, que yo sea un ente para mí.

Pero si esta comprensión, comprensible de suyo del Ser, es aquello que me deja comprender en mis comportamientos en relación a aquello respecto de lo cual yo me comporto como ente, entonces, yace con esta comprensión de ser de término medio en cualquier comportamiento respecto del Ser, a priori, un enigma. La comprensión de término medio en todos los comportamientos es el a priori para los comportamientos. Esta comprensión de ser a priori, es, incluso, totalmente incomprendida y requiere de la aclaración analítica.³³⁵ Nosotros vivimos en cada caso ya en una comprensión de Ser; el giro ya designa el *a priori*. La vida misma (Heidegger utilizó, en las primera lecciones, la palabra *Leben*³³⁶ –vida/vivir- en lugar de Dasein, para

³³⁵De aquí uno puede comprender también, qué motiva a Heidegger a una Analítica del Dasein, lo cual es aclarar la comprensión de Ser de término medio-. Porque es en el ente que comprende Ser donde se da Ser.

³³⁶Cf. Gadamer, Hans-Georg. Verdad y Método. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.158. Gadamer deja ver en el siguiente pasaje la influencia en cuanto al concepto de la vida en Husserl, Dilthey y en menor grado Fichte. Lo cual formula así:
"Pues en el idealismo especulativo el concepto de lo dado, de la positividad, había

referirse a la esencia humana y luego la abandona) es, en tanto que ella se ejecuta en los comportamientos respecto del ente, concebida como la comprensión de Ser a priori (Entonces, a la base de la vida está la comprensión de Ser. Por ello, la vida se ve dignificada en la medida en que comprendemos más propiamente ser, en esa medida somos más lo que propiamente somos).

Para poder entender ente en cuanto ente en nuestros comportamientos respecto a él, debemos comprender de antemano, a-priori, en cada caso ya, Ser. Si la comprensión de Ser de término medio perteneciente a cualquier comportamiento respecto del ente es un enigma, con ello es indicado ya que la aclaración del Ser, y de su sentido, también incluye la aclaración de la comprensión de algo semejante (Para aclarar el Ser, y de su sentido, es necesario aclarar la comprensión de Ser de término medio).³³⁷ Que nosotros en nuestros comportamientos en cada caso ya, vivimos en una comprensión de Ser es un hecho que no se puede negar, pero nosotros no podemos decir a

sido sometido a una profunda crítica, y a ella 'había intentado Dilthey apelar para su filosofía de la vida. En palabras suyas: ¿Cómo caracteriza Fichte el comienzo de algo nuevo? Porque parte de la contemplación intelectual del yo, pero considera a éste no como una sustancia, un ser, un dato, sino que precisamente a través de esta contemplación, de este esforzado profundizar del yo en sí mismo, lo concibe como vida, actividad, energía, y muestra en él en consecuencia conceptos energéticos como oposición, realización."

³³⁷ Este desvío de la angustia y de la muerte nos lleva a la comprensión de Ser de término medio; entonces; cuál es esa comprensión vulgar de la muerte, e.d. se murió fulano pero yo aún no, ahora ese aún no, no es inofensivo, en el yo tengo miedo, p.e. si estoy al borde de un precipicio y tengo miedo, ese es un miedo sano; no obstante, también hay miedos perjudiciales, tales como los existenciales que en definitiva nos dominan, nos controlan, nos imposibilitan realizar proyectos. Importante, entonces, es decir con este trabajo, que tiene que ver la muerte, con la comprensión de ser de término medio y mencionar que por el contrario, puede haber un modo de ser del hombre que no tenga miedo a la mortalidad, que vea la muerte como posibilidad y que, por medio de la angustia, asuma la vulnerabilidad propia y de los suyos; entonces, la máxima seguridad del hombre consiste en asumir la inseguridad e inseguridad que somos desde que nacemos; no obstante, vivimos huyendo de este fenómeno, de esta posibilidad.

partir de esta comprensión de ser que se mantiene siempre ya en ejecución, lo que esta comprensión de ser misma es, en cuanto que comprendemos Ser. Que nosotros, por un lado, comprendemos Ser, siempre ya, para nuestro comportamiento en relación al ente, y por el otro lado, empero, no disponemos en esta comprensión de término medio ya, de una comprensión conceptual del sentido del Ser; entonces, se hace necesaria la repetición expresa de la pregunta por el sentido del Ser.

La generalidad suprema no conforme al género³³⁸, la indefinibilidad del Ser y la comprensión de suyo del concepto de Ser, son caracteres genuinos del Ser. Pero esos auténticos caracteres no autorizan a prejuicios que impiden una repetición expresa de la pregunta por el Ser.³³⁹

³³⁸ En cuanto al Ser como generalidad suprema, recuérdese que en Aristóteles y Santo Tomás está identificado que, Ser es de una universalidad Superior a la universalidad del género; no obstante, puede pasar que algunos en la tradición filosófica pudieron incurrir en la idea de que el Ser se tomara como un género. En el caso de Aristóteles, él da una salida en cuanto a la naturaleza del Ser, cuando habla de la diversidad de las categorías y dice que las restantes categorías son por analogía a la ousía, para lo cual pone el ejemplo de la salud (uno dice que un medicamento es sano porque produce la salud, el color de la cara es sano, un paseo sano que en analogía se conectan con esa significación primaria que es la salud); entonces Aristóteles, como está dicho en el GA 33, si bien establece el sentido primero de ser al interior de las categorías, sin embargo, no establece la significación primera del Ser, cuando Ser se considera según la cuaternidad (tetrarquía: Ser como circunstancias, Ser como acto –*dynamis* y *energeia*–, Ser como verdadero o falso y Ser en el sentido de las categorías), entonces ahí no toma una decisión en cuanto a qué significa Ser en sentido primario; empero, Heidegger privilegia al Ser como verdad. En la tradición de Aristóteles prevaleció el Ser como ousía (como esencialidad, entidad del ente).

³³⁹ Lo que dice Heidegger es que la verdad no es un rasgo necesario de las cosas. Puede pasar que se acabe el mundo y sigan las cosas, y que no haya Ser, que no se dé Ser, pero eso lo podemos decir ahora que existimos, porque una vez que dejemos de existir, entonces no habrá, un hombre que pueda dar cuenta que son ousías y que son cosas. P. 183 de *Sein und Zeit* (SuZ) "Ente es independiente de la experiencia del conocimiento y del captar (porque yo participo de la verdad, mi carácter es descubridor), ente es independiente de la experiencia, del conocimiento y del aprehender (Es decir, que si no quedare ni un hombre vivo y,

Ser es sólo en el comprender del ente a cuyo ser pertenece algo así como comprensión de Ser, es decir en el Dasein. Ser, por eso, puede ser no concebido, pero él nunca es plenamente no comprendido. En la problemática ontológica fueron llevados juntos Ser y verdad, si es que no fueron absolutamente identificados; aun cuando también es oculto en los fundamentos originarios, la conexión necesaria de Ser y comprensión. Para la preparación suficiente de la pregunta por el Ser, se requiere por ello de la aclaración ontológica del fenómeno de la verdad; ella se ejecuta ante todo sobre la base de lo que la interpretación precedente ha ganado con los fenómenos de la *Erschlossenheit* (del estar abierto del Dasein o aperturidad), de la *Endeckheit* (estar al descubierto del ente), interpretación y

por ende, no haya quien conozca, experimente y aprehenda, el ente es), mediante el cual él llega a ser abierto, descubierto y determinado (verdadero, descubierto –fenómeno de la verdad-); pero, ser “es” (el ser no es un ente sino lo absolutamente otro). Sólo en la comprensión del ente a cuyo ser, le pertenece algo así como comprensión de Ser, sólo en el Dasein hay algo así como Ser. (En tal sentido, si, hipotéticamente, acabáramos con el hombre, que es quien comprende Ser, entonces las cosas (ousías) seguirían siendo; ellas son independientes del hombre -de la experiencia, del conocimiento, del aprehender-. Las ousías siguen siendo, pero la ousía no es anterior. Heidegger diría: pero hay algo más primario, que es la *Aletheia* -Cf. Tomo 27- en el cual Heidegger dice que, *la verdad no es un carácter esencial del ente*, afirma que la verdad compete al ente, en tanto que haya hombre, pero la verdad no es un rasgo intrínseco del ente, al ente no le pertenece la verdad, la verdad aparece con el hombre). El punto es que las cosas tienen su patencia, inherente a ellas, p.e. la patencia de una mesa, no es la patencia de un hombre, y la patencia no es algo que yo traslado a la mesa, no es un subjetivismo en el sentido de que, yo pongo la verdad (Como en Hegel que el sujeto tiene el poder radical del poner o, Kant y sus categorías, con el doble carácter del mundo subjetivo-objetivo). Las categorías del ente no son cosas puestas por el hombre, sino que son descubiertas, gracias a que existe el hombre, pero no porque él las traslada desde sí mismo, sino porque la verdad es un fenómeno, en el que de manera simultánea, el hombre se abre (*Erschlossenheit*) y las cosas son descubiertas (*endeckheit*); en tal sentido, la *Aletheia* acontece, como apertura del hombre y al mismo tiempo como descubrimiento de las cosas y, entre ellos, los rasgos de las categorías; ellas son descubiertas a la luz de la verdad, y no se trata de una luz que el hombre proyecta, sino que la luz está distribuida, el “Da”, la *lichtung*, se distribuye en todo el ámbito del ente, de suerte que los entes quedan iluminados en un lugar muy especial, a saber, en el Dasein (existencia del Ser) o claro de bosque, que es algo que hace al hombre comprender.

enunciación³⁴⁰.

La dependencia caracterizada del Ser, no del ente sino de la comprensión de Ser (la patencia del Ser es algo distributivo, el Ser es algo que nos compete; nosotros no somos dueños del Ser, pero el Ser se da si hay comprensión de Ser. Si no hay alguien que comprenda Ser, no se da Ser, el Ser se da como verdad del Ser y, verdad del Ser, se da porque hay la condición, la posibilidad óptica), es decir, la dependencia de la realidad (Realidad como ser de la cosa, *essentia*, como *Vorhandenheit*, categoría kantiana, (Cf. GA 24, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, de M. Heidegger), no de lo real (lo real sería el ente y tendría que ver más bien con la *existentia*), sino de la *Sorge* (cuidado) que asegura la analítica del Dasein ante una interpretación no crítica; pero, siempre de nuevo, imponiéndose del Dasein, bajo el hilo conductor de la idea de realidad (ser de la cosa).

La realidad depende de la comprensión de Ser, que haya patencia y que haya verdad. Entonces desde la diversidad de las maneras de ser planteadas por Aristóteles, Heidegger pone el énfasis en la verdad; en ello descansa la οὐσία, esa es la significación primaria del

³⁴⁰ Cf. *Sein und Zeit*, p. 212 de, "Realmente sólo en tanto que el Dasein es se da Ser. Si el Dasein no existe tampoco hay independencia ni en sí; tal cosa no es comprensible ni incomprensible (Se puede hablar de independencia del ente sólo ahora que hay un Dasein que comprende Ser, que existe y que es en la verdad); entonces, el ente intramundano no es susceptible de ser descubierto, ni puede encontrarse en el ocultamiento (porque para que esté oculto tiene que haber patencia); ni puede ser dicho que el ente es o que el ente no es, pero él puede ahora que hay patencia, en la medida que la comprensión de Ser es y, con ello la comprensión de la *Vorhandenheit* (*ousía*), puede ser dicho que cuando hay Dasein, el ente todavía será ente". Desde aquí podemos ver una confrontación muy importante para la investigación: *ousia* como la forma tradicional de comprender Ser de la Metafísica y este privilegiar Ser como verdad, que, además, hace posible algo así como comprensión de entes, de *ousias*, de categorías, etc. La comprensión del Ser dominante, como Ser-cosa, ese realismo ingenuo (Cf. § 44 A SuZ) debe confrontarse con el *Sein zum Tode*.

Ser, ser como verdad. Que el ente de la manera de ser del Dasein, no puede ser concebido a partir de realidad y sustancialidad, lo vemos expresado mediante la tesis, "la "esencia" del Dasein consiste en su existencia"³⁴¹.

Esencia, como ese comportamiento cotidiano de nosotros, ese conducirnos permanente de nosotros a nosotros mismos, a nuestras posibilidades.

La generalidad suprema no conforme al género, consiste en una generalidad que no puede ser captada a través de género alguno porque su universalidad sobrepasa la del género; la indefinibilidad surge en consecuencia de lo anterior, ya que como es una universalidad que no es conforme al género, entonces el Ser no puede ser definido, lo cual -no quiere decir que el ser no sea determinable de algún modo- y, luego, la comprensibilidad de suyo. Entonces, estos tres prejuicios, al mismo tiempo, son determinaciones del Ser –el Ser no es conforme al género, el Ser es indefinible y el Ser es comprensible de suyo, lo cual tiene que ver con el *factum* de la comprensión de término medio.

Heidegger está trayendo a la luz y muestra, que desde esos caracteres del Ser, es precisamente de dónde se van a desprender los prejuicios; no obstante, el hecho de que el Ser es así, no necesariamente debe conducir a los prejuicios. Lo ocurrido fue que la tradición metafísica se asentó en esos preceptos sin ver sus raíces, sin ver que esa generalidad, no conforme al género, no implica que esto tenga origen en Aristóteles y Santo Tomás, ya que los mismos dicen que esa generalidad del Ser va más allá del género; pero, en la tradición

³⁴¹ *Ser y tiempo*, § 9, p. 67.

hubo esa tendencia a verlo como un género, a pesar de que el Ser es de una universalidad no conforme al género. Respecto a la indefinibilidad del Ser, la tradición dice que el Ser es indefinible y se mantiene en una tendencia de decir que no se puede hacer nada con él; no lo definimos, es indeterminable en general. No obstante, Heidegger señala que si una bicicleta no sirve para trasladar un Piano, no quiere decir que ésta no sirva para transportarse; y, en cuanto al último prejuicio, donde se afirma que el ser es comprensible de suyo, ahí Heidegger lee el *factum* de la comprensión de Ser de término medio; pero la tradición, instalada en la evidencia del Ser, comprensible de suyo, “qué problema puede traer el Ser si yo comprendo cada vez que digo que -algo es”.- P.e. Yo soy feliz, el cielo es azul; sin embargo Heidegger afirma, que efectivamente cada vez entendemos es, pero que entre es y es, hay una diferencia, la manera de ser del cielo o de la mesa es distinta a la manera de ser del hombre; en tal sentido esa comprensión de término medio amerita un desarrollo.

Estos prejuicios que constituyen caracteres del ser, deben ser aclarados a partir de una determinación radical de la pregunta que interroga por el sentido del Ser en general, del Ser en cuanto tal. Con esta discusión Heidegger pone de relieve la necesidad de volver a preguntar por el Ser.

De la mano del prólogo de *Ser y Tiempo*, (cita de El Sofista de Platón. Diálogo entre un Extranjero de Elea y Teeteto), en el cual uno de los personajes, resumidamente, expresa: “estábamos familiarizados con lo que era el significado del Ser y resulta que ahora estamos en perplejidad y no lo sabemos”. Lo que pretende Heidegger es producir

de nuevo una perplejidad y señalar que a pesar de que Platón y Aristóteles hicieron avances, aunque fragmentarios, en relación con la temática del Ser, no lo agotaron, no llegaron a una respuesta definitiva.

Heidegger también se refiere a Kant y dice que el oficio de la Filosofía es precisamente lo comprensible de suyo, ya que se oculta en ello lo aún completa y absolutamente no comprendido, lo cual vale en especial para el Ser evidentemente comprendido en la comprensión de Ser de término medio.

En cuanto al ser-para-la-muerte, esa comprensión metafísica estuvo asentada en algún sentido en esa comprensión de término medio, el modo en que la filosofía estuvo fundamentada, con su comprensión de Ser como cosa –Ser de la cosa–, no es el mismo modo en que la comprensión natural, no filosófica o pre-filosófica, está en la comprensión de término medio; es decir, no es lo mismo el modo de caer de la gente que no hace filosofía y el modo de la gente que hace filosofía, al hacer metafísica.

Heidegger dice, por venerable que sea la tradición, esa tradición nunca ha estado a la altura de la problemática del Ser. Entonces interesante en este trabajo es haber mostrado, de cierto modo, la caída, en conexión con el tema de la muerte y, eso, ha tenido que ver con el fenómeno de la angustia, ya que la muerte tiene un vínculo estricto, íntimo con la angustia.

Heidegger se mantiene en concordancia, en algunos aspectos, con Kant, y de hecho se puede ver la influencia de éste sobre Heidegger, en cuanto a aquello que éste último afirmó: “el negocio de

los Filósofos no es dar reglas, sino descomponer los juicios secretos de la razón común"³⁴². La diferencia es que Kant pone de relieve la razón y no el Dasein; en él la preeminencia es lo teórico –el conocer- sobre lo práctico –el comprender, que es un existenciario-. En Kant, el modo de entender la verdad es la *adequatio*; por otro lado, con una verdad de otra índole y unas pretensiones más ricas, Heidegger dice con respecto a la *Aletheia*, que esta palabra se acuñó efectivamente, y prueba de ello es el poema de Parménides, quien, sin embargo, olvidó el fenómeno que le dio origen, el doble juego de ocultamiento y poner al descubierto; al mismo tiempo, Heidegger piensa que los griegos silenciaron mucho –no en el sentido de una ausencia de expresiones- sino que expresándose silenciaron; en efecto, en la palabra hay silencio, hay significaciones implícitas, que ellos no tematizaron y no lo hicieron, además, porque temían que el fenómeno que tenían en frente, que les interesaba, el ente en cuanto tal, se hubiese arruinado junto al estado de ánimo que lo abría (la *stimmung*). Es por ello que la motivación de Heidegger es no tanto tematizar lo que comparece bajo la luz, sino tematizar la luz misma.

³⁴² Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, Seite 058, fuente. www.korpora.org

CAPÍTULO CUARTO

Explicación de la subjetividad kantiana en su originariedad, a partir de los § 34 y 35 de *Kant y el problema de la metafísica*: el significado del tiempo, la estructura esencial de la subjetividad, así como también, el yo pienso, en relación con el tiempo y la muerte en *Ser y tiempo*.

Es importante para comenzar, indicar que Kant, concibe al Yo, como Yo pienso, basado en que la percepción surge como fundamento de la subjetividad, en la que la imaginación trascendental es fundante³⁴³.

Afirma Heidegger en la obra *Kant y el problema de la metafísica*, la cual nos sirve de base para esta parte del trabajo:

“La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental. Esta última es la raíz de ambas: sensibilidad y entendimiento. La imaginación trascendental como tal posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica. Esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo. La fundamentación kantiana de la metafísica parte de la *Metaphysica Generalis* y se convierte en la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología en

³⁴³Cf. Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 35, p.165. Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

general. Esta plantea el problema de la esencia de la constitución ontológica, es decir, el problema del ser en general"³⁴⁴.

La fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. "La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *El ser y el tiempo*."³⁴⁵

En esta cita encontramos un resumen, el cual indica que el tiempo tiene el carácter de la autoafección, tiene un carácter reflexivo que es lo que le otorga el carácter de la reflexividad, no solo a la sensibilidad, sino en general a la subjetividad kantiana. Es decir, que cuando se habla de la apercepción, desde la perspectiva de Heidegger, se señala que en tal percepción la reflexibilidad es imputable al tiempo. De tal manera que, para Kant, el fundamento puesto es la imaginación; no obstante, el fundamento más originario es el tiempo. A propósito de esta afirmación Heidegger expresa:

"El sentido interno puro es la afección pura de sí mismo, es decir, el tiempo originario. Lo que forma el horizonte de la trascendencia son los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo. [...] Ahora bien, no hay duda que, en la segunda edición, Kant parece anular, por la desaparición de la

³⁴⁴Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México, 1973. § 34, p.170.

³⁴⁵Ibídem.

imaginación trascendental, el privilegio del tiempo en la formación de la trascendencia como tal, lo que equivale a negar la pieza principal de la fundamentación de la metafísica, el esquematismo trascendental”³⁴⁶

Cuando Heidegger indica que Kant ha comprendido al Yo, como Yo pienso, es ahí precisamente dónde él encuentra su razón para corregirlo, diciendo: Yo pienso, es siempre “Yo pienso algo”. No obstante, algunos dirán que eso también lo dice Kant, quien acentúa las representaciones y que el Yo no sería nada sin ellas; no obstante, estas son representaciones empíricas. En tal sentido Heidegger expresa:

“Pero, ¿a qué se debe el que Kant no pueda sacar provecho ontológico de su auténtico punto de partida fenoménico en el “yo pienso”, y que tenga que recaer en el sujeto, es decir, en lo sustancial? El yo no es solamente un “yo pienso” sino un “yo pienso algo”. Pero, ¿no insiste Kant mismo, una y otra vez, en que el yo queda referido a sus representaciones y que sin ellas no es nada? Pero estas representaciones son para él lo “empírico”, lo cual es acompañado por el yo, los fenómenos a los que éste “adhiera”. Pero Kant no

³⁴⁶Ibidem. § 34, p. 167.

muestra en ninguna parte el modo de ser de este
“adherir” y “acompañar”.³⁴⁷

En su exposición Heidegger presta particular atención al enfoque de la subjetividad de Kant que expresa de esta manera: “[...] el “Yo pienso” equivale siempre y en cada caso a “yo pienso la substancia”, “yo pienso causalidad”, o sea que “en” estas unidades puras (categorías) “se dice” siempre”.³⁴⁸

Heidegger toma de Husserl, aquello de que al yo decir, “yo pienso algo”, la intencionalidad³⁴⁹ va dirigida hacia algo y para que algo se haga patente, para lo cual es necesario comprender al mundo como mundaneidad.

³⁴⁷M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 339.

³⁴⁸M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 29, p.129, cita alusiva a las ediciones A y B de la *Crítica de la razón pura*, como se hará la confrontación de estas ediciones de aquí en adelante. A 343, B 401.

³⁴⁹E. Husserl, *Ideen*, I, § 84. El pensador se encontraba en búsqueda de la determinación de la relación sujeto-objeto de todo conocimiento en general más que como signo de los fenómenos psíquicos, entendidos como un conjunto de fenómenos que coexisten junto con otros fenómenos físicos. En tal sentido, Husserl expresa: “La peculiaridad de las vivencias que se pueden llamar justamente el tema central de la fenomenología de orientación objetiva, es la intencionalidad. Es ésta una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias, en cuanto a que todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad [...] La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia.”

Kant acentúa el “yo pienso” [algo, a saber: representaciones]; no obstante, Heidegger expresa que cuando Kant afirma esto, esas representaciones son lo empírico y no el *a priori*, distanciándose de lo que francamente él busca en la *Crítica de la razón pura*, e.d. el entendimiento puro. Es precisamente aquí, dónde Kant no ve y, en consecuencia, pasa por encima el fenómeno del mundo³⁵⁰. Kant soslaya esta estructura *a priori* del estar-en-el-mundo. Para Kant, es como si el “yo” estuviese añadido a esas representaciones empíricas. Kant no ejecuta el “yo pienso”, en su plena existencia esencial, como, el “yo pienso algo”. En definitiva, está claro, que para Kant, el “yo”, es siempre “yo pienso”; pero Kant –no establece– el “yo pienso” como la naturaleza del “yo pienso algo”; es decir, no elabora la conexión del “algo” con el “yo pienso”³⁵¹.

Por otro lado, tendemos a reconocer, haciendo honor a Kant, que él sí vio el “yo pienso substancia”, debido a todo el desarrollo que hizo de la deducción trascendental, de lo cual debemos considerar que entre las categorías, las causas y el “yo pienso”, Kant justifica una conexión válida en el plano trascendental, pero en el plano empírico, p.e. yo pienso este libro en particular, ese puente --no está bien establecido--. Por ello Heidegger expresa, cuanto sigue:

“Pero, ¿a qué se debe el que Kant no pueda sacar provecho ontológico de su auténtico punto de

³⁵⁰Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 64, p. 339.

³⁵¹Cf. *Ibíd.*

partida fenoménico en el “yo pienso” y que tenga que recaer en el sujeto, es decir, en lo substancial? El yo no es solamente un “yo pienso”, sino un “yo pienso algo”. Pero, ¿no insiste Kant mismo, una y otra vez, en que el yo queda referido a sus representaciones y que sin ellas no es nada?³⁵²

El problema es que estas representaciones son para él lo “empírico” que es “acompañado” por el yo, los fenómenos a los que éste “adhiere”. Pero Kant no muestra en ninguna parte el modo de ser de este “adherir” y aquel “acompañar”. Sino que en el fondo, este modo es comprendido como un constante co-estar-ahí del yo y sus representaciones. Es cierto que Kant evitó disociar el yo del pensar, pero sin plantear el “yo pienso” en la plenitud de su contenido esencial como un “yo pienso algo” y, sobre todo, sin ver el “supuesto” ontológico del “yo pienso algo” como determinación fundamental del sí-mismo.³⁵³

En tal sentido, Kant acentúa que el yo permanece referido a representaciones, pero que son lo empírico; él no explica lo empírico que debe ser acompañado por el yo, no muestra la manera de ser de esta conexión³⁵⁴, sino que a las apariciones esas queda adherido el “yo

³⁵²Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, editorial Trotta, Madrid, 2006, § 64, p. 339 al inicio.

³⁵³Ibid., § 64, p. 339. Al final de esta cita, Heidegger hace una indicación, “e.d. La temporalidad” refiriéndose al: “yo pienso algo” como determinación fundamental del sí-mismo.

³⁵⁴Ibid.

pienso”, sin que ontológicamente esté explicado, como es que, p.e. yo pienso un ente concreto -caballo- que está dado aquí para mi experiencia. Esa conexión, no está explicada en Kant, Heidegger critica que en este sentido, el “acompañar” es como “un constante co-estar-ahí del yo y sus representaciones”³⁵⁵. Al respecto de este particular, podríamos parafrasear a Husserl quien es afecto a que, en todos los actos nosotros estamos intencionalmente dirigidos a algo, sin mediación de contenidos de conciencia, la sensación está a la base de determinada cosa ahí.

Heidegger hace las concesiones que corresponde diciendo:

“Es cierto que Kant evitó disociar el yo del pensar, pero sin plantear el “yo pienso” en la plenitud de su contenido esencial como un “yo pienso algo” y, sobre todo, sin ver el “supuesto” ontológico del “yo pienso algo” como determinación fundamental del sí-mismo (sic. La temporeidad)”³⁵⁶.

En tal sentido Heidegger agrega cuanto sigue:

“En efecto, tampoco el planteamiento del “yo pienso algo” está ontológicamente bien determinado, ya que el “algo” mismo queda indeterminado. Si lo que

³⁵⁵Ibíd.

³⁵⁶Ibíd.

se comprende con ese “algo” es un ente *intramundano*, entonces allí se encuentra en forma tácita el supuesto del *mundo*; ahora bien, este fenómeno codetermina justamente la constitución de ser del yo, si el yo ha de poder ser algo así como un “yo pienso algo”. El decir “yo” apunta al ente que soy yo, entendido como “yo-estoy-en-un-mundo”³⁵⁷.

Es por medio de este texto, recién aludido, como notamos que Heidegger encuentra el problema de la intencionalidad reapropiándose de él, al servicio del problema del estar-en-el-mundo. En definitiva, no se trata de que Kant no trató el “yo pienso categorías”; de ello estamos conscientes que lo hizo, p.e. en la explicación que él da de la formación de la objetividad; allí está explícito, el yo pienso categorías, lo cual para Heidegger, no representa problema; mientras que el problema si viene del uso de la expresión “yo pienso algo” por parte de Kant, no tanto, para referirse con el “algo” a las categorías que no tendrían discusión. El problema con el “algo” es que él se está refiriendo a lo empírico; de tal manera, que es ahí donde aparece la forma en que Kant está entendiendo el yo. El problema visto por Heidegger es la indeterminación de la conexión entre lo trascendental y lo empírico; la razón teórica y la razón práctica; entonces, Kant no muestra la manera de ser de la “interacción” o acompañamiento entrambos. Debido a que en el caso trascendental estaría bien

³⁵⁷ Ibídem. § 64, p. 339.

explicada toda la estructura, compuesta de los “a priori”, el yo trascendental; el problema ahora, insistimos, está en cómo está el yo, con el cual Kant se refiere al yo trascendental, que a su vez está en relación con este aspecto empírico. Esta problemática se relaciona con el mismo problema de la participación (*metexis*) en Platón³⁵⁸, p.e. cómo participa el reloj, en tanto cosa sensible, de la idea de reloj y la respuesta puede ser por participación, pero no se indica en qué consiste tal participación. La crítica en definitiva llega a estar en ¿cómo llega a ser esa conexión entre el yo trascendental y lo empírico? Mientras que Heidegger si expresa que, “yo-estoy-en-un-mundo”³⁵⁹, abro la mundaneidad del mundo, de modo que ahí tenga lugar un suceso que es el hacer frente al ente dentro del mundo.

Bdigital.ula.ve

Finalmente, para Heidegger, Kant se centra fundamentalmente en los rasgos característicos de la subjetividad de un “sujeto aislado que acompaña a las representaciones de una manera enteramente indeterminada”³⁶⁰, mientras que el Heidegger de *Ser y tiempo*, a partir de una analítica del Dasein [En tanto, estar-en-el-mundo en general, como constitución existencial del Dasein], se propone fundar las bases que propicien un horizonte para la comprensión del ser.

³⁵⁸Platón, *Parménides*132d. *Metexis*: participación, en cuanto, uno de los modos posibles de la relación entre las cosas sensibles y las ideas.

³⁵⁹Ser y tiempo, § 64, p. 339

³⁶⁰Ibidem.

A) El significado del tiempo a la luz del § 64 de *Ser y tiempo* en concordancia con los § 34 y 35 de *Kant* y el problema de la *metafísica*, ambas obras de Heidegger.

Heidegger, en el § 64 de *Ser y tiempo*, expone la riqueza del todo estructural del Dasein que es el cuidado, así como por la manera de preguntar acerca de la unidad de ese todo estructural, conformado por los momentos constitutivos de la existencialidad, facticidad y condición de caído; con esto el pensador también observa con atención la importancia que para ese propósito tenía la temporalidad. Tanto es así, que el cuidado hace patente la temporalidad (*Zeitlichkeit*), ya que la apertura del Dasein encuentra su fundamento en ella.³⁶¹

En relación con lo anterior, es pertinente decir que el Dasein está abierto para lo finito a partir de su determinación del estar-en-el-mundo, anticipándose, estando ya cabe las cosas en el mundo. Es aquí donde encontramos la conexión con nuestro trabajo investigativo, ya que ese constante adelantarse, o precursar del Dasein, tiene como experiencia, más propia y extrema, la muerte, en la cual son conservados los tres “no” (De: existencia, cotidianidad y caída). Situación ésta que se da para el Dasein en la resolución precursora, la cual comprendemos como una apertura del Dasein que constituye un ver más originario; no

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 335.

obstante, es posible perderla, por la tentación a sucumbir en el obstinamiento con los entes. A este respecto Heidegger expresa:

“La verdad originaria de la existencia exige un igualmente originario estar-cierto; en tanto, mantenerse en aquello que la resolución abre. Ella se da a sí misma la correspondiente situación fáctica y se *pone* en ella. La situación no se deja calcular previamente ni dar como algo que está-ahí esperando su captación. Sólo es abierta en un libre resolverse; primeramente indeterminado, pero abierto a la determinabilidad. *¿Qué significa, entonces, la certeza propia de la resolución?* Ella debe mantenerse (o ser constante) en aquello que ha sido abierto por el acto resolutorio. Pero esto quiere decir que ella justamente no debe *obstinarse* en la situación, sino que debe comprender que por su propio sentido aperiente, el acto resolutorio debe *mantenerse libre y abierto* para la correspondiente posibilidad fáctica”.³⁶²

³⁶²Ibidem. § 62, p. 326. Esta cita en el texto del idioma original, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1967, se encuentra en la página 307, y expresa: Die ursprüngliche Wahrheit der Existenz verlangt ein gleichursprüngliches Gewißsein als Sich-halten in dem, was die Entschlossenheit erschließt. Sie gibt sich die jeweilige faktische Situation und *bringt* sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen. *Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit”.

Hay múltiples maneras en nuestro desempeño cotidiano, que podrían hacer que una vez ganada la estabilidad del sí-mismo propio, en la resolución precursora nos podrían hacer caer nuevamente; de tal manera, que para mantenernos en el estado resolutorio será necesario que nuestra estructura del ser-para-la-muerte esté constantemente precursando la muerte; en un morir que continuamente abandona el obstinamiento con los entes para ganarse a sí-mismo, lo cual permite la anticipación de nuevas posibilidades.

Este modo de ejecutar la existencia requiere de un comprenderse a sí-mismo a partir de sí-mismo, e.d. a partir de nuestro propio ser y no del ser de los entes que nos rodean.

El Dasein, que en tanto ser-para-la-muerte al precursar la muerte, se encuentra en su momento más originario, comprendiendo que la anticipación de la muerte no es un añadido al estado resolutorio sino una modalización de éste; de tal manera, que, si con la consciencia del fenómeno de la muerte, conservamos la apertura, al mismo tiempo nos mantendríamos en la verdad más originaria.³⁶³

Para Heidegger la mismidad va a poder ser descubierta desde el cuidado, en tanto unidad en el mostrar al Dasein mismo como todo

³⁶³ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 62, p. 326.

estructural; sin embargo, no de un ser si-mismo que se encuentra perdido en el mundo, que se comprende como realidad, e.d. *qua* mero estar-ahí o *qua* ente a la mano (útil). Por el contrario, Heidegger expresa:

“La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado*. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del sí-mismo* como presunta persistencia del sujeto. Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada de la *estabilidad del sí-mismo*, en el sentido de haber alcanzado un cierto estado [*Standgewonnenhaben*]. La *estabilidad del sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo* [*Selbst-ständigkeit*] no significa otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo.”³⁶⁴

³⁶⁴Ibíd., § 64, p. 340. Esta cita en el texto del idioma original, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1967, se encuentra en la página 322, y expresa: Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge. Aus ihr erhält die *Ständigkeit des Selbst* als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjektum seine Aufklärung. Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die *Ständigkeit des Selbst* in dem Sinn des *Standgewonnenhabens*. Die *Ständigkeit des Selbst* im Doppelsinne der beständigen *Standfestigkeit* ist die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbstständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existenzial

Heidegger, en la obra *Kant y el problema de la metafísica*, § 34. Titulado: *El tiempo como afección de sí mismo y el carácter temporal del sí-mismo*, desarrolla justamente esa relación existente entre la mismidad y el tiempo, perspectiva de lo que fue la postura de Kant en la fundamentación de la subjetividad en la *Crítica de la razón pura*. Heidegger expresa que Kant sostuvo la tesis de que “el tiempo y el espacio han de afectar siempre también al concepto de las representaciones de los objetos”³⁶⁵

A Heidegger le llama significativamente la atención esta tesis, puesto que hasta los momentos, “sólo se había afirmado que el tiempo, lo mismo que el espacio, forman el horizonte dentro del cual las afecciones de los sentidos nos alcanzan y conciernen. Y ahora es el tiempo mismo el que afecta”³⁶⁶. El problema aquí surge por mor de que las afecciones anuncian entes ante los sentidos y el tiempo no es un ente que esté fuera de nosotros para ser captado por los sentidos. Por el contrario, “El tiempo sólo es intuición pura en tanto pre-forma espontáneamente el aspecto de la sucesión y se *pro-pone* a sí mismo, como receptividad formadora”³⁶⁷; de tal manera que esta intuición

nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst”.

³⁶⁵Martin Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 159 cita a Kant, desde la *Crítica de la razón pura* A 77, B 102 (Trad. Cit., t. I, p. 207 s.).

³⁶⁶ Martin Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 159.

³⁶⁷Ibíd.

pura que es el tiempo tiene concernencia consigo mismo por causa de aquello que se ha formado en ella, prescindiendo de la ayuda de la experiencia. En su comprensión de Kant, Heidegger expresa:

“El tiempo de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo. Es más, es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el “hacia”, así formado, mira hacia atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia...”³⁶⁸

³⁶⁸Ibid. y Cf. también Kant, I., -*Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)*. (1781, 2ª edic. 1787). Sección Segunda, El Tiempo, Exposición Trascendental del Concepto de Tiempo, Parágrafo 6. Consecuencias de este concepto, Traducción Pedro Ribas, Editorial Taurus, 2005, Madrid, p. 50, 51, 52. -*Kritik der reinen Vernunft*, AA III (1. Aufl. 1781), von Immanuel Kants, *Gesammelten Werken, Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen. Band IV.* p. 59 a 61. *Transscendentalen Ästhetik*, Das Bonner Kant-Korpus, Dokumentation **Elektronische Edition**, Bezugstexte **Suche**, Erläuterungen, Impressum, Kantforschungsstellen, 21.08.2007 / Juni 2008. Fuente: Korpora.org <http://www.korpora.org/kant/AB/ikpab-nf18.pdf>. Ediciones en las que se expresa: I.-

a) “...el tiempo no es más que las condiciones subjetivas bajo las cuales pueden tener en nosotros todas las intuiciones...”.

a) “die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können.” P. 59.

b)“...El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno...”.

b) “Die Zeit ist nichts anders als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes.” P. 60.

c) El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos.

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.” P. 60.

“Consiguientemente el tiempo no es más que la condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por los objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada...”

“...Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen afficirt den) und an sich, außer dem Subjecte, nichts.”

El tiempo es afección pura de sí mismo que se concierne a sí mismo y pertenece a la esencia del sujeto finito; por tanto, "forma la estructura esencial de la subjetividad. Solamente basado en esa mismidad puede ser finito lo que debe ser: un ser destinado a la receptividad".³⁶⁹

"En ello consiste la idealidad trascendental del tiempo. Según esta idealidad, el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible...".

"Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann." p. 61.

II.- "a)...el Tiempo es nada más que como las condiciones subjetivas, bajo las cuales pueden situarse en nosotros todas las Intuiciones...". p. 50

"a) ...die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können." P. 59.

" b)...El Tiempo no es otro que la forma del Sentido interno, esto es, del Intuimos a nosotros mismos y nuestra Si-tuación interna...". p. 50.

"b) Die Zeit ist nichts anders als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes." p. 60.

c) El Tiempo es la condición formal a priori de todos los Fenómenos en absoluto. P. 51.

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt." P. 60.

Por tanto, el Tiempo es solamente la condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es en todo momento sensible, es decir, siempre que somos afectados por los objetos) y en sí, fuera del sujeto, nada." p. 52.

"Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen afficirt den) und an sich, außer dem Subjecte, nichts." p. 61

"En ello consiste la idealidad trascendental del tiempo. Según esta idealidad, el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible...". P. 52

"Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann." P. 61.

³⁶⁹Ibidem, § 29, p. 160.

De acuerdo a la interpretación de Heidegger, para Kant, “El tiempo pertenece a la posibilidad interna del ob-jetivar. Como afección pura de sí mismo, forma originariamente el “ser-sí mismo” finito, de tal modo que el sí mismo pueda ser conciencia de sí mismo.”³⁷⁰

Heidegger pone su atención en que Kant le había dado a la finitud del conocimiento el lugar central dentro de la problemática de la *Crítica de la razón pura*, y explica que:

“La finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, en la receptividad. [...] Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir afectarse a sí mismo”.³⁷¹

La crítica de Heidegger hacia Kant, en cuanto a lo que éste había afirmado del tiempo, en tanto afección pura de sí mismo e intuición o receptividad pura finita que posibilita el concepto puro, consiste en que él excluye --la idea de la afección pura de sí mismo-- en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.³⁷²

³⁷⁰Ibíd.

³⁷¹Ibíd.

³⁷²Cf. Kant, *Crítica de la Razón pura*, B 67 s. (Trad. Cit., t. I, pp. 163 s.)

El tiempo como afección pura de sí mismo, en tanto, fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción pura y hace de éste, lo que éste es, lo cual se explica porque: “El sentido interno no recibe “de afuera”, sino del sí-mismo. [...] La afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria trascendental del sí-mismo finito como tal. De ninguna manera existe un espíritu que, entre otras cosas, refiera algo a sí mismo y se ponga a sí mismo, sino que este “tender desde sí mismo hacia” y este “regresar a sí” constituyen el carácter espiritual del espíritu como un sí-mismo finito.”³⁷³

Justamente Heidegger en su interpretación afirma que hay una relación estrecha entre el sí mismo y el carácter temporal, de la siguiente manera: “El sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal”³⁷⁴. De tal manera que el tiempo y el “yo pienso” no son entre sí, completamente lo otro, sino que por el contrario son lo mismo; no obstante, Kant no elabora una explicación acerca de esta identidad originaria.

Es pertinente referirnos ahora a una cita que hace el mismo Heidegger, al capítulo del esquematismo, en la deducción trascendental, en el cual Kant dice: “El tiempo no transcurre...”, “el tiempo que es él mismo inmutable y permanente”.³⁷⁵ Y después: “el

³⁷³M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 161.

³⁷⁴Ibidem.

³⁷⁵Ibid. p. 162 y Kant, *Crítica de la razón pura*: A 123.

tiempo... queda y no cambia".³⁷⁶ Estas palabras de Kant impresionan a Heidegger, en el sentido de observar un corolario que se dirige a delimitar la finitud del yo [en tanto, facultad de objetivación]; lo cual lo hace preguntarse, si acaso Kant, "¿querrá confirmar solamente que este yo no es temporal y que, aún sin ser substancia, es en cierto sentido, infinito y eterno?"³⁷⁷. Kant ciertamente no fija decisión sobre la intemporalidad y eternidad del yo, así como tampoco hace ulteriores desarrollos dentro de la problemática trascendental. En su lugar, continúa con la afirmación de que "la "estabilidad y permanencia" del yo pertenece esencialmente a esta [facultad de] ob-jetivación."³⁷⁸

Las determinaciones del yo, en tanto estable y permanente son de tipo trascendental, lo cual significa que "el yo sólo puede formar horizonte de la identidad si se pro-pone de antemano, como tal, la estabilidad y permanencia en general. Dentro de este horizonte de la identidad el objeto puede experimentarse como idéntico a través del cambio"³⁷⁹. De tal manera que el "yo pienso" se pro-pone cierta permanencia y estabilidad, teniendo como referente la idea de permanencia en general.

Heidegger ahora precisa lo que para Kant es la esencia del tiempo mismo como intuición pura, expresando que ésta deriva del aportar

³⁷⁶Ibíd. y Kant, *Crítica de la razón pura*: A 144, B 183 (II, p. 48).

³⁷⁷M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 162.

³⁷⁸Ibíd.

³⁷⁹Ibíd.

puro del aspecto puro del presente en general. “El yo “estable y permanente” significa que el yo, en el originario formarse del tiempo, es decir, como tiempo originario, forma la objetivación y su horizonte”³⁸⁰.

El yo es estable y permanente en el aludido sentido de lo trascendental, mientras sea temporal; es decir, como un sí mismo finito, al cual aún le pertenece la existencia y por supuesto no ha llegado a fin.

Heidegger formulará una crítica a la pretensión de llevar los predicados de estabilidad y permanencia del yo al tiempo, expresando lo siguiente: “esto no significa únicamente que el tiempo no está “en el tiempo”, sino también que si el tiempo como expresión pura de sí mismo, origina la sucesión pura de la serie de los ahora, lo que nace de él, y es considerado en la cuenta vulgar del tiempo, no puede ser de acuerdo con su esencia, suficiente para determinar la esencia plena del tiempo.”³⁸¹

En definitiva, para Heidegger el quid en cuestión está en volver a la esencia originaria del tiempo en tanto --afección pura de sí mismo--, para determinar la temporalidad o intemporalidad del yo. Heidegger expone críticamente a Kant, indicando que éste, “niega el carácter

³⁸⁰M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 163.

³⁸¹Ibidem.

temporal de la razón pura y del yo de la apercepción pura, se conforma con decir que la razón “no está sometida a la forma temporal”³⁸².

De acuerdo con Heidegger, Kant se dirige hacia la esencia no originaria del tiempo, ya que es absurdo deducir su originariedad de un producto derivado de él, es por ello que afirma: “El yo no puede ser concebido como temporal, es decir, intratemporal, precisamente porque el sí mismo es originariamente, conforme a su esencia íntima, el tiempo mismo”³⁸³.

Bdigital.ula.ve

Finalmente, en cuanto al tiempo como afección pura de sí mismo y el carácter temporal de sí mismo, Heidegger expresará al final del § 34 de *Kant y el problema de la metafísica*, lo siguiente:

“La sensibilidad pura (tiempo) y la razón pura no solamente son homogéneas, sino que pertenecen a la unidad de una misma esencia, que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad”³⁸⁴.

Con lo cual no sólo se habría alcanzado un destacable aporte, tanto en la unidad de la subjetividad humana, como en el sentido del

³⁸²Ibidem. § 34, p. 163.

³⁸³Ibidem p. 164.

³⁸⁴Ibid.

tiempo originario. Lo cual expondremos en la siguiente unidad de sentido, en la cual observaremos que Heidegger tiene, como directriz, para interpretar la *Crítica de la razón pura*, el tiempo, que es considerado --fundamento de la metafísica—

B) La facultad de la imaginación trascendental como fundamento originario puesto, a la luz de las comprensiones de Heidegger en la obra *Kant y el problema de la metafísica*³⁸⁵

Tengamos en cuenta que según Kant la facultad de la imaginación o imaginativa es una “fuerza formadora” que produce representaciones; en consecuencia, es competente en tres aspectos: 1. La *facultad de formar imágenes*, que constituyen representaciones del presente; 2. La *facultad de reproducir imágenes*, que constituyen imágenes del pasado; y, 3. La *facultad de pre-formar imágenes*, que constituyen representaciones del futuro. Ahora bien en este planteamiento de la imaginación trascendental está implícito que la “formación de imágenes”, en representaciones del pasado, presente y futuro, se encuentra naturalmente en íntima conexión con el tiempo.³⁸⁶

“El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro [intuir que forma

³⁸⁵Cf. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 35, p. 165 ss.

³⁸⁶Cf. *Ibíd.* § 32, p. 148.

espontáneamente su producto], ni únicamente la intuición que carece de “objeto”. El tiempo, como intuición pura, es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo.”³⁸⁷

Heidegger había señalado, entre los hallazgos de Kant en la parte *in fine* del § 32 de la obra *Kant y el problema de la metafísica*, que hay: un tiempo no-originario, a saber, como la serie pura de ahora u horizonte en el cual “contamos con el tiempo” y un tiempo originario que, en tanto serie de ahora, nace a partir de la imaginación trascendental.³⁸⁸

Tal como recién indicamos, Kant concede a la imaginación empírica los modos de formar, reproducir y pre-formar imágenes³⁸⁹, mientras que la imaginación trascendental, en tanto, facultad formadora pura en sí del tiempo, hace surgir el tiempo, ella misma es el tiempo originario.³⁹⁰

Habiendo contextualizado la temática, Heidegger expresa, que: “La fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por el

³⁸⁷Ibídem.

³⁸⁸Cf. Ibídem, § 32, p. 149.

³⁸⁹Cf. Ibídem, § 33, p. 158.

³⁹⁰Cf. Ibíd.

fundamento de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico.”³⁹¹ Responde a tal pregunta aduciendo que ese fundamento es, precisamente, la imaginación trascendental, en tanto facultad intermediaria, la cual tiene preeminencia sobre las dos fuentes fundamentales de la subjetividad, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. En tal sentido Heidegger expresa:

“La interpretación más originaria del fundamento establecido no solamente reveló que esta facultad es centro unitivo, sino también que este centro es la raíz de ambas ramas”³⁹².

Como hemos venido analizando, Heidegger interpretó la imaginación trascendental de Kant como raíz o síntesis pura que produce la rama de la sensibilidad y la rama del entendimiento y las mantiene unidas; siendo que precisamente esa raíz se sostiene en el tiempo originario.

El tiempo originario, forma también originariamente la triplicidad unitaria del advenir, a saber, el sido, el presente en general y la posibilitación de la “facultad” de síntesis pura, entendiéndose por esta última, aquella que posibilita el producir: “la unión de los tres elementos

³⁹¹Ibidem, § 35, p. 165.

³⁹²Ibid.

del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia".³⁹³

La imaginación trascendental es el tiempo originario, siendo que lo que constituye la temporación del tiempo mismo son los modos de la síntesis pura: aprehensión pura (intuición), reproducción pura (imaginación) y reconocimiento puro (concepto). De tal modo que la imaginación trascendental puede ser la raíz de la trascendencia por mor de estos aspectos fundamentales en el tiempo.³⁹⁴

"El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental [la formación pura de la trascendencia] que en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la sensibilidad pura como receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva pertenecerse mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita, pura y sensible".³⁹⁵

El problema de Kant, tal como lo enfoca Heidegger, reside en suprimir la imaginación trascendental como facultad fundamental autónoma, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y

³⁹³Cf. Ibídem.

³⁹⁴Cf. Ibíd.

³⁹⁵Ibíd., p. 165 y 166.

entregarle primacía y función preeminente al entendimiento, en tanto, espontaneidad pura, perdiéndose de la posibilidad de comprender mejor la unidad de la sensibilidad y del entendimiento.³⁹⁶

En consecuencia, Heidegger va a señalar, en cuanto a la *Crítica de la razón pura*, que “la primera edición merece ser preferida a la segunda”³⁹⁷, ya que la primera edición ofrece algo medular que la segunda no; siendo esto, la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico y, por ende, de la metafísica, la cual es frustrada, al quedar subordinada la imaginación trascendental a una función del pensamiento puro.

Bdigital.ula.ve

Aquello que si preservará Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, es considerar al tiempo como forma universal de toda representación o conocimiento ontológico, porque la trascendencia se temporaría (se haría tiempo) en el tiempo originario.

“La “Advertencia preliminar” a la deducción trascendental se propone mostrar hasta qué grado son originariamente uno, los tres modos de la síntesis pura. A pesar de que Kant no logra sacarlos a luz explícitamente como formadores-del-tiempo y unidos de esta suerte en el tiempo originario, subraya no obstante la función fundamental del

³⁹⁶Cf. *Ibíd.*, p. 165.

³⁹⁷*Ibíd.*, p. 166.

tiempo, precisamente en el análisis de la segunda síntesis, la de la reproducción en la imaginación.”³⁹⁸

Heidegger, seguidamente a esta exposición, expresa en modo de pregunta, “¿qué es lo que constituye el “fundamento *a priori* de una unidad necesaria y sintética”, capaz de reproducir al ente en una representación, convirtiéndolo en algo presente?”³⁹⁹. A tal cuestionamiento, el mismo Heidegger, despliega una cita de lo que constituiría la respuesta de Kant, a saber, la siguiente: “Esto... se descubre pronto, cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí, sino el simple juego de nuestras representaciones, las cuales, finalmente, acaban en determinaciones del sentido interno.”⁴⁰⁰

Heidegger, en favor de Kant, explica que él no quiere decir con esto que el ente no es nada en sí y se disuelve en un juego de representaciones, sino que el encuentro del ente mismo se realiza para un ser finito mediante un representar cuyas representaciones puras de la objetividad como tal hacen juego entre sí en determinaciones del sentido interno. A modo explicativo: “El sentido interno puro es la afección pura de sí mismo, es decir, el tiempo originario. Lo que forma el

³⁹⁸Ibíd.

³⁹⁹Ibídem, p. 166 y 167.

⁴⁰⁰Kant, *Critica de la razón pura*, A 101.

horizonte de la trascendencia son los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo".⁴⁰¹

Estamos ciertos en la idea que Kant tenía del tiempo como unidad esencial del conocimiento ontológico, sin embargo, el problema que observa Heidegger y nosotros destacamos en este trabajo, es que en la segunda edición ("B") de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos muestra el abandono de esa vía, "por la desaparición de la imaginación trascendental y el privilegio del tiempo en la formación de la trascendencia como tal, lo que equivale a negar la pieza principal de la fundamentación de la metafísica, el esquematismo trascendental"⁴⁰².

Kant, en la segunda edición ("B") de la *Crítica de la razón pura*, ciertamente no elimina por completo el privilegio que le había venido dando al tiempo; no obstante, limita su supremacía al suprimir la relevancia de la imaginación pura. Ahora el tiempo no será entendido como el fundamento originario de la trascendencia, sino únicamente como afección pura de sí mismo, e.d. del formar representativo que también hace presente al espacio puro; de tal manera, que "el espacio-al igual que el tiempo- pertenece al sí mismo finito, y que éste, precisamente, por la razón del tiempo originario, es "espacial" según su esencia."⁴⁰³

⁴⁰¹M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 167.

⁴⁰²Ibidem.

⁴⁰³Ibid., p. 168.

Nuevamente la crítica de Heidegger apunta al hecho de que, en la segunda edición, la teoría kantiana sobre el esquematismo trascendental tampoco capta al espacio en su naturaleza íntima, ya que vuelve a comprender al tiempo, simplemente, como la sucesión de la serie de los ahora; según Heidegger, Kant hubiera debido mantener al tiempo como, afección pura de sí mismo, de modo que la formación de los esquemas tuviera alguna inteligibilidad, al servicio de la formación de la trascendencia.

Sin pretensión de un esclarecimiento absoluto del asunto, ya que: “[...], lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas muestran como algo implícito”.⁴⁰⁴

Así es que para Heidegger, en su obra, *Kant y el problema de la metafísica*, su principal motivación fue hacer visible, por medio de exégesis, el contenido decisivo de la *Crítica de la razón pura*, tratando de explicar parte de lo que Kant hubiera querido decir, sin apartarse del propósito de su investigación; lo cual, para Heidegger, constituye una repetición de sus comprensiones.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, p. 169.

Heidegger, al final del § 35 de la obra *Kant y el problema de la metafísica*, es muy enfático al concluir concediéndole a Kant todo el mérito en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en cuanto a que --la imaginación trascendental es el pilar principal donde se fundamenta la metafísica kantiana y raíz tanto de la sensibilidad como del entendimiento--.

Asimismo Heidegger en su interpretación expresa:

“La imaginación trascendental como tal posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica. Esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo.”⁴⁰⁵

Con esta afirmación Heidegger le concede un crédito enorme a Kant, refiriéndose a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, obra que se dirige a afirmar que la fundamentación kantiana se origina en la *Metafísica Generalis* y se convierte en la posibilidad de la ontología en general, planteando el problema de la constitución ontológica, e.d. del ser en general.

⁴⁰⁵ Ibídem, p. 170.

Heidegger precisará, para concluir el § 35, que su trabajo en la obra *Kant y el problema de la metafísica*, ha sido un intento de apropiarse originariamente de lo esencial de una fundamentación de la metafísica que según él se funda en el tiempo y su problema es el de *El ser y el tiempo*⁴⁰⁶, la cual apropiación constituye para Heidegger una repetición.

C) Repetición de la fundamentación de la metafísica kantiana, en relación con la muerte (como fundamento de la apropiación de Heidegger de la metafísica Kantiana).

Recordemos que si bien durante el desarrollo del presente trabajo ha habido una alusión expresa a Kant, en tanto referente de la metafísica tradicional, también debemos tener presente que esta tesis es una obra inmanente a la filosofía de Heidegger, fundamentalmente a *Ser y tiempo* y subsidiariamente a *Kant y el problema de la metafísica* (y otras obras). La relación entre ambas obras la dejaremos ver en esta parte final de la investigación, de manera específica por medio del § 64 de *Ser y tiempo* y la III sección de *Kant y el problema de la metafísica*.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibíd.*

El § 64 de *Ser y tiempo*, llamado, “Cuidado y mismidad”. Se inicia haciendo alusión al cuidado, en tanto, unidad de la riqueza del todo estructural del Dasein, implicando la cuestión por lo conexo de esa unidad, desvelando que se trata de la temporeidad. Así es que la temporeidad (*Zeitlichkeit*) hace patente la totalidad ontológica estructural del cuidado. Es por ello que Heidegger expresa:

“La unidad de los momentos constitutivos del cuidado, existencialidad, facticidad y condición de caído, hizo posible la primera delimitación ontológica de la totalidad del todo estructural que es el Dasein. La estructura del cuidado fue reducida a la siguiente fórmula existencial: anticiparse-a-si-estando-ya-en (un mundo) en medio de los entes que comparecen dentro del mundo).”⁴⁰⁷

La temporeidad se encuentra en el cuidado, en tanto todo estructural del Dasein; en efecto, el momento de la existencialidad se relaciona con el anticiparse-a-sí, lo cual nos remite al futuro, en tanto posibilidades, dentro de las cuales se encuentra, como la más extrema, la muerte; en tanto, un estar referido a nuestro fin del estar-en-el-mundo. El momento de la facticidad se relaciona con el estando-ya-en

⁴⁰⁷M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 335. En la edición alemana citada se esta cita se encuentra en las páginas 316 y 317 y expresa textualmente: Die Einheit der konstitutiven Momente der Sorge, der Existen-zialität, Faktizität und Verfallenheit, ermöglichte die erste ontologische Umgrenzung der Ganzheit desStruktur-ganzen des Daseins. Die Sorge-Struktur wurde auf die existenziale Formel gebracht: Sich-vor-weg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich be-gegnendem Seienden).

(un mundo), lo cual nos remite al pasado; y la condición de caído se relaciona con el ser-cabe o el encontrarse actual en medio de los entes que comparecen dentro del mundo. Todo lo cual forma una unidad articulada pero no gracias a un ensamblaje de partes.

Heidegger en el párrafo bajo estudio perteneciente a la Segunda Sección de Ser y tiempo, hace expreso que, “ni el Dasein en su totalidad ni su *modo propio* de poder-ser habían sido tematizados”⁴⁰⁸.

Heidegger, como lo indicamos previamente, respecto al momento de la existencialidad del cuidado caracterizó el anticiparse-a-sí genuino, como *estar-referido-al-fin* y agregó que este es “un modo de ser que todo Dasein, en el fondo de su ser, tiene”.⁴⁰⁹ Es decir, el modo de ser de la propiedad que conduce a la totalidad o integridad del Dasein no es privilegio destinado a unos cuantos seres humanos, sino que es una posibilidad para cualquiera que atienda al llamado silencioso de la conciencia. Por medio de esa llamada, “el cuidado intima al Dasein a su poder-ser más propio”⁴¹⁰. Lo cual nos lleva a la comprensión originaria de la conciencia y que ésta se haya revelado como –resolución

⁴⁰⁸Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 335. En la página 317 del texto original, en esta cita su autor expresa: Die Besinnung ergab, daß weder das ganze Dasein noch sein eigentliches Seinkönnen zum Thema gemacht war.

⁴⁰⁹Ibidem, p. 335. En la página 317 del texto original, en esta cita su autor expresa: ... *Sein zum Ende*, das jedes Dasein im Grunde seines Seins ist.

⁴¹⁰Ibid. En la página 317 del texto original, en esta cita su autor expresa: Imgleichen machten wir deutlich, daß die Sorge im Gewissensruf das Dasein zu seinem eigensten Seinkönnen aufruft. Das Anrufverstehen offenbarte sich – ursprünglichverstanden – als vorlaufende Entschlossenheit.

precursora-- la cual integra o reúne en el Dasein su modo propio en tanto posibilidad existencial de poder-estar-entero en la anticipación de su muerte. Lo cual ilustra Heidegger de la manera siguiente:

“Este haber sido, como aquello a lo que me encamino anticipadamente, hace un descubrimiento en ese caminar mío hacia él: es el haber sido de mí mismo. Como tal pasado descubre mi ser-ahí (sic. Dasein) como algo que una vez deja de estar ahí; de pronto ya no estoy entre estas y aquellas cosas, entre estas y aquellas personas, entre estas vanidades, entre estos rodeos y cotilleos. El haber sido dispersa todo disimulo y todo traqué; el haber sido lo arrastra todo consigo hacia la nada. El ser pasado no es ningún incidente, ningún acontecimiento en mi existencia. Es su ser pasado; no es un “qué” en ella, algo que acontezca, algo que le sobrevenga y la modifique. Este haber sido no es ningún “qué”, sino un “cómo”; es el “cómo” propio de mi existencia. Este haber sido hacia el que puedo encaminarme anticipadamente como el mío, no es un “qué”, sino el “cómo” de mi ser-ahí por antonomasia. (...) En tanto el encaminarse anticipadamente al haber sido retiene a éste en el “cómo” de lo respectivo de cada uno, el ser ahí mismo se hace visible en su “cómo”. En encaminarse al haber sido es el arranque del ser-ahí frente a su posibilidad más extrema; y en tanto este “arrancar frente” va en serio, el ser-ahí en esa carrera es arrojado de nuevo al ser-ahí de sí mismo. Se trata del regreso del ser-ahí a la

cotidianidad, cotidianidad que él es todavía, de tal manera que el haber sido, en cuanto “cómo” propio, descubre también la cotidianidad en su “cómo”, la recupera en el “como” con sus trajines y afanes. Recupera en el “cómo” todo “qué”, todo cuidar y planificar”.⁴¹¹

La resolución precursora efectivamente encierra el modo propio del poder-estar-entero-del-Dasein, no obstante para mayor precisión de su significado, veamos a continuación, un extracto del § 62 de *Ser y tiempo*:

“La *indeterminación* del poder-ser propio, hecha cierta en el acto resolutorio, sólo se manifiesta, sin embargo, en su *integridad* en el estar-vuelto-hacia-la-muerte. El adelantarse lleva al Dasein ante una posibilidad que, siendo constantemente cierta, permanece empero en todo momento indeterminada respecto de cuándo dicha posibilidad se convertirá en imposibilidad. Ella pone de manifiesto que el Dasein está arrojado en la indeterminación de su “situación límite” y que resolviéndose por ella alcanza su modo propio de poder-estar-entero. La indeterminación de la muerte se abre originariamente en la angustia. Pues bien la resolución se esfuerza por hacerse capaz de esa

⁴¹¹M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, 1999, p. 11 y 12.

angustia originaria. Ella remueve todo encubrimiento del estar entregado a sí mismo del Dasein. La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al Dasein en su fundamento, *fundamento* que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte."⁴¹²

D) La mostración de la mismidad del decir "yo" kantiano en general, a partir del § 64 de *Ser y tiempo*, en el resuelto precursar la muerte.

Bdigital.ula.ve

Para que el Dasein alcance su modo propio de ser, la condición es que cada vez él mismo sea este ser en sus posibilidades esenciales, e.d. en lo singular, que cada vez, nosotros seamos este ente. Con lo cual Heidegger pretende plantear una temática del, yo, a propósito de la unidad del Dasein, que servirá para demostrar que el Dasein

⁴¹²Ibidem, § 62, p. 327. Cita ésta que en la página 308 del texto original en idioma alemán se expresa así: Die Unbestimmtheit des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst ganz im Sein zum Tode. Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die standing gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner »Grenzsituation« geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt. Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst. Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.

ordinariamente no es el mismo sino que está perdido en el mundo, comprendiendo su esencia como ente intramundano (ser-a-la-mano, útil); siendo que la propia mismidad es la esencia humana. Por ello Heidegger expresa:

“El “yo” pareciera ser lo que “mantiene unida” la totalidad del todo estructural. El “yo” y el “sí-mismo” han sido concebidos desde siempre en la “ontología” de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto). La presente analítica, por su parte, ha tropezado ya, desde la caracterización preparatoria de la cotidianidad, con la pregunta por el quién del Dasein. Se ha podido ver que inmediata y regularmente el Dasein no es el mismo, sino que está perdido en el uno-mismo. Este último es una modificación existencial del sí mismo propio.”⁴¹³

Por lo cual debemos inferir que la pregunta por la mismidad del Dasein aún queda sin respuesta y el camino ontológico para la solución del problema señala que yoeidad y mismidad deben ser comprendidas existencialmente, debido a que el sí-mismo es una de las determinaciones del Dasein y la esencia de éste consiste en la

⁴¹³Ibíd. § 64, p. 335 y 336. Heidegger en la página 317 del texto original, en esta cita expresa: Das »Ich« und das »Selbst« wurden von jeher in der »Ontologie« dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen. Die vorliegende Analytik stieß denn auch schon bei der vorbereitenden Charakteristik der All-täglichkeit auf die Frage nach dem Wer des Daseins. Es zeigte sich, zunächst und zumeist ist das Dasein nicht es selbst, sondern im Man-selbst verloren. Dieses ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst.

existencia, lo cual nos hace descartar las categorías propias del mero estar-ahí para ser aplicadas al Dasein, lo cual constituye una crítica a la metafísica tradicional, en la cual como veremos Heidegger aludirá a Kant.

Para comprender la existencialidad del sí-mismo, Heidegger anuncia el análisis kantiano del “yo pienso”, como unidad del todo estructural, partiendo de la cotidianidad en la que el Dasein se refiere a “sí-mismo”, diciendo “yo”⁴¹⁴. Refiriéndose cada vez con este “yo” --que el Dasein dice todo el tiempo, bien sea, en voz alta o para su intimidad en el pensamiento--, e.d. un sí-mismo que no denota predicado sino al “sujeto-absoluto” o lo que Kant considera que permanece siendo lo mismo. En tal sentido, Heidegger dice: “Lo expresado al decir “yo”, aquello de lo que en este decir se habla [*das Aus-und-An-gesprochene*], es comprendido siempre como lo que permanece siendo lo mismo”⁴¹⁵.

Kant hace un intento que Heidegger aplaude, ya que va más allá de sus predecesores, al determinar el contenido fenoménico que se nos da cuando decimos “yo”; no obstante, cae en la misma inadecuada

⁴¹⁴Cf. *Ibíd.*, p. 336.

⁴¹⁵*Ibíd.* En la página 317 del texto original, Heidegger expresa: *Das im Ich-sagen Aus-und An-gesprochene wird immer als dasselbe sich urchhaltende angetroffen.*

ontología de lo sustancial, cuyos fundamentos ónticos le han negado teoréticamente al yo.⁴¹⁶

Ahora bien, para Heidegger, lo crucial, en este punto, será establecer cuál es el sentido ontológico del análisis de la mismidad que tenemos al decir “yo”. Por ello se propondrá realizar el análisis kantiano del “yo pienso”, apoyándose en el análisis de la apercepción trascendental, tema que encontramos en la III Sección de *Kant y el problema de la metafísica* obra del mismo Heidegger.

Heidegger expresa, que para Kant:

“El “yo” es una mera conciencia que acompaña a todo concepto. Con él “no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos”. La “conciencia en sí no (es) tanto una representación... cuanto una forma de representación en general (Kant, *Kritic der reinen Vernunft*, V2., p. 404)”. El “yo pienso” es “la forma de la apercepción inherente a toda experiencia y anterior a ella”⁴¹⁷.

⁴¹⁶Cf. *Ibíd.*, p. 337.

⁴¹⁷*Ibíd.* La cita en texto original se encuentra en la página 319 de *Sein und Zeit* y expresa: Das »Ich« ist ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Mit ihm wird »nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt«. Das »Bewußtsein an sich (ist) nicht sowohl eine Vorstellung ..., sondern eine Form derselben über-haupt«(Kr. d. r. V. 2. A. [B] S. 404). Das »Ich denke« ist »die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht« (a. a. O. A. S. 354).

Kant va permanecer apegado al contenido fenoménico del “yo”, como “yo pienso”, no obstante, lo hace como *res cogitans*, considerando al “yo” como sujeto de comportamiento lógico del “yo enlace”. Es así que Heidegger expresa:

“A la base de todo reunir y relacionar se encuentra ya siempre el yo –el ὑποκείμενον. Por eso, el sujeto es “conciencia en sí”, y no una representación (Llamado “b”: No como una cosa representada, sino lo representante [mismo] como lo que pone-ante-sí [*das Vor-sich-stellende*] en el representar...), sino más bien, la “forma” de la representación.”⁴¹⁸

Bdigital.ula.ve

En este pasaje se nota como Kant entiende al “yo”, como sujeto de comportamiento lógico o forma de representación que se encuentra a la base de todo reunir y relacionar y que, además, acompaña a todas las representaciones.

⁴¹⁸ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 337. La cita original en alemán, Heidegger se expresa así: In jedem Zusammenhmen und Beziehen liegt immer schon das Ich zugrunde –ὑποκείμενον. Daher ist das Subjektum »Bewußtsein an sich« und keine Vorstellung, vielmehr die »Form« derselben. Das will sagen: das Ich denke ist kein Vorge-stelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie orgestelltes erst möglich wird.

Heidegger respecto al análisis kantiano de la mismidad reconoce dos aspectos positivos en Kant y uno negativo, el cual ubicaremos en el numeral tres, de la siguiente numeración⁴¹⁹:

1. En el plano óntico ve la imposibilidad de reducir el “yo” a una sustancia.
2. Sostiene que el carácter del yo es el “yo pienso”, en tanto, estructura formal del representar que como tal se encuentra a la base de todo reunir y relacionar.
3. Desafortunadamente, Kant vuelve a entender a este yo como sujeto y, como tal, en un sentido ontológico inadecuado, lo cual constituye un retroceso para su comprensión de la mismidad. Porque el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la mismidad [*Selbsheit*] del yo en tanto que sí-mismo, sino que por el contrario determina la identidad [*Selbigkeit*] y permanencia de algo que ya está siempre ahí, comprendido como la realidad de la *res cogitans*⁴²⁰. Cuando según Heidegger, en lugar de tal postura, Kant pudo haber mantenido lo dicho en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, donde atisba que la esencia del hombre y su apertura están en la imaginación; no obstante, como venimos señalando, en la segunda edición, le otorga primacía al pensamiento y la razón. Esto, evidentemente, señala que Kant retrocedió ante el fundamento originario ganado con la supremacía de la facultad de la imaginación ante la razón

⁴¹⁹Cf. ibídem, p. 338.

⁴²⁰Cf., M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 64, p. 338.

en la constitución del yo (lo cual habría sido más afortunado, en caso de haberse mantenido en la segunda edición de la obra en comento, lo cual no ocurrió, e.d. que se postulara el que la facultad del entendimiento tuviera su origen en la facultad de la imaginación.⁴²¹

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma, como hemos señalado, que la facultad del entendimiento tiene su origen, en tanto dejar surgir, en la facultad de la imaginación. Ahora bien, se pregunta Heidegger: ¿a qué se debe que Kant no pueda sacar provecho ontológico de su auténtico punto de partida en el “yo pienso” y que tenga que recaer en el sujeto, es decir, en lo sustancial? A esto, inmediatamente el mismo responde: El yo no es solamente un “yo pienso”, sino un “yo pienso algo”. Desde luego, tenemos en cuenta que para Kant, “el yo queda referido a sus representaciones y que sin ellas no es nada”.⁴²² En tal sentido, en la comprensión del yo, Kant cae en lo sustancial, refiriéndose a la permanencia de algo que está siempre ahí. Así las cosas, Heidegger reconoce en Kant lo siguiente: “(...) el “yo pienso” equivale siempre y en cada caso a un “yo pienso la substancia”, “yo pienso la causalidad”, etc. El yo es el “vehículo de las categorías”, siempre que lleve a éstas en su orientarse-hacia... al punto desde donde puedan unir, como unidades regulativas

⁴²¹Cf., M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 29, p.128.

⁴²² Cf., M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p.339. En esta cita Heidegger se expresa en forma de pregunta retórica en la obra original página 321, de esta manera: Allein betont Kant nicht selbst immer wieder, das Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne nichts?

representadas”⁴²³. Sin embargo, para Heidegger, estas representaciones son lo “empírico” que es “acompañado” por el “yo”, los fenómenos a los que éste “adhiere”; sin que Kant señale tal “adherir” y “acompañar”, pero, comprendiendo este modo como un decir cotidiano que muestra la mismidad a partir de “un constante co-estar-ahí del yo y sus representaciones”⁴²⁴.

De acuerdo con Heidegger, es cierto que Kant relaciona el “yo” al pensar, lo cual es su rasgo de determinación fundamental del sí-mismo; sin embargo, tal determinación no la hizo, en tanto “yo pienso algo”, teniendo en cuenta su contenido esencial sino como representaciones empíricas. Mientras Heidegger en “el decir “yo” apunta al ente que soy yo, entendido como “yo-estoy-en-un-mundo”⁴²⁵. En consecuencia, Heidegger dice, “Kant no vio el fenómeno del mundo y fue lo bastante consecuente para mantener las “representaciones” lejos del contenido apriorístico del “yo pienso””⁴²⁶. De lo cual extraemos que lo entendido por “yo”, es simplemente un sujeto aislado que acompaña representaciones de una manera ontológica que quedó sin determinar; cuya idea de verdad es la concordancia, e.d. un dirigir la mirada a la cosa en tanto percibida, y esta apreciada en tanto algo

⁴²³M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 29, p.129.

⁴²⁴Cf., M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p.339. En la obra original en alemán, página 321, Heidegger expresa refiriéndose a Kant: Im Grunde aber wird sie verstanden als ständiges Mitvorhandensein des Ich mit seinen Vorstellungen.

⁴²⁵Ibidem. En la versión original de *Sein und Zeit*, página 321, el pensador expresa: Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: »Ich-bin-in-einer-Welt«.

⁴²⁶Ibid., En la versión original de *Ser y tiempo*, página 321, el pensador expresa: Kant sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die »Vorstellungen« vom apriorischen Gehalt des »Ich denke« fernzuhalten.

puesto al descubierto por el juicio, de tal manera, que es la cosa la que legitima la verdad del juicio, qua descubrir la cosa tal como ella es.

Heidegger explica que en el cotidiano decir “yo” hay una presuposición ontológica para el yo, que se basa en una referencia interpretativa constante al “mundo” de nuestras ocupaciones; e.d. nos comprendemos a nosotros mismos a partir de nuestro quehacer diario, lo cual señala que tenemos una comprensión de nuestra mismidad óntica mas no ontológica, *equivocándonos en cuanto a la visión del modo de ser que tenemos de nosotros mismos*. Nosotros cada vez que decimos “yo” ontológicamente estamos expresando nuestra mismidad como *estar-en-el-mundo*, en cuanto constitución fundamental del Dasein; e.d. “*un nuevo estado de ser respecto al mundo ya siempre descubierto en el Dasein*”,⁴²⁷ cuya unidad de su todo estructural es el cuidado, en la cual, “el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez”.⁴²⁸

Heidegger expone crítica y peyorativamente, ese decir “yo” óntico, que tiene como basamento empírico el trajín de actividades diarias, diendo:

⁴²⁷M. Heidegger, “Ser y tiempo”, § 13, p.88.

⁴²⁸Ibidem.

“El sí-mismo del “yo me ocupo” olvidado de sí se muestra para el que se absorbe en el tráfago cotidiano y en la veloz sucesión de quehaceres como algo simple, permanentemente idéntico, pero indeterminado y vacío. Porque, al fin y al cabo, uno es *lo que a uno lo ocupa*”⁴²⁹.

Kant se encuentra vinculado a un horizonte categorial, deja de lado el contenido fenoménico del Dasein al que el “yo” se refiere; sin embargo, eso no legitima a Kant para soslayar también la interpretación ontológica del yo que no realizó en la *Crítica de la razón pura*. Heidegger está indicando que en esa manera de comprendernos a nosotros mismos, a través de la ocupación, se da la caída del Dasein; en la cual, huyendo de nuestra mismidad propia, nos refugiamos en el estado interpretativo público del uno.

Este “yo” caído, que huye de su propia mismidad, encuentra refugio para su albergue en la constante ocupación; este “yo” se ratifica a sí mismo dejándose absorber por quehaceres, inclusive podrá sentirse realizado a medida que se encuentre más imbuido en el tráfago de sus ocupaciones, cuando ciertamente en el decir “yo” se expresa el

⁴²⁹M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 339 y 340. Cita que en el texto original alemán aparece en la página 322 y expresa: Für das Aufgehen in der alltäglichen Vielfältigkeit und dem Sichjagen des Besorgten zeigt sich das Selbst desselbstvergessenen Ich-besorge als das ständig selbige, aber unbestimmt-leere Einfache. Ist man doch das, was man besorgt.

sí-mismo que no soy yo propiamente, lo cual le otorga ese rasgo de indeterminado y vacío.

En contraste con la concepción cotidiana del “yo” o sujeto kantiano, Heidegger expresa: “El yo mienta el ente que uno es “estando-en-el-mundo”. Ahora bien, el estar-ya-en-un-mundo en cuanto estar-en-medio-del-ente-a-la-mano-intramundano, quiere decir, con igual originariedad, anticiparse-a-sí. El “yo” mienta el ente al que le va el ser del ente que él es. En el “yo” el cuidado se expresa, inmediata y regularmente, en el fugitivo decir “yo” del ocuparse”⁴³⁰.

Bdigital.ula.ve

Heidegger ahora comienza a mostrar el aspecto más resaltante del § 64 de *Ser y tiempo*. Emplea el, yo, sin comillas, distinguiéndolo del “yo” cotidiano o “yo me ocupo”, y, precisamente, en esta búsqueda de fundamentación ontológica de la mismidad, nos dice que “el estar-en-medio-del-ente-a-la-mano-intramundano, quiere decir con igual originariedad, anticiparse-a-sí, indicándonos que el estar-en-el-mundo es el origen del ser ontológico del Dasein, a quien el anticiparse-a-si (en el porvenir) qua existencialidad, le otorga preeminencia dentro del cuidado qua unidad del todo estructural, y, por ende, de los éxtasis de

⁴³⁰*Ibidem*, p. 340. En el texto original, extraído del alemán, Heidegger en la página 322 dice: Das Ich meint das Seiende, das man »in-der-Welt-seiend« ist. Das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenem besagt aber gleichursprünglich Sich-vorweg. »Ich« meint das Seiende, dem es um das Sein des Seienden, das es ist, geht. Mit »Ich« spricht sich die Sorge aus, zunächst und zumeist in der »flüchtigen« Ich-Rede des Besorgens.

la temporeidad ante la facticidad (estar-ya o pasado) y la caída (ser-cabe o presente).

En este sentido Heidegger expresa:

“(...) el tiempo es originariamente temporización de la temporeidad y, en cuanto tal, posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporaliza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito”⁴³¹.

Bdigital.ula.ve

Resulta interesante como Heidegger a partir de una repetición, crítica y actualizada, de la tradición metafísica, destaca la interpretación impropia del “yo”, diciendo que, “en el “yo” el cuidado se expresa, inmediata y regularmente, en el modo “fugitivo” del decir “yo” del ocuparse”⁴³². Es decir aquel “yo” que nosotros vociferamos, p.e. ¡Yo soy esto!, ¡yo hago aquello!, ¡yo soy un hombre importante por tener múltiples ocupaciones!, ¡yo soy un hombre realizado porque hago diversas cosas y no me queda tiempo para nada!, etc. --Un incesante decir “yo” como si estuviésemos ciertamente reafirmando nuestra

⁴³¹Ibid. § 65, p. 348. En el texto original, en alemán, página 331, Heidegger expresa: Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als we lche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.

⁴³²Cf. Ibid. p.340.

mismidad⁴³³, cuando lo que hacemos es alejarnos de ella y eludimos la posibilidad de poder-ser nosotros mismos propios--.

Todo lo anterior, para luego afirmar que esta interpretación impropia de la mismidad como --"presunta persistencia del sujeto" es inadecuada y que, por el contrario:

"La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo; es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado*"⁴³⁴.

Bdigital.ula.ve

Es en cuanto cuidado que, para Heidegger el poder-ser propio abre la *estabilidad o integridad del sí-mismo* en tanto presumible persistencia del sujeto, en el sentido de haber adquirido cierto estado. Un estado que posee en un doble sentido; a saber, "el de la constancia y el de la firmeza de estado"⁴³⁵.

⁴³³ M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, 1999, p. 20 y 21.... el tiempo es el genuino *principium individuationis*. (...) Esta individuación tiene la peculiaridad de que no permite alcanzar una individuación como formación fantástica de existencias excepcionales; derriba todo dárseles de algo. Individualiza de tal manera que nivela a todos. En relación con la muerte cada uno es conducido al "cómo" que cada cual puede ser en igual medida, a una posibilidad respecto de la cual nadie goza de preeminencia, al "cómo" en el que todo "qué" se pulveriza.

⁴³⁴M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición citada, § 64, p. 340. En su idioma original Heidegger en la página 322, expresa: Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge.

⁴³⁵Cf. Ibíd.

De este modo la mismidad del Dasein es concebida existencialmente como una estabilidad o constancia del sí-mismo que se concreta en la resolución precursora del Dasein.

Por tal razón, Heidegger precisa:

*“La estabilidad del sí-mismo [selbst-ständigkeit] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo.”*⁴³⁶

En este mismo sentido, siendo que el futuro es el fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia, concretada en una comprensión propia --el anticiparse-a-sí de la existencialidad⁴³⁷--, que a su vez encuentra su límite en el anticiparse al fin, como rasgo del todo estructural del cuidado, nos anuncia que:

“El cuidado es estar-vuelto-hacia-la-muerte. La resolución precursora fue definida como estar vuelto en

⁴³⁶Ibíd. En su idioma original Heidegger en la página 322, expresa: Die Selbst-ständigkeit bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.

⁴³⁷M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, p. 14... “el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro. Para ver esto y no venderlo como una paradoja interesante, el respectivo ser-ahí ha de mantenerse en su anticipar. Con ello se hace presente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir. El volver en el anticipar es él mismo el “cómo” de aquel procurar en el que precisamente me demoro. Este volver nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido, en aquello que se consume y desgasta. Lo respectivo está caracterizado por el hecho de que, desde el encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para el sí mismo de cada uno”.

forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el Dasein existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él –“arrojado en su muerte”-- puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*.”⁴³⁸.

Sin embargo, sabemos que el ser-para-la-muerte es una determinación del ser ontológico del Dasein; en tal sentido, este estar referido continuamente a la muerte tiene, según Heidegger, una modalidad muy peculiar, la resolución precursora dirigida propiamente a la muerte, qua posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia.

Heidegger con el propósito de precisar el modo propio de ser del Dasein, en este contexto expresa:

“El Dasein es *propiamente él mismo* en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta

⁴³⁸M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición citada, p. 346 y 347. En su idioma original Heidegger, en la página 329, expresa el pensamiento que sirve de núcleo para la presente investigación: Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheitbestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen nmöglichkeit des Daseins. Insolchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als as Seiende, das es »geworfen in den Tod « sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich.

a la angustia. El ser-sí mismo propio en cuanto silente precisamente no dice "yo, yo", sino que en su silenciosidad "es" el ente arrojado que él puede ser en cuanto propio. El sí-mismo revelado en la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica originaria para la pregunta por el ser del "yo". (...) La pregunta ontológica acerca del ser del sí-mismo debe ser arrancada de la idea previa de un sí-mismo-cosa que perdura en su estar-ahí, idea constantemente sugerida por el uso predominante del decir "yo"⁴³⁹.

Anteriormente habíamos hecho la asociación del hablar del común de la gente en tanto "uno" o "se" con el modo impropio de asumir la existencia; ahora, Heidegger, también nos está anunciando que dentro de ese modo impropio de expresarse de la caída está el "yo", "yo pienso", "yo hago", "yo me ocupo", etc. Este modo de expresión, constituye una comprensión del "yo" en la cual ha caído la tradición metafísica, incluyendo particularmente a Kant; desde

⁴³⁹ Ibíd. p. 340 y 341. En su idioma original Heidegger entre las páginas 322 y 323, expresa: "Das Dasein ist *eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Dasein ist als *Selbst* *als schweigendes gerade nicht »Ich-Ich«, sondern »ist«* in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann. Das Selbst, das die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz enthüllt, ist der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des »Ich«. Die phänomenale Orientierung am Seinssinn des eigentlichen Selbstseinkönnens setzt erst in den Stand zu erörtern, welches ontologische Recht der Substantialität, Simplizität und Personalität als Charakteren der Selbstheit zugewiesen werden kann. Die ontologische Frage nachdem Sein des Selbst muß her-ausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges."

caracteres como el del entendimiento, el del ente que perdura en su estar ahí y hallando su mismidad en aquello que hace o que constantemente lo ocupa y en tal sentido, permanece.

Mientras que al contrario, para Heidegger, como lo hemos anunciado, la mismidad propia no la encontramos en un incesante decir “yo”, en tanto, perdurabilidad de un estar-ahí o idea de la persistencia de la identidad como lugar común de la tradición metafísica, “sino que en su silenciosidad (el Dasein) “es” el ente arrojado que puede ser en cuanto propio”⁴⁴⁰ en el aislamiento originario de nuestra condición existencial de ser-para-la-muerte⁴⁴¹; en tal sentido, la muerte es un rasgo incrustado en nuestra existencia desde que venimos a ella; cada quien con su sí-mismo; lo cual nos permite comprender

⁴⁴⁰Ibíd., § 64, p. 340. En su idioma original Heidegger en la página 323, expresa: “Sondern »ist« in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann.”

⁴⁴¹M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, editorial Trotta, 1999. “El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. Esta anticipación no es otra cosa que el fruto propio y singular respectivo del ser-ahí. En la anticipación el ser-ahí es su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el tiempo. Se derrumba toda habladuría y aquello en lo que ella se sostiene; se derrumba todo desasosiego, todo trajín, todo bullicio y todo ajetreo. No tener tiempo significa arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana. El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia. (...) Visto desde la cuestión del tiempo, esto significa que el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro. Para ver esto y no venderlo como una paradoja interesante, el respectivo ser-ahí ha de mantenerse en su anticipar. Con ello se hace presente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir. El volver en el anticipar es él mismo el “cómo” de aquel procurar en el que precisamente me demoro. Este volver nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido, en aquello que se consume y desgasta. Lo respectivo está caracterizado por el hecho de que, desde el encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para el sí mismo de cada uno. (...) La anticipación aprehende el haber sido como una posibilidad propia de cada instante, como lo que es seguro ahora”.

cómo es que acudimos solos a nuestra propia muerte; e.d. nos muestra cómo esa sensación de acompañamiento de los otros Dasein, se disipa y nos aísla en un silencioso proyectarnos, dispuestos a la angustia hacia el más propio ser culpable; e.d. hacernos cargo de nuestra propia existencia y de que estamos arrojados a la finitud.

En conexión con lo anterior, la comprensión de la muerte está transida por el estado de ánimo de la angustia; sin embargo, no sentida únicamente aquello inhóspito y escalofriante que nos tiende a paralizar o desencajar, nos pone ansiosos y desesperados sin hallarnos a nosotros mismos en nada familiar, aderezado por un desinterés y desapego por cosa alguna; sino, desde el modo propio este estado de ánimo fundamental abre sosegadamente el poder estar-entero del Dasein en la resolución precursora:

“...brota de la sobria comprensión de las posibilidades fácticas del Dasein. La serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad. En ella, el Dasein se libera de las “contingencias” de la distracción que la laboriosa curiosidad procura primariamente para sí misma a partir de los sucesos del mundo”⁴⁴².

⁴⁴²M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición comúnmente citada, p. 329. En su idioma original su autor en la página 310, expresa: Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden »idealistischen« Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. In ihr

Esta angustia serena dista mucho de la angustia previamente y descrita que se encuentra en la Primera Sección de *Ser y tiempo*, siendo que ésta nos calma al asumir frontalmente ese rasgo de nuestra existencia, del cual general e impropriamente huimos o desfiguramos para “soportar” la posibilidad de la muerte. El encarar la muerte propia trae consigo la vigorosa alegría de que al sabernos mortales, asumir, aceptar y precursar la muerte, estamos en libertad de poder-ser ese ser que verdaderamente somos y que permanece oculto en el modo de ser de la impropiedad, autoencubridor y rehuyente, encontrándonos con el modo propio de poder-estar-entero, en la resolución precursora, “manera de ser del Dasein en la que éste se lleva hacia sí mismo y se pone delante de sí mismo”⁴⁴³ y se adueña propiamente de su existencia.

Finalmente en palabras de Karl Löwit diremos en función de esa integridad que buscamos en el Dasein y que constantemente hemos tematizado a lo largo de esta investigación que: “El Dasein puede ser como totalidad sólo cuando anticipa la ausencia y la inminencia de la muerte, en tanto el fin, y la incluye en la existencia”⁴⁴⁴.

wird das Dasein frei von den »Zufälligkeiten« des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den eltbegebenheiten verschafft.

⁴⁴³Ibíd. p. 328. Es interesante destacar que Heidegger continua esta cita, cuidándose de interpretaciones superfluas y malentendidos expresando lo siguiente: “Si con este fenómeno –sic. la resolución precursora—se ha alcanzado una manera de ser en la que este se lleva hacia sí mismo y se pone delante de sí mismo, entonces el fenómeno tendrá que resultarle óptica y ontológicamente incomprensible a la interpretación cotidiana del Dasein hecha por la comprensión común del uno”.

⁴⁴⁴K. Löwit, *Heidegger pensador de un tiempo indigente, sobre la posición filosófica del siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006, p. 207.

En tal sentido, el ser-para-la-muerte, debe entenderse como fundamento de la temporeidad originaria, horizonte desde el cual ocurre nuestra existencia. El ser libre para la muerte le concede al Dasein el mayor tono de resolución en la serena angustia, puesto que la muerte es fundante de los temores más grandes del hombre (v.g., el no-existir-más) pero también de su conexión originaria con el mundo.

Así es que el éxtasis temporal hacia el futuro en la anticipación de la posibilidad de la muerte, tiene una connotación óntico-ontológica preeminente respecto a cualquier otra posibilidad, precisamente para la interpretación y comprensión durante cada instante en el cual tenemos la capacidad de existir y en esa existencia poder decidir el empuñar determinadas posibilidades y otras dejarlas mostrencas.

El Dasein en el estado de resuelto que anticipa su muerte, se asume propiamente a sí mismo, configurando su destino particular (singular) distanciándose del destino colectivo que nos brinda la tradición por medio del uno y toma conciencia del arrojamiento en el que ya se encuentra –en la finitud– singularizado, abriéndolo desde la comprensión afectivamente dispuesta, para encargarse por elección propia de su tener que ser y mismidad, destino único e individual que encierra la verdad más propia, abriendo la situación en cada instante que encaramos para darnos cuenta de la actualidad en cada caso, lo cual determina al Dasein como un todo estructural unitario resuelto,

capaz de “mantenerse libre para su posible y acaso fácticamente necesaria revocación”⁴⁴⁵. Es así que sólo al ser capaces de asumir la propia temporeidad –finita—puede el Dasein ser íntegro y dueño de su destino singular.

Bdigital.ula.ve

⁴⁴⁵M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición citada, § 62, p. 326.

CONCLUSIONES

La pretensión inicial de Heidegger, en cuanto a la “superación de la metafísica”⁴⁴⁶, como vimos, tal plan⁴⁴⁷, no fue posible ejecutar en *Ser y tiempo*, no obstante, se despliega en esa obra un avance considerable respecto a la tradición metafísica, particularmente, respecto a la interpretación de Kant, y motivado por él, pero con otras intenciones. En el decurso de nuestra investigación descubrimos algo significativo, haciendo un estudio sobre los párrafos pertinentes a la muerte en *Ser y tiempo*. Resulta que en el § 62, Heidegger se cuestiona, que el Dasein se enfrenta a situaciones concretas con las que tiene que lidiar, y p.e. en el caso nuestro “¡que intentamos hacer filosofía!”, cómo sería posible una existencia apta para el filosofar, lo cual, como expresamos parafraseando al filósofo de Messkirch, tiene que ver con una modalidad de la existencial particular, a saber, la propia, en el estar resuelto precursor de la muerte⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 83, p.451. En la última frase de este libro, Heidegger al emplear el término *horizonte*, un concepto propio de la metafísica, pregunta: ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser? Asimismo en retrospectiva, M. Heidegger, en su obra *Meditación*, Biblioteca internacional Martin Heidegger, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, 324 ; reconoce haber estado anclado, para entonces, en el concepto de trascendencia, del siguiente modo: “Por ello es imposible hablar de una “metafísica del ser-ahí [Dasein]”, como sucede en el libro sobre Kant (*Kant y el problema de la Metafísica*), cuando justamente allí se ha indicado que la “metafísica” (a saber, lo que en la mencionada conferencia es entendido por ella) se funda en el ser-ahí [Dasein] y pertenece a este y sólo a él. Lo mismo rige para los nombres “ontología” y “trascendencia” en el tratado *Acercas de la esencia del fundamento* (En *Wegmarken*, G.A., tomo 9, p. 123-175). En este sentido efectivamente hay una torsión de la metafísica en *Ser y tiempo*, e.d. ya no se entiende como tarea de la ontología, al ser como entidad hacia al ente, pero se mantienen los conceptos de la metafísica de trascendencia y horizonte.

⁴⁴⁷ Op., cit. Syt, § 8, p.62.

⁴⁴⁸ Ibídem, § 61, p. 322. En cuanto a la unidad del Dasein desde el precursor resuelto la muerte Heidegger expresa: “Mientras la interpretación existencial no eche en el olvido que el ente temático que le está propuesto tiene el modo de ser del Dasein y que, por ende, no puede ser reconstruido a la manera de un ente que está-ahí presente, hecho de partes también presentes, todos sus pasos deberán dejarse guiar por la idea de la

En este sentido Heidegger hace una exposición de la muerte en *Ser y tiempo*, a propósito del querer conquistar una comprensión del Dasein propia e integral que lo abarque enteramente más allá de la cotidianidad. Así, cuando Heidegger termina la elaboración del significado del ser-para-la-muerte, él se pregunta, acerca de algún fenómeno que existentially dé lugar a la apertura originaria del Dasein, es la razón por la cual entendemos que, al parecer, abandona el tema de la muerte y comienza a desarrollar el fenómeno de la resolución (*Entschlossenheit*), la conciencia y la culpa.

De tal modo, que va a ser más adelante en la misma obra, que Heidegger vuelve, al fenómeno de la muerte, por medio del significado del Dasein –propio- resuelto precursor de la muerte. Esto se explica porque, una vez que el Dasein está resuelto en la propiedad de su modo de ser, existe un peligro, éste es el de volver a caer, el de perder la patencia originaria ganada. En tal sentido, por razón de que se puede perder tal patencia, la consecuencia o sentido último que busca Heidegger, es que pueda conservársela, preservar la verdad alcanzada; ese es el sentido último, el sentido que pertenece íntimamente al morir, al ser-para-la-muerte, como existencial ejecutado en la modalidad más propia⁴⁴⁹.

existencia. Ello implica, para el problema de la posible conexión entre el adelantarse y la resolución, nada menos que la exigencia de proyectar estos fenómenos existenciales en las posibilidades existenciales en ellos bosquejadas y de “pensar hasta el fondo” dichas posibilidades de un modo existencial. De esta manera, la elaboración de la resolución precursora como posible modo existencial del poder-estar-entero pierde el carácter de una construcción arbitraria y se convierte en una interpretación que libera al Dasein para su más extrema posibilidad de existencia”.

⁴⁴⁹Ibíd. § 62, p. 324. Heidegger en el presente contexto expresa: “La resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un adelantarse hacia la muerte. La resolución no “tiene” tan solo una conexión con el adelantarse como algo diferente de ella misma. Ella implica estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existencial de su propiedad”. Esta cita en la edición original alemana aparece en la página 305, y

A propósito de la verdad alcanzada en el precursar resuelto, como esbozábamos, ella tiene la tendencia a degenerarse, ella es volátil y delicada. Es así, que Heidegger llama la atención en *Ser y tiempo* y dice: *la verdad es siempre algo así como un robo*⁴⁵⁰. Un arrebatado que según el filósofo, la conservación de eso apropiado –la verdad- debemos conservar, porque tiende a perderse- ella se degenera por la permanente tendencia a la caída del Dasein, e.d. a la impropiedad; propiciada por la obstinación, el empecinamiento en las circunstancias y cosas (materiales como bienes tangibles pero también interpretaciones, “ideas”) del mundo, que la desgastan.⁴⁵¹

Heidegger como pudimos observar en esta investigación, se ha propuesto encontrar el verdadero significado de la esencia humana, la perseverancia, el *factum* por el cual el Dasein resuelto se distingue del sujeto aislado (de la tradición metafísica)⁴⁵² en el marco de la situación

expresa cuanto sigue: “Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d. h. als Vorlaufen in den Tod. Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit”.

⁴⁵⁰Cf. *Ibíd.* § 44, p. 242.

⁴⁵¹Cf. *Ibíd.* § 62, p. 326. Heidegger a modo de pregunta expone: “¿Qué significa entonces la certeza propia de esta resolución? Ella debe mantenerse (*sic.* constante) en lo que ha sido abierto por el acto resolutorio. Pero esto quiere decir precisamente que ella no debe obstinarse en la situación, sino que debe comprender que, por su propio sentido aperiente, el acto resolutorio debe *mantenerse* libre y abierto para la correspondiente posibilidad fáctica. La certeza del acto resolutorio significa: *mantenerse libre para su posible* y acaso fácticamente necesaria revocación”. Cita que en el texto original alemán, se encuentra en las páginas 307 y 308, de la siguiente manera: “Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit? Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation versteifen, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und offen gehalten werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme”.

⁴⁵²Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.166. Gadamer en esta cita expone a través de Husserl un importante antecedente de la subjetividad: “Cuando Heidegger emprende la interpretación de ser, verdad e historia a partir de la temporalidad absoluta, el planteamiento ya no es igual que en

que corta el vínculo con su mundo, en tanto, critica particularmente del sujeto kantiano⁴⁵³. En el § 64 de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea el tema de un retroceder, de un huir de nosotros mismos que constituye la modalidad de ser impropia, y que en el caso de Kant se llega al “yo pienso” a partir de unas representaciones que parafraseando a Heidegger son empíricas; mientras que el pensador de la Selva Negra, incorpora explícitamente el “yo pienso algo”, dando por sentado que hay un mundo, y correlativamente un Dasein como estar-en-el-mundo⁴⁵⁴.

En la finitud del Dasein, comprendimos tres *no, qua negatividad en su fundamento*: comenzando por él *no* acerca de la ausencia de decisión en el haber sido arrojados a estar-en-el-mundo (estructura óntico-ontológica originaria que remite al fáctico haber-sido de cada Dasein), el *no* en la posibilidad de poder hacer unas cosas

Husserl. Pues esta temporalidad no es ya la 'de la «conciencia» o la del yo originario trascendental'. Es verdad que en el *ductus* de *Ser y tiempo* todavía suena como un reforzamiento de la reflexión trascendental, como la conquista de una etapa más alta de la reflexión, cuando el tiempo se revela como el horizonte del ser. Pues es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa, como parece en *Ser y tiempo*, el fundamento último del que debe partir un planteamiento trascendental. El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser, es uno muy distinto, es el hecho mismo de que exista un «ahí», un claro en el ser, esto es, la diferencia entre ente y ser. Cuando el preguntar se orienta hacia este hecho básico de que «hay» tal cosa, entonces se orienta hacia el ser, pero en una dirección que tuvo que quedar al margen del pensamiento en todos los planteamientos anteriores sobre el ser de los entes, y que incluso fue ocultada y silenciada por la pregunta metafísica por el ser.”

⁴⁵³ Martín, Heidegger. *Ser y Tiempo*, § 60 p. 316 y 317.

⁴⁵⁴Cf. *Ibíd.* § 64, p. 339.

(existencialidad – que remite al anticiparse) y, el no de tener la circunstancia respectiva para en cada caso (instante) echar mano de unas cosas sí y otras no (caída, ser cabe- que remite al presentarse o actualizarse), lo cual se vincula a su vez con la aperturidad, que puede ser propia en la resolución ejecutada existentially a cada instante en la resolución precursora, o impropia conducida por el estado interpretativo público, promedio o anónimo.

En el precursar la muerte, esos tres *no*, afirmamos, se ven conservados, lo cual, se da en la resolución que propicia una apertura que posibilita la verdad más originaria. Apertura que se puede perder al obstinarse con determinados entes o circunstancias particulares. Por ello, se puede decir que la muerte es una negación de una triple negación, ya que si con el precursar la muerte conservamos la apertura, ahí está la verdad más originaria a través del estado de ánimo fundamental que es la angustia, la cual puede ser agobiante e inhóspita o alegre y serena⁴⁵⁵.

Así como el problema del ser, la muerte como hemos visto, sienta otras bases para el filosofar, en tal sentido, la muerte hace comprender distinto a la metafísica. El precursar la muerte constituye el momento más originario de la existencia del hombre, no siendo éste un añadido a la resolución, sino una modalización de ésta.

⁴⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 169. "Es un puro malentendido ver en la estructura de la temporalidad de la «preocupación» (*sic*. *Sorge* en alemán, que ya hemos convenido en la traducción para este trabajo por: Cuidado) un determinado ideal existencial al que pudieran oponerse estados de ánimo más amables (Nota 41: O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 1943.), por ejemplo, el ideal de la despreocupación, o en el sentido de Nietzsche la inocencia natural de los animales y de los niños. Sin embargo, no se puede negar que también éste es un ideal existencial, de modo que habrá que decir de él que su estructura es la existencial, tal como Heidegger la ha puesto de manifiesto.

Es importante tener presente que todo el asunto de la caída del "Yo" en la impropiedad o enajenación, tiene que ver con que el hombre no sólo es, "Yo pienso", sino, "Yo pienso algo". Kant en su defensa quizás habría dicho, Yo pienso gracias a las representaciones, mientras que Heidegger habría le replicado, que tales representaciones no son fundadas en la relación de lo empírico y *a priori*, como pretendía alcanzar Kant por medio del entendimiento.⁴⁵⁶

⁴⁵⁶Ser y tiempo, § 64, p. 339 y 340. Al respecto Heidegger expresa: "Es cierto que Kant evitó disociar el yo del pensar, pero sin plantear el "yo pienso" en la plenitud de su contenido esencial como un "yo pienso algo" y, sobre todo, sin ver el "supuesto" ontológico del "yo pienso algo", como determinación fundamental del sí-mismo (la temporeidad). [...] Si lo que se comprende es algo es un ente *intramundano*, entonces allí se encuentra en forma tácita el fenómeno del mundo. [...] Kant no vio el fenómeno del mundo, y fue lo bastante consecuente para mantener las "representaciones" lejos del contenido apriorístico del "yo pienso". Pero con esto el yo fue reducido forzosamente a la condición de sujeto aislado que acompaña a las representaciones de una manera ontológica enteramente indeterminada. [...] La caída del Dasein, por la que este huye de sí mismo hacia el uno. En el que de un modo natural dice "yo" es el uno-mismo. En el "yo" se expresa aquel sí mismo que inmediata y regularmente *no* es el que yo propiamente soy. El sí-mismo del "yo me ocupo" olvidado de sí se muestra para el que se absorbe en el tráfigo cotidiano y en la veloz sucesión de los quehaceres como algo simple, permanentemente idéntico, pero indeterminado y vacío. Porque, al fin y al cabo, uno es lo que a uno le ocupa". Esta misma cita se encuentra en el texto original alemán de la edición empleada en este trabajo en la página 321 y 322, en ella de forma textual y completa Heidegger expresa: Kant vermied zwar die Abschnürung des Ich vom Denken, ohne jedoch das »Ich denke« selbst in seinem vollen Wesensbestande als »Ich denke etwas« anzusetzen und vor allem ohne die ontologische »Voraussetzung« für das »Ich denke etwas« als Grundbestimmtheit des Selbst zu sehen. Denn auch der Ansatz des »Ich denke etwas« ist ontologisch unterbestimmt, weil das »Etwas« unbestimmt bleibt. Wird darunter verstanden ein inner-weltliches Seiendes, dann liegt darin unausgesprochen die Voraussetzung von Welt; und gerade dieses Phänomen bestimmt die Seinsverfassung des Ich mit, wenn anders es soll so etwas sein können wie »Ich denke etwas«. Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: »Ich-bin-in-einer-Welt«. Kant sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die »Vorstellungen« vom apriorischen Gehalt des »Ich denke« fernzuhalten. Aber damit wurde das Ich wieder auf ein isoliertes Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurück-gedrängt.- Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus. Aber meint denn das alltägliche Ich-sagen sich als in-der-Welt-seiend? Hier ist zu scheiden. Wohl meint das Dasein ich-sagend das Seiende, das es je selbst ist. Die alltägliche Selbstausslegung hat aber die Tendenz, sich von der besorgten »Welt« her zu verstehen. Im ontischen Sich-meinen versieht es sich bezüglich der Seinsart des Seienden, das es selbst ist. Und das gilt vornehmlich von der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein. Wodurch ist dieses »flüchtige« Ich-sagen motiviert? Durch das Verfallen des Daseins, als welches es vor sich selbst flieht in das Man. Die

La razón por la cual Kant omite, el “Yo pienso algo”, es porque, como hemos expresado interpretando a Heidegger, en el fondo él no vio el, “Yo soy en el mundo” y no aislado de él, es ahí donde Heidegger muestra que Kant pasa por alto tal fenómeno del mundo. No obstante, en *Ser y tiempo*⁴⁵⁷, Heidegger explica de la mano del lenguaje, que en el decir, “Yo pienso”, hay mundo y ahí hay Dasein qua ser-en-el-mundo, siendo que el Dasein comprende ser impropriadamente en tanto cosa y se pierde esa estructura de ser-en-el-mundo⁴⁵⁸. En tal sentido, Heidegger va en la comprensión de la esencia humana como existencia, en el “yo pienso algo”. Dirigiéndose a que la trascendencia se ejecute, como resolución y se exprese como, Yo, propiamente.

La mayor tematización del presente trabajo ha sido, en todas sus partes, la resolución precursora del Dasein y, el precursar la muerte como modalización de la resolución.

»natürliche« Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im »Ich« spricht sich das Selbst aus, das ich zunächst und zumeist nicht eigentlich bin. Für das Aufgehen in der alltäglichen Vielfältigkeit und dem Sich-jagen des Besorgten zeigt sich das Selbst des selbstvergessenen Ich-besorge als das ständig selbige, aber unbestimmt-leere Einfache. Ist man doch das, was man besorgt.

⁴⁵⁷Ibid. § 43, p. 221.

⁴⁵⁸Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 158 y 159. “Ahora bien, sólo Heidegger ha llegado a hacer consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea al pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para el ser y el conocimiento históricos. Sólo a través de él alcanza vía libre la intención filosófica de Dilthey. Heidegger toma pie para su trabajo en la investigación de la intencionalidad por la Fenomenología de Husserl, que representa la ruptura más decisiva en la medida en que no es el platonismo extremo que imaginaba Dilthey. Al contrario, cuanto mejor se comprende el lento crecimiento de la idea husserliana a través de la evolución de su gran tarea, se va haciendo más claro que con el tema de la intencionalidad se inicia una crítica cada vez más radical al «objetivismo» de la filosofía anterior -también de Dilthey-, que había de culminar en la pretensión de que «la fenomenología intencional ha llevado por primera vez el espíritu como espíritu al campo de la experiencia sistemática y de la ciencia, y ha dado con ello un giro total a la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto comprende todo el ser en una historicidad absoluta en la cual se incluye la naturaleza como una construcción del espíritu».”

En nuestro desarrollo investigativo destacamos como exordio el desvío afectivo, que especulamos, afectó a Kant (lo cual se confronta con la obra, *Kant y el problema de la Metafísica* de M. Heidegger), que va de la mano de la experiencia existencial, concreta del hombre, la cual a su vez está en conexión con lo existencial. Ya que la conciencia propia y la culpa más propia, se ven relacionadas con los tres “no” de la estructura del cuidado, de modo que todo esto que expresamos en esta investigación, está al servicio de sustentar la resolución precursora como determinación unitaria del Dasein⁴⁵⁹.

En el § 62, Heidegger muestra el “Yo” kantiano como cosa a la mano, de tal manera que, decir “Yo” constituye una caída en lo familiar de la tradición metafísica, lo cual lo hace desviarse y retroceder.

Ese retroceder, es ir para atrás ante la facultad de la imaginación en la fundamentación de la subjetividad; por parte de Kant, que en su ejercicio crítico de la razón, usa dos razones, el fenómeno del decir “yo”, entendiendo el sujeto como cosa; pero además la constancia del sujeto es mostrada como identidad y presencia.

Resumen de las conclusiones:

1. Hemos expresado con apego a Heidegger en *Ser y tiempo* que la muerte no debe ser comprendida como *factum* sino como posibilidad; al estar el hombre abierto a múltiples posibilidades fácticas es, sin embargo, la muerte, el límite de

⁴⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, § 62, p. 324 y ss.

todas éstas. La muerte es la última y definitiva posibilidad del hombre. Estamos constantemente referidos a la posibilidad de la muerte desde que somos arrojados a la existencia (por el nacimiento). Para Heidegger, *existir* es ser-para-la-muerte. Al considerar la muerte como la posibilidad de la imposibilidad del ser del hombre, entendimos que a sus otras posibilidades fácticas, las podemos corroborar, ratificar, tener experiencia de ellas, mientras que a la muerte no, de ella no se llega a tener experiencia propia⁴⁶⁰, ni tampoco ésta es objeto de ocupación o de solicitud. Según Heidegger la muerte es la última y definitiva posibilidad del Dasein, ergo lo que le es patente al Dasein es el ser-para-la-muerte, en el sentido de que el Dasein tiene ya siempre un cierto modo abarcante de relacionarse con el mundo y comprenderlo, que está atestiguado en la aperturidad y en la comprensión afectivamente definida, que como el mismo pensador expresa, "El Dasein está constituido por la aperturidad, esto es un comprender afectivamente dispuesto"⁴⁶¹, que le abre su más propio poder ser en virtud de que su ser está puesto radicalmente en juego. Heidegger afirma que, "la muerte en sentido amplio, es un fenómeno de la existencia (humana). La existencia debe ser comprendida como un modo de ser al que le corresponde un estar-en-el-mundo"⁴⁶²; así es que la muerte forma parte del estar-en-el-mundo, como posibilidad insuperable. De este modo claramente podemos decir que la muerte es un acontecimiento intramundano con el cual tenemos una relación constante; constituye esa posibilidad de

⁴⁶⁰Cf. *Ibíd.*, § 47, p. 260.

⁴⁶¹Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 53, p. 280.

⁴⁶²*Ibíd.*, p. § 49, p. 267.

no existir más, ella es una inminencia sobresaliente a partir de la cual se revela la estructura de cuidado del Dasein, conformada por: la existencialidad (anticiparse a sí), la facticidad (estando ya en un mundo) y la condición de caído (estar absorto en medio de los entes que comparecen dentro del mundo).⁴⁶³

2. Una de las motivaciones del presente trabajo fue pensar el significado de la muerte en la filosofía de Heidegger, especialmente en la obra *Ser y tiempo*. En ella el fenómeno de la muerte tiene una significación inmensa y es puesto en relieve por Heidegger en el corazón de su ontología fundamental; a propósito de lo cual, estudiamos a fondo el ser-para-la-muerte, fenómeno en el cual la muerte implica una posibilidad constante para el Dasein; de lo que trata el "Sein zum Tode", es de una referencia ineludible que tenemos todos los hombres con -la muerte- *mientras* existimos. De este modo, la muerte es inherente a nuestra existencia, como posibilidad constante que cada hombre tiene --de morir--⁴⁶⁴.

⁴⁶³Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 170. Al respecto de las determinaciones de la muerte Gadamer expresa: "La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre «sido». Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. (...) El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebutable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar."

⁴⁶⁴Nota explicativa: como hemos dicho, la traducción de *Ser y tiempo* de Eduardo Rivera es la usada predominantemente en este trabajo confrontada con la original en alemán *Sein und Zeit*, no obstante, para el término *Sein zum Tode*, el emplea en castellano "estar vuelto hacia la muerte", que consideramos no se ajusta al fenómeno significado por Heidegger.

3. Dijimos en consonancia con Heidegger, en el decurso de la investigación, que a través del estado de ánimo fundamental de la angustia⁴⁶⁵, se propicia el que el Dasein se anticipe a la posibilidad de, no-existir-más, a la nada que lo conlleva a cobrar importancia respecto de su propia muerte, lo cual da lugar al modo de la existencia propia⁴⁶⁶. En el cual modo de existencia, el Dasein es consciente que no puede huir ante la posibilidad de la muerte mientras exista, en tanto, posibilidad más propia e insuperable. Y, al ser ésta una posibilidad perenne en la existencia del hombre, ella nos remite constantemente a comprender que su ocurrencia fáctica traería como consecuencia el que todas las demás posibilidades se conviertan en imposibles, pero al mismo tiempo, permite comprender que la multiplicidad de posibilidades del Dasein se presenten contundentemente gracias a la apertura que nos remite al darnos cuenta que somos irremediabilmente un ser-para-la-muerte.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵Ibíd. Cf. § 40, p. 206 y 210.

⁴⁶⁶Ibíd. § 68, p. 362. "El vivir al día, que deja que "todo sea" como es, se funda en un olvidado abandonarse a la condición de arrojado. Tiene el sentido extático de un haber-sido impropio. La indiferencia [*Gleichgültigkeit*], que puede ir a la par con una afanosa actividad, debe distinguirse rigurosamente de la serenidad [*Gleichmut*]. Este estado de ánimo surge de la resolución, que es como una *mirada* instantánea sobre las posibles situaciones del poder-estar-entero abierto en el adelantarse hacia la muerte".

⁴⁶⁷ Ibíd. § 50, p. 271. "La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originara y penetrante en la disposición afectiva de la angustia (Cf. § 40, p. 206 ss). La angustia ante la muerte es angustia "ante" el más propio, irrespetivo e insuperable poder-ser. El "ante que" de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El "por qué" de esta angustia es el poder-ser radical del *Dasein*. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir, ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental "flaqueza" del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del *Dasein*, la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un estar-referido-a-su-fin. Con esto se aclara el concepto existencial del morir como un arrojado estar referido hacia el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser."

4. Heidegger como pudimos observar, comprendió que la muerte no era una cosa lista a la mano o por realizar, ni siquiera una presencia o hecho que se encontraría al final de nuestra existencia, dicho fenómeno para él pensador de Messkirch no se refiere simplemente a la posibilidad del dejar de vivir que le pueda ocurrir al Dasein, e.d. como organismo⁴⁶⁸ cuyos signos vitales cesan, sino que su patencia se da constantemente, como una sombra que lo acompaña. De tal modo que, p.e., el morir ofrece, para quien sobrevive al muerto, una experiencia de comprensión del significado de verdadera condición humana, que muestra, a su vez, la condición existencial que el Dasein siempre ostentó, la de ser-para-la-muerte. De esta manera, la muerte es inmanente para la existencia, porque delimita la nada, en cuyo borde a cada instante ésta se da⁴⁶⁹.

En el ser-para-la-muerte de un modo resuelto precursor, el Dasein queda singularizado, arrebatado al uno (como estado

⁴⁶⁸Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993 p. 162. Refiriéndose a Husserl, Gadamer expresa respecto a la vida. "Su posición es en verdad algo más que una mera radicalización del idealismo trascendental, y este plus queda bien caracterizado por la función que desempeña en él el concepto de «vida». «Vida» no es sólo el «ir viviendo» de la actitud natural. «Vida» es también por lo menos la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación. Bajo el título de «vida» se acoge, pues, lo que Husserl destaca como contribución propia a la crítica de la ingenuidad objetivista de toda la filosofía anterior. A sus ojos esta contribución consiste en haber desvelado el carácter aparente de la controversia epistemológica habitual entre idealismo y realismo y en haber tematizado por su parte la atribución interna de subjetividad y objetividad. Es así como se explica el giro de «vida productiva». «La consideración radical del mundo es pura y sistemática consideración interior de la subjetividad que se exterioriza a sí misma en el "fuera". Es como la unidad de un organismo vivo que se puede observar y analizar desde fuera, pero que sólo se puede comprender si se retrocede hasta sus raíces ocultas...». El mismo comportamiento mundano del sujeto tampoco es comprensible en las vivencias conscientes y en su intencionalidad, sino en los «rendimientos» anónimos de la vida. La comparación del organismo que aduce aquí Husserl es algo más que un símil. Como él mismo dice explícitamente, se puede tomar perfectamente al pie de la letra."

⁴⁶⁹ Cf. Vincenzo Vitiello. *Heidegger El arte y la verdad*. p. 137.

interpretativo público); es decir, que, el resuelto adelantarse del Dasein, le permite siempre reivindicar su singularidad y rescatarse de la caída.⁴⁷⁰ La existencia propia, como hemos dicho está estrechamente relacionada con el ser-para-la-muerte, de tal manera, que la muerte como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, abre al Dasein a sus posibilidades. Ese reconocer la muerte como posibilidad propia o ese acercarse comprensor es el adelantarse-hacia-la-muerte, haciendo que lo posible (más no lo fáctico) de ésta se acreciente, lo cual hace que el Dasein permanezca abierto a desarrollarse más allá de las posibilidades que va realizando, y que ninguna de las posibilidades concretas de la vida se le presente como definitiva, sino que las inserte en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia, pudiendo afirmar, que sólo al adelantarse hacia la muerte, el Dasein tiene una historia⁴⁷¹, es decir, un desenvolvimiento unitario más

⁴⁷⁰Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 53, p. 283.

⁴⁷¹Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.166. A modo de confrontación de Husserl y Heidegger, resulta en palabras de Gadamer, conocer también la posición del primero: "La crítica de Husserl al objetivismo de la filosofía anterior representaba una prosecución metódica de las tendencias modernas y se entendía como tal. Por el contrario, lo que Heidegger intenta tiene más bien que ver desde el principio con una teleología de signo inverso. En su propio entronque él mismo ve menos el cumplimiento de una tendencia largo tiempo preparada y dispuesta que un recurso al primer comienzo de la filosofía occidental y a la vieja y olvidada polémica griega entorno al «ser». Por su puesto que ya para cuando aparece *Ser y tiempo* estaba admitido que este recurso a lo más antiguo era al mismo tiempo un progreso respecto a la posición de la filosofía contemporánea. Y no es sin duda arbitrario el que Heidegger asuma entonces las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la filosofía fenomenológica (Nota 32: *Sein und Zeit* § 77). El problema de la facticidad era de hecho también el problema central del historicismo, al menos bajo la forma de la crítica a los presupuestos dialécticos de la razón en la historia elaborados por Hegel.

allá de la dispersión en los entes del mundo⁴⁷². Ante esta exposición, Heidegger expresa:

El adelantarse se revela como posibilidad de comprender el extremo poder-ser más propio, es decir, como posibilidad de existencia propia. La constitución ontológica de esta posibilidad debe hacerse visible por medio de la elaboración de la estructura concreta del adelantarse hasta la muerte. ¿Cómo se lleva a cabo la delimitación fenoménica de esta estructura? Manifiestamente, determinando los caracteres que debe tener el abrir anticipante para que pueda llegar a ser una comprensión pura de la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y como tal indeterminada. Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse mirando tan sólo un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto.⁴⁷³

5. En la segunda sección de *Ser y tiempo*, específicamente entre los § 45 y 64, como pudimos apreciar en el compendio de citas del presente trabajo, Heidegger tematiza abundantemente la muerte. Según Heidegger, sólo a través de la profundización en el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) podemos alcanzar una interpretación óntico-ontológica verdaderamente originaria del Dasein. Heidegger confirma en *Ser y tiempo* que el ser-para-la-muerte nos constituye en nuestro ser, y si queremos aclarar nuestras suposiciones científicas debemos, previamente, hacer un esfuerzo por explicitar la comprensión

⁴⁷²Cf. *Ser y Tiempo*, § 53, p. 284.

⁴⁷³ *Ibíd.* p. 282.

ontológica que en ellas subyace, p.e. no dar simplemente por supuesta, la pregunta que interroga por el ser del hombre, p.e. modo de proceder de la antropología y biología que ya suponen, “lo que es” el hombre y parten de tal supuesto para el desarrollo de sus investigaciones⁴⁷⁴.

6. Heidegger observa con cuidado en el camino filosófico recorrido en *Ser y tiempo*, específicamente, en cuanto al sentido de ser: 1. “Que aquello desde dónde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo. El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo”⁴⁷⁵. 2. “deberá mostrarse (...), que y como la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado”⁴⁷⁶. Que el Dasein es temporeidad significa en el fondo, que el existente humano sólo es tal porque existiendo se anticipa a sus posibilidades, y en tal determinación, se topa con la posibilidad extrema de que él puede morir; esto porque el Dasein se desarrolla en la finitud del tiempo, en tanto se despliega constantemente siendo un ser-para-la-muerte. Esta condición nos urge al arraigar nuestra mismidad al ser. Sean cuales sean nuestras circunstancias y las proyecciones que le demos, casi siempre aspiramos que nuestra existencia posea una continuidad lo más perenne posible, ya que ¡el ser humano se considera siempre joven para morir!
7. En *Ser y tiempo* tratar de hablar de “eternidad” es intentar concebir algo así como un contrasentido. Por esto mismo, la pretensión del alcance de un concepto de eternidad es ajena a la ontología fundamental de Heidegger que comprende al

⁴⁷⁴Cf. *Ser y tiempo*, § 9, p. 70. En este sentido Heidegger expresa: “La analítica existencial del Dasein está *antes* de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biológica. Al deslindarlo frente a estas posibles investigaciones del Dasein, el tema de la analítica puede circunscribirse todavía con mayor precisión. Con lo cual su necesidad podrá también demostrarse en forma aún más persuasiva.”

⁴⁷⁵Cf. *Ser y tiempo*, § 5, p. 41.

⁴⁷⁶Ibíd. 42.

Dasein como ser-en-el-mundo; sin embargo en la tradición metafísica. p.e. Kant, en la búsqueda de la comprensión del ser del hombre, se ha preguntado, ¿qué me es permitido esperar? refiriéndose al deseo humano de inmortalidad y esperanza de vida eterna presente en cada creencia dada en un contexto cultural. Mientras que con Heidegger la eternidad no es algo de lo que podamos disponer y el “saberse mortal” es un fenómeno determinante para todo ser humano, porque la muerte se reconoce, ya previamente, como un rasgo del ser del hombre, en tanto, él es un ser-para-la-muerte. Es interesante ver como esta idea estaba ya en el pensamiento desde el germen del filosofar, especialmente en relación a Anaximandro y Heráclito, la cual se condensa en la siguiente máxima: “¡lo que sabemos del ser es que va a dejar de ser!”.

8. La muerte se nos presenta como el existencial a partir del cual se ilumina o funda el quien “soy”. En el ser-para-la-muerte hallamos nuestro fundamento constituyente, en tanto, hace posible que cada uno de nosotros se reconozca a sí mismo como un ser meramente posible, cuya posibilidad más propia y cierta es la muerte. Tal acceso efectivamente proviene de la cotidianidad, en un pensar que se sustenta en los casos de muerte de otros Dasein. Comúnmente tenemos la noción de que la certeza de la propia “mortalidad” es una cuestión que aprendemos teniendo noticia de que los demás mueren, ergo, tengo la presunción fáctica de que ¡yo también moriré!, Heidegger como vimos al inicio de este párrafo ésta en contra de esta tesis empírica, del dominio de la promedianidad⁴⁷⁷.
9. En el desarrollo del presente trabajo, también tematizamos la conexión entre nuestro poder-ser vinculado con el existencial de la comprensión y la existencia propia o la existencia impropia. Modos de ser que como vimos son fundamentales en

⁴⁷⁷Cf. *Ser y tiempo* § 49, “Delimitación del análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno.”

la analítica del ser-para-la-muerte. En este sentido, Heidegger expresa:

“En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del ser libre para las posibilidades existenciales propias. El poder-ser es aquello por mor de lo cual el Dasein es en cada caso como fácticamente es. Ahora bien, en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el Dasein puede comportarse también involuntariamente en relación a sus posibilidades, puede ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular. [...] También en la impropiedad el Dasein se anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del Dasein ante sí mismo muestra todavía aquella estructura de ser según la cual a este ente le va su ser.”⁴⁷⁸

10.El que impropia y cotidianamente nos comprendemos a nosotros mismos como mero estar-ahí entre una totalidad de entes es una posibilidad más de nuestra comprensión. En este contexto, Heidegger expresa: “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene por añadidura la facultad de poder algo, sino que es primordialmente un ser-posible”.⁴⁷⁹

Para Heidegger, a diferencia de la tradición metafísica que le precede, la muerte no es un *factum*⁴⁸⁰, o algo que está dado

⁴⁷⁸Ser y tiempo, § 41, p. 215.

⁴⁷⁹Ibíd., § 31, p. 167.

⁴⁸⁰Gadamer, Hans-Georg. Verdad y método, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993 p.158. Gadamer tematiza un contexto reinante para la época de la realización de Ser y tiempo, en el cual el vitalismo cobraba más importancia que el abordaje de la muerte, de este modo expresa: “Pues en el idealismo especulativo el concepto de lo dado, de la positividad, había sido sometido a una profunda crítica, y a ella 'había intentado Dilthey apelar para su filosofía de la vida. En palabras suyas: ¿Cómo

ahí en determinado momento, por el contrario, al ella ser fundamento de nuestra finitud, funda nuestras posibilidades en un sentido extremo de éstas. Desde la muerte se abre nuestra existencia en cuanto tal. La fenomenología de Heidegger como hermenéutica de la facticidad concuerda con la afirmación de que la existencia del Dasein está condicionada por la comprensión de su propia posibilidad de morir, del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*). Heidegger asegura que es posible descubrir una estructura ontológica subyacente a partir del sólo análisis hermenéutico-fenomenológico de la existencia cotidiana. Para Heidegger, la cotidianidad del Dasein es el punto de partida de cualquier interpretación a la que podemos acceder fenomenológicamente, para comprender el ser del ente y, es precisamente el Dasein, quien se pregunta sobre el sentido del ser.

Resultando esto así, lo prioritario en nuestro tema de la muerte, no es resolver el problema de la coexistencia de tantas interpretaciones que pueda haber sobre el sentido de la muerte, sino asegurar un punto de partida fenomenológico tal que permita constatar que efectivamente todo ser humano ya está siempre instalado comprensivamente en esta posibilidad que le es esencial, un peculiar modo de ser que hace posible que sea lo que efectivamente es, un "ser-para-la-muerte".

11. En cuanto a los dos extremos que aparecen en la conceptualización de la cotidianidad del Dasein, e.d. su acontecer *entre* –nacimiento y muerte--, Heidegger tematiza ampliamente, sólo un extremo, a saber, la muerte, mientras que el nacimiento queda soslayado, porque el nacimiento es un haber venido al mundo, un haber comenzado la existencia

caracteriza Fichte el comienzo de algo nuevo? Porque parte de la contemplación intelectual del yo, pero considera a éste no como una sustancia, un ser, un dato, sino que precisamente a través de esta contemplación, de este esforzado profundizar del yo en sí mismo, lo concibe como vida, actividad, energía, y muestra en él en consecuencia conceptos energéticos como oposición, realización".

y aspectos como éste ya pertenecen a la estructura del estar-arrojado –*Geworfenheit*--; de tal manera que nosotros hemos sido arrojados a todo lo que hemos sido, particularmente a nuestro nacimiento. En tal sentido, el mismo Heidegger expresa: “El Dasein fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo “hacia adelante” y deja “tras de sí” todo lo sido. No sólo quedo sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino además y sobre todo, el extenderse del Dasein entre nacimiento y muerte.”⁴⁸¹ El estar arrojado se hizo patente en la experiencia de la finitud y esa finitud tuvo que ver, en el decurso de nuestro análisis, con la resolución del Dasein que *alcanzo su estabilidad* o constancia en el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), específicamente al Dasein precursar la muerte, siendo la estabilidad del sí-mismo una manera de su ser⁴⁸².

Indicamos que como aspecto previo, a la elaboración de la pregunta ontológica fundamental -la pregunta por el ser- debía ser interrogado, cómo la muerte pertenece al Dasein, pues es el ser-para-la-muerte, en tanto existencial (estructura de ser del Dasein) y tiene una conexión esencial con el Ser en cuanto tal⁴⁸³. En tal sentido, Heidegger expresa, “En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser *impropio* del Dasein, y éste, en tanto que *no entero*”⁴⁸⁴. El Dasein cotidianamente en tanto no entero o no integro, ignoraría la conexión esencial entre muerte y Dasein⁴⁸⁵. En tal sentido, el pensador refiere:

⁴⁸¹Ser y tiempo, § 72, p. 390.

⁴⁸²Cf. *Ibíd.*, p. 392.

⁴⁸³En esta última frase se encuentra el énfasis de cómo la muerte pertenece al *Dasein*, que no se trata de un *Vorhanden* o cosa meramente presente que, sin haberse cumplido, está en el futuro –por venir-, ya que la muerte tiene una conexión esencial constante con el Ser en cuanto tal.

⁴⁸⁴*Ibíd.*, § 45, p. 253.

⁴⁸⁵Martin Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, p. 12. “El ser-ahí hallándose siempre entre el rasgo respectivo de lo peculiarmente suyo, sabe de su muerte, y esto incluso cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué significa eso de tener en cada caso la propia muerte? Consiste en que el ser-ahí se encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se

“Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la elaboración de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a la luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad*”.⁴⁸⁶

El sacar a la luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad, daría la respuesta a la pregunta de cómo la muerte pertenece al Dasein, en tal sentido, el tema de la muerte está en la raíz del asunto de la propiedad e impropiiedad, así como de la integridad; por mor de que es el ser-para-la-muerte, el existenciarío donde se logra que el Dasein sea una integridad –que él esté dado como una totalidad-, apareciendo con ella toda la estructura de la temporalidad del Dasein: el adelantarse, el ir atrás y el presentarse; tres éxtasis, que se hacen patentes con el ser-para-la-muerte (Que constituye una muerte de momento en momento, en la cual el Dasein no se obstina con ninguna de las situaciones ganadas fácticamente, sino que las deja ser, en un constante abandono de las mismas, de suerte que la finitud se conserve y no se pierda; en tal sentido, hay quienes podrían empecinarse y no darse cuenta, olvidando el fundamento de esa maravilla, que es precisamente la finitud que atraviesa

anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí, como vida humana, es primariamente ser posible, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido. (...) A este respecto, el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad en forma tal que ella sabe de la muerte; mayormente bajo la manera de un “ya lo sé, pero no pienso en ello”. La mayoría de las veces sé de la muerte en la forma de un saber que duda. Como interpretación del ser-ahí, el mencionado saber está en condiciones de encubrirse esta posibilidad de su ser. El ser-ahí tiene incluso la posibilidad de andar con evasivas ante su muerte.”

⁴⁸⁶M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 45, p. 253. Esta integridad a la cual se refiere Heidegger, se propone considerar al *Dasein* como un *integrum*, e.d. un poder-ser que de entre todas sus posibilidades se ha desplegado hasta la más extrema, asumiendo para sí la muerte.

toda nuestra existencia o más bien nuestra existencia como un todo).

12. Heidegger también indicó que para delimitar la pertenencia de la definición de la integridad en el Dasein, debería sacarse a la luz el *ser-para-la-muerte*, dilucidándose en tanto "fin" o límite de su existencia. "Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein"⁴⁸⁷. Este fin es el fin del estar en el mundo, e.d. la muerte del Dasein y, en cuanto a la integridad en cada caso posible, ésta significa: 1) que debe ser apuntada a la respectiva pérdida de constancia del Dasein, que señala el ámbito del ser a la mano, y en el sentido que éste en dirección a la propiedad reconozca la muerte qua posibilidad antes que qua hecho; no obstante, la tendencia del Dasein es a rehusar el querer tener conciencia de ella como posibilidad propia, constante e ineluctable le otorga integridad al Dasein. 2) La muerte concierne al Dasein; en cada caso, ella es irreductiblemente personal y revela mi posible imposibilidad de existir. 3) La manera en cada caso posible de cómo el Dasein existe en tanto integridad y cómo el Dasein se relaciona propia o impropriamente con su muerte.

Una distinción destacable del hombre frente al animal es el mantenerse del Dasein dentro de la muerte⁴⁸⁸. El Dasein existe

⁴⁸⁷Ibíd., § 48, p. 263.

⁴⁸⁸La muerte está incrustada en el Dasein, la muerte está presente en el Da -la patencia del Ser-, de suerte que ella nos compete. Mientras que el animal no tiene una manera de comportarse respecto a su posibilidad de la muerte. Es importante en este particular preguntarnos por la distinción entre la muerte de cada quien y la Muerte. La muerte es algo que nos vincula a todos, la muerte también se puede pensar no sólo como aquella tuya o mía, sino como una condición de la patencia. Por ejemplo, trasladando la idea al ser, el ser no es ni tuyo ni mío, no obstante tenemos una

siempre de una manera o de otra, en tanto, relación vinculada a este incrustamiento. La estructura existencial del ser-para-la-muerte, es así, la estructura ontológica ganada de aquello que pre-conceptualmente ya es comprendido y se mantiene en la ejecución de la existencia⁴⁸⁹. Así como el Dasein constantemente en la medida que él es, es ya su -aún no- así él es siempre ya su fin. Ser relativo al fin es ahora una constatación existencial, desde el plano ontológico, al término de la manera como el Dasein se comporta relativo a su muerte.

a. La muerte como posibilidad irreferente⁴⁹⁰ o irrelacional.
Decíamos en el desarrollo de esta tesis que ella nos

existencia, porque hay un ser en general. El ser tiene que ver con la nada y, la nada tiene que ver con la muerte, la nada y la muerte son -lo mismo prácticamente-. Con la verdad ocurre lo mismo que con el ser, así como ellos no son patrimonio de nadie, también pudiéramos pensar que la muerte no es ni tuya ni mía.

⁴⁸⁹Pre-filosóficamente pertenece al Dasein una comprensión de la muerte, la cual generalmente es desfigurante del fenómeno, p.e. con actitudes como: un aún no es mi turno, ahora no me corresponde, a mí no me toca por ahora; mientras que lo cierto es que ya está aconteciendo una conexión de cada quien con la muerte, al mismo tiempo que estamos decidiendo si estar de frente a ella o no, decidimos seguir -afectivamente-el significado de eso que se abre o no. Al seguirlo nuestra comprensión y la calidad de nuestro ser es otra, pudiendo traer como consecuencia una reconciliación de nosotros con ese aspecto de nuestra existencia, trayendo consigo una calma auténtica, profunda en la que *fig.* las aguas se han calmado y se está atento, sensible y perceptible a todo. Lo cual tiene que ver con la superación del miedo, en una temeridad responsable que nos remite a la voluntad -del querer tener conciencia-, un querer que no es una parcialidad del hombre, sino una voluntad que abarca la totalidad de nuestro ser, oímos con el corazón y nuestra mente, es una atención espontánea; no obstante, esta atención es una cosa delicada, que se puede arruinar en cualquier momento y hacer que esa patencia del ser que se había asomado, se vaya y nos ponga de nuevo en la caída, p.e. el ceder obstinadamente a la molestia y dificultad.

⁴⁹⁰P.e. Cuando se construye una columna, esta tiene una conformidad con el sostenimiento del techo, entonces, ahí hay una referencia de esa posibilidad de ser inherente a la columna con el techo, cuya posibilidad de ser es cubrir de las inclemencias del tiempo; este ejemplo vale para las cosas; ahora por el lado del quehacer (*pratein*) humano, en una organización se tienen unas actividades que se conectan con otras, están referidas unas a otras. Estas son posibilidades del comportamiento humano, sin embargo, la posibilidad de la muerte es irreferente.

reduce a nuestro propio "sí-mismo", suprime las relaciones con los otros y con todas las otras posibilidades. El nadeamiento en la manera del no-existir-más, en referencia a la aperturidad, pertenece en cuanto estado de ánimo fundamental -anonadamiento o angustia propia- a las cinco determinaciones de la muerte (propia, irreferente, insuperable, cierta e indeterminada). Siendo la muerte la radical imposibilidad de existir, la primera determinación deriva de la concernencia, la muerte es la *posibilidad más propia*, e.d. del pleno estar referido a su poder ser más propio⁴⁹¹. Es decir, que todas las posibilidades de ser del Dasein particular con otros, sus necesidades, sus posibilidades concretas, existenciales del estar-en-el-mundo, quedan distanciadas, ya que la posibilidad más propia de la muerte sólo puede ser "ejecutada" por: ¡mí mismo, en mí ser-para-la-muerte! Esto no quiere decir, sin embargo, que el ser-con otros Dasein por momentos llegue a ser interrumpido, sino en el ser propiamente (en el sentido del conducirse). El Dasein comprende su muerte propia en una manera que no puede ser sostenida por la posibilidad del ser-con. Así las cosas, en el ser propiamente en relación a la muerte el Dasein alcanza las posibilidades suyas propias del ser-con (no simplemente aquellas inducidas por la promedianidad).

13. Para Heidegger el ser del hombre no tiene su base en el conocimiento fundado en, el entendimiento, como en Kant, sino en la praxis conforme a la metafísica tradicional; sin embargo, en *Ser y tiempo*, Heidegger dice que la discusión no debe estar en entender, el conocimiento como teoría y la

⁴⁹¹Si hay una referencia de la muerte es únicamente a sí misma, a su poder ser más propio, la muerte se trata de sí misma, es irreferente, no hay ninguna mediación posible que se interponga a la muerte. La muerte es sustracción, es inminente para nosotros a cada instante, entonces el *Dasein* está remitido a su poder ser más propio, todo nuestro ser está remitido a la muerte.

acción como práctica, ya que resulta que el *theorein* es la forma más alta de acción p.e. en Aristóteles. Se trata en el fondo de una acción, pero no de una acción que se opone, como en el sencillo esquema antagónico de teoría y práctica, sino que es una acción a la cual le concierne la totalidad del Ser, p.e. El querer-tener-conciencia (*Gewissenhaben Wollen*), el *Sein zum Tode* (El ser-para-la-muerte) y el *Vorlaufen* (Adelantarse -ir adelante al encuentro con la más extrema posibilidad del hombre-) son acciones que involucran la totalidad del hombre, en el sentido que ahí está en juego, todo el poder del hombre íntegro, en forma total, unitaria. De tal manera que, la *Sorge* (cuidado) es una *Handlung* (acción) que fundamenta el conocer y está más cercana de la acción que de la teoría. En tal sentido Heidegger expresa: “En la unidad del estar arrojado y del estar vuelto rehuyente o precursantemente hacia la muerte, nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del Dasein. En cuanto cuidado el Dasein es el “entre””⁴⁹².

El traductor Eduardo Rivera en su nota explicativa respecto a la palabra “*gebürtig*” (nativamente) empleada en el párrafo de donde se extrajo la anterior cita, explica pertinentemente:

“Que el Dasein exista nativamente quiere decir aquí que su nacimiento no es un mero hecho “histórico”, es decir, algo del pasado, sino más bien algo que afecta a su existencia en todo momento: la existencia humana es vivida siempre como una “existencia nacida” (...). No se trata de que “sepamos” de esto porque otros nos dicen que algún día nacimos, sino que experimentamos la existencia como “nacida” y como “muriente”⁴⁹³.

⁴⁹²Ser y tiempo, § 72, p. 391.

⁴⁹³Ser y tiempo, “Notas del traductor E. Rivera”, p. 495 y 496.

14. En cuanto al misterio u ocultamiento originario del cual habla Heidegger después de *Ser y tiempo*, está cercano a fenómenos como la nada y la muerte. En *Ser y tiempo* la *lethe* (de: *A-letheia*) refiere únicamente al fenómeno de la desfiguración, de la apariencia, pero no incluye el fenómeno del ocultamiento originario que está cercano a la nada y a ésta con la muerte. Importante ha sido ver en este trabajo como el fenómeno del ser-para-la-muerte (*Sein zum tode*) relacionado con el precursar resuelto (*Vorlaufen Entschlossenheit*) y el querer-tener-conciencia (*Gewisenhaben Wollen*); abren un fenómeno originario que es acuñado por Heidegger con el término de *Dasein* y que es una suerte de torsión de la metafísica, respecto de la noción de esencia del hombre. Particularmente en Kant, esa *Verwindung* (torsión) tiene que ver con llevar estos fenómenos que tienen una legitimidad dentro de una determinada región a sus raíces más originarias, lo cual tiene que ver con la noción de esencia humana como *Dasein*, que se abre a esa comprensión del hombre con contundencia en la resolución precursora.

15. Todo lo que está dado, está determinado por una negación y la negación mayor es la nada, que tiene una función en el estar dado de las cosas, lo cual se confronta en la obra, *¿Qué es metafísica?* de M. Heidegger. Con relación al positivismo, para esa corriente de pensamiento, lo que está dado es el *factum* o *positum* que corroboran los sentidos del hombre y más nada; no obstante, Heidegger diría que en ese *factum* que está allí hay unas condiciones distintas, además de los rasgos ónticos; ya que las categorías que los hacen posibles dan lugar al movimiento hacia el plano ontológico puro. Además de esto, es en el plano ontológico que encontramos algo así como la nada. La nada pertenece al ser, cosa que Heidegger ya está pensando desde la primera vía, en una suerte de sustracción que consiste en que el ser se da y, mientras más intensamente se da y más cercano al hombre es, se torna más lejano al mismo tiempo. Precisamente esa

sustracción tiene que ver con el fenómeno de la muerte, en la medida en que nosotros morimos mientras existimos, en el sentido del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), entonces esa nada se enciende y con ello las cosas mismas se muestran de un modo más preciso y luminoso, todo lo cual tiene lugar, con la apertura distinguida del ser en ese ser-para-la-muerte, en el precursar resueltamente la muerte.

16. Aclaremos en este trabajo que *Eigensten* es lo suyo propio de cada quien, en cuanto a lo que ya cada Dasein es en su mismidad, sin necesidad que ese quien, asuma, por medio de su comportamiento su ser-para-la-muerte, desde el modo de la propiedad o impropiedad; e.d. para todo Dasein la muerte es lo más propio, sin embargo, siendo la muerte lo más propio, no obstante, de esa pertenencia, puede o no haber apropiación y es, precisamente, aquí donde aparecen con mayor contundencia los términos de la propiedad e impropiedad (p.e. Todos los hombres somos enigmáticos en cuanto a quiénes somos y nuestra relación con la muerte; lo paradójico es que difícilmente nos damos cuenta de ello). La propiedad es entonces la modalidad existencial en la cual nos apropiamos de aquello que ya nos es propio –la muerte–; la propiedad es un modo mediante el cual nosotros nos comportamos pertinentemente respecto de nuestras posibilidades de ser, que es apropiarnos de eso que ya somos.

17. En consecuencia expresamos, parafraseando a Heidegger, que a partir del precursar resuelto la muerte, es como nosotros podemos vislumbrar posibilidades del ser en el mundo concretas de actuación y de relación con los otros y con las cosas. No obstante, con la modalidad existencial del ser-para-la-muerte del Dasein precursor resuelto, es como la verdad de la existencia se ilumina, es como si ahora estas relaciones con las cosas que están desgastadas vienen a tomar luz y los hombres son rescatados de su condición respectiva⁴⁹⁴; de

⁴⁹⁴Cf. *Ibíd.*, § 18, p. 110.

suerte que ahora hay una visión renovada de las cosas; pero la luz misma ya no es la decisión ni la posibilidad misma de esa luz, que es luz de ser que está iluminando los entes, en esa conexión de ser y ente. Por el contrario, allí concretamente surgen las comprensiones y decisiones para el Dasein. Así, entonces, llega a ser evidente cuál es verdaderamente el ser de las cosas, p.e. un planeta, una persona hermosa, una planta, etc. En definitiva afirmamos de acuerdo a lo interpretado que en la resolución precursora se encuentra la verdad más originaria.

18. La resolución se vincula a sí misma con el poder-ser⁴⁹⁵ del Dasein y, además, se ve a partir de ese poder-ser que es el estar a la altura, el ser competente. De tal manera que la resolución es algo relativo a la conciencia, ella es un darse cuenta de sí misma proyectándose al comprender originario que tiende al ser-para-la-muerte.

"Este comprender se mantiene, por tanto, en una posibilidad originaria del Dasein."⁴⁹⁶ Siendo esa posibilidad originaria, aquella que abre el significado de la existencia humana. En la resolución, el hombre elige la posibilidad de comprenderse, se proyecta al poder-ser en el mundo, estando a la altura de cada situación y desde ahí la resolución se comprende a sí misma; gracias a esa acción de empuñarse, que constituye un abrir que nos hace eso que abrimos y eso que abrimos es el poder-ser mismo.

En tal sentido, en la resolución hay una tendencia a asumir la muerte, a asumir el ser-para-la-muerte, a precursar la posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia; no obstante, puede pasar que nosotros podamos perder esa condición ganada, e.d. que el modo de ser del Dasein no tenga la constancia, que soporta y garantiza que a cada

⁴⁹⁵Nota explicativa: entendamos poder-ser, en tanto, comprender.

⁴⁹⁶Ibíd. p. 325.

momento comprendamos que morimos, asumiendo propiamente el *ser-para-la-muerte*. Esta concepción del Dasein contrasta con la concepción del hombre como “estar-ahí”⁴⁹⁷ de las cosas, como sujeto del cual se pretende concebir una constancia por vía de una ontología de la mera cosa; con propiedades⁴⁹⁸. Esta comprensión del hombre como “estar-ahí”, dista de la concepción del hombre de Heidegger como existente cuyo fenómeno fundamental es el estar-en-el-mundo.

La expresión, “la resolución es originariamente aquello que ella tiende a ser”, trata de la posibilidad del *ser-para-la-muerte*, el comprender esta posibilidad originaria, no quiere decir que seamos tan temerarios que acojamos constantemente el pensamiento obsesivo de la muerte o procuremos nuestro deceso, eso sería comprenderla erróneamente negando su patencia en tanto posibilidad, sino que encadenados a los resultados de esa apertura, avivamos la sensibilidad y tenemos el valor de percibir de darnos cuenta de muchos fenómenos, p.e. detalles o señales que ocurren en la cotidianidad, de los cuales ordinariamente no nos daríamos cuenta.

“Ahora bien, más arriba hemos mostrado que el modo originario cómo el Dasein está vuelto hacia su poder-ser es un *ser-para-la-muerte*, es decir, hacia la eminente posibilidad del Dasein que allí fue caracterizada. El adelantarse abre esta posibilidad como posibilidad”⁴⁹⁹

⁴⁹⁷Nota explicativa: “estar-ahí”, en tanto, mera presencia.

⁴⁹⁸Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p.162. En contraste con Heidegger, Husserl mira en otra dirección la unidad del ser del hombre, en tal sentido Gadamer expresa: “Lo que Husserl quiere decir es que no se debe pensar la subjetividad como opuesta a la objetividad, porque este concepto de subjetividad estaría entonces pensado de manera objetivista. Su fenomenología trascendental pretende ser en cambio una «investigación de correlaciones». Pero esto quiere decir que lo primario es la relación, y que los «polos» en los que se despliega están circunscritos por ella, del mismo modo que lo vivo circunscribe todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico.”

⁴⁹⁹ *Ser y tiempo*, § 62, p. 325.

De modo esencial la resolución en el Dasein tiende a seguir el curso hacia el ser-para-la-muerte; *metafóricamente la resolución sería como una linterna que al prenderse para observar determinado sendero y sale el rayo de luz, éste va a encontrarse con la superficie aspirada, el sendero (ser-para-la-muerte), no obstante el ambiente podría estar brumoso e impedir su clara visión.* El ser-para-la-muerte viene a estar conectado con la comprensión del sí-mismo de la resolución, e.d. ese plus que viene a aparecer es la conciencia transparente de sí misma, que puede alcanzar la resolución en el ser-para-la-muerte, lo cual implica que puede haber una resolución que no alcance esa transparencia que se da con el ser-para-la-muerte. Es por ello, que: “El adelantarse abre esta posibilidad como posibilidad.”⁵⁰⁰ Al abrir la posibilidad como posibilidad, nosotros somos esa misma posibilidad originariamente.

Fue importante aclarar en este trabajo que posibilidad no es una cosa que está distante en el futuro, entendiendo el tiempo como sucesión de horas, sino que la posibilidad es posibilitante, hace posible y, ciertamente, nos hace posibles como comprendientes de nosotros mismos y de todo lo que es. En este sentido, Kant habla de la condición de posibilidad de la naturaleza y de las cosas y que esas condiciones de posibilidad tienen que ver con las categorías, el entendimiento, la intuición, la facultad de la imaginación, entre otras; la subjetividad así entendida, hace que cualquier cosa esté dada para nosotros como objeto (p.e. la *res cogitans*), posibilitándola; de modo similar, esa posibilidad del ser-para-la-muerte, cuando se abre como posibilidad, e.d. como posibilitante, nos posibilita a nosotros como comprendientes de nosotros mismos en plena transparencia.

Consecuencialmente, Heidegger, seguidamente indica:

⁵⁰⁰ *Ibíd.*

“Por consiguiente, la resolución sólo en cuanto precursora llega a ser un originario ser referido hacia el más propio poder-ser del Dasein. La resolución sólo comprende el “poder” del poder-ser-culpable cuando se “cualifica” como un estar referido a la muerte”.

El poder que ya somos *qua* Dasein, llega a ser propiamente comprendido con el *ser-para-la-muerte*, e.d. que hay que asumir la posibilidad de la muerte como posibilidad no como acaecimiento o caso de muerte.

La muerte que es un rasgo de la nada, pone de relieve de manera transparente esa nihilidad del Dasein. Con la resolución se toma conciencia de la finitud, pero con el *ser-para-la-muerte* que está insinuado, acogido como posibilidad en la resolución, se radicaliza el asunto y se hace patente la nada misma que es la muerte, la nihilidad o anonadamiento de la nada. La nihilidad, entendimos, es algo que se sustrae pero, como hemos mencionado, no tenemos conciencia de aquello que nos arroja, lo cual se sustrae de nosotros, siendo esa sustracción o negatividad, la nada misma.

En conclusión, hay una nihilidad del Dasein que implica una finitud, pero una finitud de la cual desconocemos su fuente y que implica una sustracción un vacío, que está en conexión con el nadeamiento de la nada que es la muerte, que está incrustada en el “Da” y le pertenece originariamente al *Dasein*, lo cual solo llega a ser comprendido con la resolución precursora.

19. En cuanto al abordaje del primer párrafo de *Ser y tiempo*, titulado: “La necesidad de una repetición explícita de la

pregunta por el ser"⁵⁰¹, realizamos una exposición de los tres prejuicios que impiden la formulación de la pregunta que interroga por el sentido del ser y de cómo el fenómeno de la muerte --"ser-para-la-muerte"--, podría traer una luz acerca de las raíces o motivaciones de esos prejuicios, particularmente con respecto a Kant.

Mostramos que Heidegger asoma a través del *Sein zum Tode* (*ser-para-la-muerte*), cómo, por medio de este fenómeno, podemos ver un sustraerse de la existencia, trayendo como consecuencia el ganar una visión distinta a la tradición metafísica. Junto a un fenómeno como éste, es que se ha podido contrastar comprensiones que tuvo la tradición metafísica acerca del ser del ente y particularmente del ser del hombre. Entonces expresábamos, que la situación emerge con el fenómeno del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) y de la resolución (*Entschlossenheit*)⁵⁰².

La resolución se alcanza mediante el oír la voz de la conciencia que es oír la voz del *Man* y dejarla ser lo que ella es para que se disuelva y ganar oídos para el *Selves* -la mismidad propia-, es un llamado para asumir lo que ya somos, empuñar un peculiar poder-ser en el mundo. Es la idea de abrirnos para el poder-ser en el mundo, entonces esa modalidad del ser-para-la-muerte ya está presente en el *Dasein* y no es meramente al final de la existencia que nosotros nos encontramos con la resolución y tenemos la experiencia de la finitud humana y por tanto, del estar arrojados en la finitud, en el sentido de: comprendemos y empuñamos una posibilidad de

⁵⁰¹*Ser y tiempo*, § 1. "Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser", p. 25.

⁵⁰²Cf. *Ser y tiempo*, § 62.

estar-en-el-mundo pero otras no y además tenemos que contar con el –no- de la caída, para el cual no escogimos momento ni circunstancias para estar-en-el-mundo y nos encontramos enajenados a lo que los demás nos dicen que debemos hacer con nuestra existencia, dejando de ser nosotros mismos en la propiedad.

En el presente trabajo expresamos que en Heidegger, con estructuras como el ser-para-la-muerte, no hay un desvío del miedo que lo haya hecho pensar al ser como οὐσία, sino que lo que hace este filósofo es emprender la tarea de pensar el Ser en cuanto tal y esto, tiene vinculación con la nada, la situación, el *kairós* y como la tradición filosófica comprendió la muerte previamente a Heidegger.

En *Ser y tiempo*, parafraseando a Heidegger, él expone que los griegos interpretaron el hombre a partir del mundo y en verdad a partir de un tipo de ente del cual destacan el significado de οὐσία como παραουσία, siendo ésta última, presencia y la presencia es identificada por ellos como cosa. En relación con lo anterior, presencia también es solamente un momento del tiempo, la actualidad; y efectivamente tiene que ver con uno de los éxtasis de la temporeidad, pero entonces ¿qué ocurre con los otros éxtasis, a saber, el porvenir y el haber sido?, ¿también nosotros los seres humanos somos una presencia y nada más? Evidentemente, hay un momento de la temporalidad que para la tradición filosófica está dominando la comprensión del ente; a saber, el presente, mientras que con el ser-para-la-muerte, se abre el tiempo de un modo distinto y se hace posible que ahora comprendamos el Ser, de una manera un tanto más pertinente y amplia, al estar tal

fenómeno a la base de la aperturidad y, asimismo, estando a la base de una nueva concepción del tiempo en Heidegger⁵⁰³.

20. El ser-para-la-muerte, consideramos, es clave en esa repetición más originaria de la pregunta por el Ser, para hacer una confrontación con la tradición metafísica que tiene una manera de preguntar, la cual es: la *pregunta guía* de la Filosofía, el *ὄν je ὄν*; mientras que Heidegger opta por, la *pregunta fundamental* de la filosofía que es la pregunta por el Ser en cuanto tal y toda su elaboración sustentándose en el tiempo. De tal manera que la muerte juega un papel inmenso con respecto al tiempo ya que de ella se da la comprensión del tiempo, por medio precisamente del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*). También sabemos que no es posible a través de la vía lógica tradicional de la definición de Dasein, según, género próximo y diferencia específica, la cual tiene ver con las determinaciones del ente entendido como cosa. Entonces Heidegger se inclina a pensar que todos, fácticamente, nos movemos en una comprensión de ser. Ahora, por lo general esa comprensión de ser es vaga y de término medio y el asunto es ir poniendo en claro esa comprensión de ser, a través de la analítica del Dasein, que está al servicio de la dilucidación del significado de la comprensión de Ser y del ser del hombre, que por cierto, no es antropología filosófica, sino que está al servicio de la pregunta por el Ser, y a lo que interesa para el Ser en general; entonces, el ser-para-la-muerte y la resolución (*Entschlossenheit*), en tanto modo propio de ser del Dasein, son fenómenos desde los cuales se empieza a comprender la significación de la comprensión de Ser.

21. El tiempo como οὐσία - παραοὐσία, es un modo del tiempo decisivo en la comprensión del tiempo y del ser, porque el tiempo también está en camino a la respuesta por el Ser. En

⁵⁰³(Cf. *Der Grund Begriffe der Phänomenologie*, GA, tomo 24, en cuya segunda parte de esta obra Heidegger desarrolló el tema del tiempo, obra ésta considerada como la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, es decir *Tiempo y ser*).

tal sentido, la resolución en vinculación con el ser-para-la-muerte abre en el fenómeno del tiempo, la posibilidad de concebir el tiempo originariamente y, justamente, desde allí es desde donde se puede comprender que οὐσία es un modo de ser entre otros, pero no el único, ni el más originario; de tal manera que el tiempo en sus modalidades son: futuro (*Zukunft*), pasado (*Gewesenheit*) y presente (*Anwesenheit*) y, desde allí, también se puede mostrar cómo la *Anwesenheit* está fundada en el *Zukunft* y la *Gewesenheit*, y para comprender cómo es que la tradición cayó sólo en la *ousia* – en tanto mera presencia- y estuvo absorbida por uno de los modos del tiempo que es la presencia, que tiene que ver con la caída, lo cual es en parte lo que se habría pretendido mostrar. Importante es el modo de entender el ser como οὐσία, comprender esto requiere poner la atención en la caída, y que esta caída tiene que ver con el fenómeno originario de la impropiedad y que asumir el ser-para-la-muerte, contrasta con la propiedad y ésta a su vez, tiene que ver con el fenómeno de la anticipación de la muerte.

22. Hay múltiples maneras en nuestro desempeño cotidiano que podrían hacer que una vez ganada la estabilidad del sí-mismo propio, en la resolución precursora, caigamos nuevamente; de tal manera, que para mantenernos en el estado resolutorio será necesario que nuestra estructura del ser-para-la-muerte esté constantemente precursando la muerte; en un morir que continuamente abandona el obstinamiento con los entes y las circunstancias, para ganarse a sí-mismo, lo cual permite la libre anticipación de nuevas posibilidades. También comprendimos en el análisis a *Ser y tiempo* que el futuro es el fenómeno primario de la temporeidad originaria, concretada en una comprensión propia --el anticiparse-a-sí de la existencialidad⁵⁰⁴--, que a su vez encuentra su límite en el

⁵⁰⁴M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Madrid, editorial Trotta, p. 14... “el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro. Para ver esto y no venderlo como una paradoja interesante, el respectivo ser-ahí ha de mantenerse en su anticipar. Con ello se hace

anticiparse al fin, como rasgo del todo estructural del cuidado, al respecto Heidegger nos anuncia que:

“El cuidado es estar-vuelto-hacia-la-muerte. La resolución precursora fue definida como estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el Dasein existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él –“arrojado en su muerte”-- puede ser. El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que existe de un modo *finito*.”⁵⁰⁵.

Sin embargo, sabemos que el ser-para-la-muerte es una determinación del ser ontológico del Dasein; en tal sentido, este estar referido continuamente a la muerte tiene, según Heidegger, una modalidad muy peculiar, la resolución precursora dirigida propiamente a la muerte (qua posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia).

presente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir. El volver en el anticipar es él mismo el “cómo” de aquel procurar en el que precisamente me demoro. Este volver nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido, en aquello que se consume y desgasta. Lo respectivo está caracterizado por el hecho de que, desde el encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para el sí mismo de cada uno”.

⁵⁰⁵M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición citada, p. 346 y 347. En su idioma original Heidegger en la página 329, expresa el pensamiento que sirve de núcleo para la presente investigación: Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheitbestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen möglichkeit des Daseins. Insolchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als as Seiende, das es »geworfen in den Tod « sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich.

23. Para Heidegger, como lo hemos dicho, la mismidad propia no la encontramos en un incesante decir "yo", en tanto, perdurabilidad de un estar-ahí o idea de la persistencia de la identidad como lugar común de la tradición metafísica, "sino que en su silenciosidad (el Dasein) "es" el ente arrojado que puede ser en cuanto propio"⁵⁰⁶ en el aislamiento originario de nuestra condición existencial de ser-para-la-muerte⁵⁰⁷; en tal sentido, la muerte es un rasgo incrustado en nuestra existencia desde que venimos a ella arrojados a estar-en-el-mundo por medio del nacimiento; cada quien con su "sí-mismo"; lo cual nos permite comprender cómo es que acudimos solos a nuestra propia muerte; e.d. el precursar la muerte nos muestra cómo esa sensación de acompañamiento de los otros *Dasein*, se disipa y nos singulariza en un silencioso proyectarnos, dispuestos a la angustia hacia el más propio ser culpable; e.d.

⁵⁰⁶Ibíd., § 64, p. 340. En su idioma original Heidegger en la página 323, expresa: *Sondern ist in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann.*

⁵⁰⁷M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, editorial Trotta, 1999. "El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. Esta anticipación no es otra cosa que el fruto propio y singular respectivo del ser-ahí. En la anticipación el ser-ahí es su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el tiempo. Se derrumba toda habladuría y aquello en lo que ella se sostiene; se derrumba todo desasosiego, todo trajín, todo bullicio y todo ajetreo. No tener tiempo significa arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana. El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el "cómo" de su vivencia. (...) Visto desde la cuestión del tiempo, esto significa que el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro. Para ver esto y no venderlo como una paradoja interesante, el respectivo ser-ahí ha de mantenerse en su anticipar. Con ello se hace presente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir. El volver en el anticipar es él mismo el "cómo" de aquel procurar en el que precisamente me demoro. Este volver nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido, en aquello que se consume y desgasta. Lo respectivo está caracterizado por el hecho de que, desde el encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para el sí mismo de cada uno. (...) La anticipación aprehende el haber sido como una posibilidad propia de cada instante, como lo que es seguro ahora".

hacernos cargo de nuestra propia existencia y de que estamos arrojados a la finitud.

24. Para conservar la resolución del modo de ser propio, se requiere del ser-para-la-muerte -precursando la muerte- muriendo a cada instante, a través del, comprenderse a sí mismo a partir de sí mismo, sin obstinarse p.e. en pretender quedarnos indefinidamente en algún momento o circunstancias que nos habría causado un estado de bienestar o felicidad o de dolor y frustración similar al que ya fuimos en nuestro haber previo, sino al contrario dejarlo libre para que sea y dure lo que tenga que durar. Ese abandono, es morir, pero no es una simple conformidad como postura existencial, sino un rescatarnos a nosotros mismos hacia la libertad de seguir empuñando nuevas posibilidades que tienen mayor consonancia con nuestra mismidad propia, y que podríamos estar dejando pasar.

25. Aunado a lo expresado en el numeral anterior, cuando Heidegger llega a los § 62 y 64 de *Ser y tiempo*, se pregunta, que tiene que ver la resolución y el ser-para-la-muerte con el precursar la muerte; lo cual, fue desarrollado en esta tesis, como aspecto relevante de nuestro aporte, en cuanto fundamento para conservar la unidad o integridad del *Dasein*. Para ello nos apoyamos en el significado ontológico fundamental del ser-para-la-muerte de Heidegger como existencial del *Dasein*, el cual se da en el resuelto precursar la muerte como determinación unitaria del *Dasein*.

La presente investigación tuvo como cometido y aporte el haber presentado una interpretación renovada en cuanto al

sentido de la postura de Heidegger sobre la muerte en tanto fin de la existencia humana y en cuanto posibilidad en lugar de caso (de muerte), refiriéndose al *Dasein* como ser-para-la-muerte, permitiendo así, ahondar en la resolución precursora del *Dasein*, modalidad existencial ésta, que encierra el modo propio de “ser íntegro” del *Dasein* en la constante conciencia de un culpable estar arrojado en la muerte, que nada tiene que ver con el pecado y la influencia religiosa cristiana de culpa.

Este trabajo tal como anunciamos, también tuvo como objetivo, establecer la conexión entre la resolución (posición propia del *Dasein* que inclusive permite el filosofar) y el precursar (la muerte); así como determinar en qué consiste la conservación de la resolución. Esto se logró contrastando el *Dasein* de Heidegger con el sujeto kantiano, p.e Kant tiene una idea del sujeto, en tanto *res* (cosa), determinada por la permanencia e identidad, entendiendo esta, como se comprende categorialmente el ser de las cosas (e.d. realidad, presencia), mientras que para Heidegger, esa constancia del ser del hombre encuentra su sustento en el resuelto precursar la muerte.

26. En esta investigación también abordamos el tema del retomar la pregunta que interroga por el sentido del ser, que es fundamental en la filosofía de Heidegger, y lo vinculamos al tema de la muerte. Comprendimos que el *Dasein*, en tanto, ser-para-la-muerte, resuelto precursor, adquiere un significado decisivo, que va más allá, p.e. de la comprensión kantiana del sujeto, en la cual, decir “yo”, equivale al, yo cotidiano, definido

por categorizaciones derivadas de la presencia y la identidad qua cosa pensante; por ello Heidegger se propuso una repetición de la metafísica, esta vez, especulamos que fue en concordancia con el significado de la muerte, para dar a conocer, una modalidad de la existencia propia en la cual el Dasein puede tener constancia (ser íntegro, unitario, conservarse) en la propiedad.

Bdigital.ula.ve

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Heidegger:

- Heidegger en Alemán:

Heidegger, Martin, **GA 1, Frühe Schriften**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger, Martin, **Sein und Zeit** (1927) **GA 2**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960.

Heidegger, Martin, **GA 3, Kant und das Problem der Metaphysik** (1929), Hrsg.: F. W. von Herrmann, 1991, 2. Auflage 2010.

Heidegger, Martin, **G.A. 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

Heidegger, Martin, **GA 5, Holzwege**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

Heidegger, Martin, **GA 6, Nietzsche**, Erster Band, **Holzwege**, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1961.

Heidegger, Martin, **G.A. 7, Vorträge und Aufsätze**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

Heidegger, Martin, **GA, 8 Was heisst Denken?**, (1951-1952). Tübingen, Niemeyer 1994.

Heidegger, Martin, **GA 9, Wegmarken**, (1919-161).
Editado por F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main
Vittorio Klosterman, 1976.

Heidegger, Martin, **GA 10, Der satz vom Grund**,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

Heidegger, Martin, **GA 11, Identität und Differenz**,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.

Heidegger, Martin, **GA 12, Unterweg zur Sprache**,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Heidegger, Martin, **GA 13, Aus der Erfahrung des
Denkens**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Heidegger, Martin, **GA 14, Zur Sache des Denkens**,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.

Heidegger, Martin, **GA 16, Reden und andere
Zeugnisse**, Eines Lebensweges, Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main, 2007.

Heidegger, Martin, **GA 17, Einführung in die
Phänomenologische Forschung**, Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, Martin, **GA 18, Grundbegriffe der
Aristotelischen Philosophie**, Vittorio Klostermann, Frankfurt
am Main, 2002.

Heidegger, Martin, **GA 19, Platon: Sophistes**, Vittorio
Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Heidegger, Martin, **GA 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

Heidegger, Martin, **GA 21, Logik, Die Frage nach der Wahrheit**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, Martin, **GA 22, Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin, **GA 23, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.

Heidegger, Martin, **GA 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie**, Sommersemester 1927-1928, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.

Heidegger, Martin, **GA 25, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft**, Wintersemester 1927-1928, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.

Heidegger, Martin, **GA 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**, Sommersemester 1928, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.

Heidegger, Martin, **GA 27, Einleitung in die Philosophie.** Sommersemester 1928/1929, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.

Heidegger, Martin, **GA 28, Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), und die Philosophische Problemlage der Gegenwart.** Sommersemester 1929, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martin, **GA 29-30, Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.** Wintersemester 1929/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin, **GA 31, Von Wesen der Menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie.** Sommersemester 1930, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

Heidegger, Martin, **GA 32, Hegel Phenomenologie des Geistes.** Wintersemester 1930/1931, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martin, **G.A. 33, Aristoteles Metaphysik 1-3, Von Wessen und Wirklichkeit der Kraft** (Sommersemester 1931), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.

Heidegger, Martin, **GA 36/37, Sein und Wahrheit, 1. Die Grundfrage der Philosophie, 2. Vom Wesen der Wahrheit.** Sommersemester 1933 und Wintersemester 1933/1934, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

Heidegger, Martin, **GA 38, Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache**. Sommersemester 1934, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

Heidegger, Martin, **GA 39, Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"**. Wintersemester 1934/1935, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.

Heidegger, Martin, **GA 40, Einführung in die Metaphysik**. Sommersemester 1935, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Heidegger, Martin, **GA 41, Die Frage nach dem Din**. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundesätzen. Wintersemester 1935/1936, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

Heidegger, Martin, **GA 42, Shelling: Von Wesen der Menschlichen Freiheit**. Sommersemester 1936, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

Heidegger, Martin, **GA 45, Grundfragen der Philosophie**, Ausgewählte "problem" der "logik". Wintersemester 1937/1938, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

Heidegger, Martin, **GA 46, Zu Auslegung von Nietzsches, II. Unzeitgemässer Betrachtung. "Von Nutzen und Nachteil der Historie and für das leben"**. Sommersemester 1933 und Wintersemester 1938/1939, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003.

Heidegger, Martin, **GA 47, Nietzsche vom Willen zur Macht als Erkenntnis**. Sommersemester 1939, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

Heidegger, Martin, **GA 49, Die Metaphysik des Deutschen Idealismus**. Sommersemester 1941, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

Heidegger, Martin, **GA 51, Grundbegriffe**. Sommersemester 1941, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

Heidegger, Martin, **GA 52, Hölderlins Hymne "Andenken"**. Wintersemester 1941/1942, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Heidegger, Martin, **GA 53, Hölderlins Hymne "Der Ister"**. Sommersemester 1942, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

Heidegger, Martin, **GA 54, Parmenides**. Wintersemester 1942/1943, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

Heidegger, Martin, **GA 55, Heraklit**. 1. Der Angang des abenländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Sommersemester 1933 und Wintersemester 1943/1944, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, Martin, **GA 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie**. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und

Transzendente Wertphilosophie. Sommersemester 1919, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.

Heidegger, Martin, **GA 58, Grundprobleme der Phänomenologie.** Wintersemester 1919/1920, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin, **GA 59, Phänomenologie des Anschauung und des Ausdrucks.** Sommersemester 1920, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin, **GA 60, Phänomenologie des Religiösen Leben.** Wintersemester 1920/1921, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

Heidegger, Martin, **GA 62, Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik.** Sommersemester 1922, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

Heidegger, Martin, **GA 63, Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).** Sommersemester 1923, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

Heidegger, Martin, **GA 64, Der Begriff der Zeit.** 1924, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

Heidegger, Martin, **GA 65, Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis).** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

Heidegger, Martin, **GA 66, Besinnung.** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martin, **GA 67, Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus.** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.

Heidegger, Martin, **GA 68, Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität. 2. Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"** (1924). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin, **GA 69, Die Geschichte des Seyns.** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

Heidegger, Martin, **GA 70, Über den Anfang.** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

Heidegger, Martin, **GA 75, Zu Hölderlin. Griechenlandreisen.** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

Heidegger, Martin, **GA 76, Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der Neuzeitlichen Wissenschaft und der Modernen Technik.** Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.

Heidegger, Martin, **GA 77, Feldweg-Gespräche.** (1944-45). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

Heidegger, Martin, **GA 79, Bremer und Freiburger Vorträge.** (1949-57). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, Martin, **GA 81, Gedachtes**. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, Martin, **GA 85, Von Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache un die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung. "Über den Ursprung der Sprache"**. Sommersemester 1939. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.

Heidegger, Martin, **GA 89, Zollikoner Seminare: Protokolle-Gespräche-Briefe**. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

Heidegger, Martin, **GA 90, Zu Ernst Jünger**. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

Bdigital.ula.ve

- Heidegger en Español:

Heidegger, Martin. **Acerca de la determinación de la filosofía: 1. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo** [*Semestre de emergencia por causa de la guerra 1919*]
2. **Fenomenología y filosofía trascendental del valor** [*Semestre de Verano 1919*]
3. *Apéndice: Sobre la esencia de la universidad y del estudio académico* [*Semestre de Verano 1919*], fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Anotaciones acerca de la "Psicología de las Concepciones del Mundo" de Karl Jaspers**, (1919-1921), [En: GA 8], fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Aportes a la filosofía. Acerca del evento**. Traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

Heidegger, Martin, **Caminos de Bosque**, "La sentencia de Anaximandro", Alianza Editorial, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2010.

Heidegger, Martin, **Conceptos Fundamentales** (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941), Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Heidegger, Martin, **El concepto de tiempo** (G.A. 64), traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, editorial Trotta, Madrid, 1999.

Heidegger, Martin, **El problema de la realidad en la filosofía moderna**, 1912, fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Fenomenología de la intuición y de la expresión**. *Teoría de la formación filosófica del concepto* [Semestre de Verano 1920], [GA 59], fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Fenomenología de la vida religiosa** [Semestre de Invierno de 1920/21]

1. *Einführung in die Phänomenologie der Religion / Introducción a la fenomenología de la religión*
2. *Augustinus und der Neuplatonismus / Agustín y el neoplatonismo.* [GA 60], fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin y Fink, Eugen, **Heráclito** [Semestre de Invierno 1966-1967], Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Editorial Ariel, Barcelona, 1986.

Heidegger, Martin, **Hermenéutica de la facticidad** [Semestre de Verano 1923], GA 63, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Hitos**. Traduc. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 2001.

Heidegger, Martin, **Identidad y diferencia**. Traduc. Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos.

Heidegger, Martin, **Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles**. Introducción a la investigación fenomenológica [Semestre de Invierno 1921/22]. [GA 61], fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Interpretación fenomenológica de tratados escogidos de Aristóteles acerca de Ontología y Lógica** [Semestre de Verano 1922]. GA 62], fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Introducción a la metafísica**. Madrid: Editorial Gedisa, 1997.

Heidegger, Martin, **Kant y el problema de la Metafísica**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Heidegger, Martin, **La doctrina de las categorías y del significado según Duns Scoto**, *tesis doctoral presentada en la Facultad de Friburgo en la primavera de 1915*, fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. (Semestre de Invierno 1919, GA 58). Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Heidegger, Martin, **Meditación**. Traducción Dina Picotti, Editorial Biblos, Argentina 2006.

Heidegger, Martin, **Nietzsche, primero y segundo tomo**, Traducción de Juan Luís Vernal, Ediciones Destino. Impreso en España, 2000.

Heidegger, Martin, **¿Qué es la filosofía?**, fuente: www.heideggeriana.com.ar.

Heidegger, Martin, **¿Qué es metafísica?**, Traducción de Haraldo Kahnemann, Editorial Nova. Impreso en Argentina.

Heidegger, Martin, **¿Qué significa pesar?**, Traducción de Xavier Zubiri, Ediciones Siglo Veinte. Impreso en Argentina.

Heidegger, Martin, **Seminarios de Zollikon**, *Protocolos – Diálogos – Cartas*. México: Red Utopía, 2.007

Heidegger, Martin, **Ser y Tiempo**. México: Fondo de Cultura Económica, Traducción José Gaos, 2002.

Heidegger, Martin, **Ser y Tiempo**. Editorial Trotta, Madrid, Traducción Eduardo Rivera Cruchaga, 2006.

Heidegger, Martin, **Ser, verdad y fundamento**, *Ensayos*. Monte Avila Editores, Madrid, 2006, Traducción Eduardo García 1968.

Bdigital.ula.ve

- Bibliografía Principal:

Agamben, Giorgio. **El lenguaje y la muerte, Un seminario sobre el lugar de la negatividad**. Valencia, España: Guada Impresores, Traducc. Tomás Segovia, 2.002.

Aguilar-Álvarez Bay. **El lenguaje en el primer Heidegger**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Deleuze, Gilles, **Kant y el tiempo**. Buenos Aires, Equipo editorial Cactus, 2008.

De Waelhens, A. **La Fiosofía de Martin Heidegger**. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1952.

Diels und W. Kranz, **Fragmentos de los presocráticos** (*Die Fragmente der Vorsokratiker*). Weidmann, Berlín, 1952.

Dilthey, W., **Beiträge zur Lösung der Frage von Ursprung unseres Glaubens and die Realität der Aussenwelt und seinem recht**, 1890. Fuente: www.uned.es.

Dilthey, W., **Das Erlebnis und die Dichtung**, 5ª edición, 1905, p.230, traducción al español: *Vida y poesía*, México, 1953, FCE.

Dreyfus, Hubert L. **Ser-en-el-Mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger**. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2003.

Dubsky, Iván. **Sobre el concepto de tiempo de Hegel y Heidegger**. *ECO. Revista de la cultura de occidente*. Bogotá: Buchholz, enero de 1968. (No. 93).

Duque, Félix y Otros. **Heidegger y el arte de verdad**. Pamplona, España. Cátedra Jorge Otaiza. 2.005.

Gadamer, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Barcelona: Editorial Herder, 2003.

Gadamer, Hans-Georg. **Verdad y Método**. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.

García G. Carlos, **Ética de Epicuro**: la génesis de una moral utilitaria, editorial Barral, 1974.

Gil Villegas M., Francisco Blas. **Los Profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Hegel, G. W., **Enciclopedia de las ciencias Filosóficas**. Fuente: www.uned.es.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm, **La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger**. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

Heimsoeth, H., **Methaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien**, tomo XXIX 1924. Fuente: www.uned.es.

Heimsoeth, H., **Studien zur Philosophie Inmanuel Kants**, Köln. Fuente: www.uned.es.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm, **Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit I**, Francfort del Meno, Klostermann, 1987; II, 2005 y III, 2008.

Hölderlin, Friedrich, **Ensayos**, edición traducida por Felipe Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1997.

Jaspers, Karl, **Psychologie der weltanschauungen**. R. Piper GMBH & Co. KG, Manchen, 1985

Jaspers, Karl, **Psicología de las concepciones del mundo**, Editorial Gredos, Madrid, 1967.

Kant, I., **Crítica del juicio**, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

Kant, I., **Crítica de la razón pura** (*Kritik der reinen Vernunft*). (1781, 2ª edic. 1787). Sección Segunda, El Tiempo, Exposición Trascendental del Concepto de Tiempo, Parágrafo 6. Consecuencias de este concepto, Traducción Pedro Ribas, Editorial Taurus, 2005, Madrid.

Kant, I., **Kritik der reinen Vernunft**, AA III (1. Aufl. 1781), von Immanuel Kants, Gesammelten Werken, Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen. Band IV. Transscendentalen Ästhetik, Das Bonner Kant-Korpus, Dokumentation Elektronische Edition, Bezugstexte Suche, Erläuterungen, Impressum, Kantforschungsstellen, 21.08.2007 / Juni 2008. Fuente: Korpora.org <http://www.korpora.org/kant/AB/ikpab-nf18.pdf>

Kant, I., **Kritik der reinen Vernunft 2; und in der 1 Aufl.**, citada en su primera y segunda edición, a través de las letras "A" y "B" respectivamente en las obras de Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica y el parágrafo 64 de Ser y tiempo. Nos referimos a la edición de Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek, 1926) quien confronta de manera ejemplar la primera edición (A) con la segunda (B). Para la edición española se ha usado la traducción de Manuel Garceta Morente, Madrid, 1928.

Kant, Immanuel, **Logik** y carta a C. F. Stäudling del 4 de mayo de 1793.

Kant, Immanuel, **Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia** (Edición bilingüe), Ediciones Istmo, España, 1999.

Kant, Immanuel, "**Reflexionen zur Anthropologie**", Seite 058, fuente: www.korpora.org.

Kierkegaard, Sören. **Mi punto de vista**, Editorial Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1972.

Kierkegaard, Sören. **El concepto de la angustia**, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1965.

Leibniz, **Monadas**. Fuente: www.uned.es.

Leibniz, **Principes de la nature et de la grace**. Fuente: www.uned.es.

Löwith, K., **Heidegger, pensador de un tiempo indigente**, sobre la posición filosófica del siglo XX, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006.

Marco Aurelio, **Soliloquios**, VI, 28. Fuente: www.uned.es.

Molinuevo, José Luis, **El espacio político del arte**, Tecnos, España, 1998.

Mulhall, Stephen. **Heidegger and Being and Time**, Routledge, Gran Bretaña, 2005.

Navarro Cordón, Juan Manuel y Rodríguez Ramón. **Heidegger o el final de la filosofía**. Madrid: Editorial Complutense, 1.997.

Navia A. Mauricio y Rodríguez Agustín (Compiladores). **Hermenéutica, Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur-**. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 2.010.

Nietzsche, Friedrich, **La ciencia jovial "la Gaya Scienza"**. Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.

Platón, Diálogos III, **El Fedón**, editorial Gredos, España, 1988.

Platón, Diálogos V, **Parménides, Teeteto, Sofista, Político**, editorial Gredos, España, 1988.

Pöggeler, Otto. **El camino del pensar de Martín Heidegger**. Trad. Felix Duque. Madrid: Alianza Editorial, 1.993.

Plotino, **Eneades**, editorial Gredos, España, Eneadas, I, 7, 3. Fuente: www.uned.es.

Sartre, J., **L'etre et le néant**, 1955, fuente: www.uned.es.

Rodríguez, Agustín. **Verdad y Sentimiento en Ser y Tiempo de Martín Heidegger**. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1992.

Rodríguez, Ramón. **Heidegger y la crisis de la época moderna**. Madrid: Editorial Síntesis. 2006.

Rodríguez, Ramón. **Transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger.** Madrid: Tecnos. 1997.

Rosales, Alberto. **Siete ensayos sobre Kant.** Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes. 1993.

Santo Tomas, **Suma Teológica**, II, 2, q. 164, a. 1.
Fuente: www.uned.es.

Scheler, Max. **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.** II Parte, Jahrbuch tomo II, 1916. Fuente: www.uned.es.

Scheler, Max. Ensayo: **“Persönlichkeitbewusstsein un Ding an sich in der kantischen Philosophie”**. Separata de Immanuel Kant publicada en el: Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, 1924.

Schopenhauer, A., **Die Welt**, I. Fuente: www.uned.es.

Sloterdijk, Peter, **Sin Salvación, tras las huellas de Heidegger.** Fuente: www.akal.com.

Spinoza, B., **Ética demostrada según el orden geométrico**, Proposición LXVII de la Cuarta parte. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Steiner, George. **Heidegger**, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001.

Vattimo, Gianni. **Adios a la verdad**, Gedisa, España. 2009.

Vattimo, Gianni. **Introducción a Heidegger**, Gedisa, España. 2000.

Vitiello, Vincenzo. **Heidegger, El arte y la verdad**, Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, España. 2005.

Wittgenstein, L., **Tractatus Logico-Philosophicus**, editorial Harcourt, 1922.

Xolocotzi, Ángel y Gutiérrez, Carlos (Traductores). **Martin Heidegger, Cartas a Max Müller y Bernard Welte**. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

Xolocotzi, Ángel. **Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo**. México: Universidad Iberoamericana, 2004.

Xolocotzi, Ángel. (Coord.). **Hermenéutica y fenomenología**. Primer coloquio. México: Universidad Iberoamericana, 2003. (Cuadernos de Filosofía N° 34).

Xolocotzi, Ángel. **Subjetividad radical y comprensión afectiva**. Editores Plaza Valdés, México D.F., 2007.