

Leopoldo

3

41

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LA ESTRUCTURA DEL "DASEIN" CONSTITUIDA
POR ALGUNOS RASGOS EN HEIDEGGER

T H S I N A
QUE PARA OPTAR EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A

FAUSTO HERNANDEZ MURILLO

México, D. F.

17026

1970



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA ESTRUCTURA DEL DASEIN CONSTITUIDA
POR ALGUNOS RASGOS EN HEIDEGGER

<u>INDICE</u>	<u>Pag.</u>
0. Introducción	I
1. Capítulo I: Preliminares a Heidegger	1
2. Capítulo II: Nociones fundamentales del "Dasein" en <u>El Ser y El Tiempo</u>	13
3. Capítulo III: La Nada en Heidegger	29
4. Consideraciones finales	37

Bibliografía

INTRODUCCION

Al encontrarnos con el cúmulo de investigaciones dadas por la visión del maestro de Friburgo, nos remitimos al ámbito de cuestionamiento, de la reflexión, del diálogo en torno a la proyección integradora, envolvente, del iniciador de una nueva y original concepción de la relación situacional del hombre para con el cosmos, y del Ser para con el existente, ser en el mundo.

Ello exige un análisis preliminar de las diversas fuentes que fluyen en la labor de extraer al Ser del ocultamiento en el que se le había mantenido; fuentes como la filosofía primitiva griega, -los presocráticos, Platón, Aristóteles-; la filosofía del medioevo; Descartes, Leibnitz; Kant, y sobre todo, la influencia de Kierkegaard, Hegel, Dilthey, Nietzsche, su maestro Husserl y también Hartmann; fuentes tan dispersas y tan cercanas, pero que aunará en el sentido del enriquecimiento de posibilidades a la autenticidad de la pregunta que interroga por el Ser, librada ya de lo que Heidegger considera los prejuicios tradicionales que de ninguna manera muestran el sentido del Ser como pregunta que emana del contingente e insuficiente individuo, el "Dasein" o ser en el mundo, que la plantea, y que lo lleva, como dirá Kierkegaard al drama, o Miguel de Unamuno, al sentimiento trágico de la vida, que para Heidegger sería el sentimiento hacia la muerte.

Hemos considerado también algunas de las respuestas que se le han dado a Heidegger por parte de pensadores contemporáneos, como Jean Paul Sartre y Jaspers, como proceso dialéctico que nos otorgue una apertura rica en respuestas críticas a manera de hermenéu-

tica, para el logro de una apertura hacia la búsqueda.

En una segunda parte, el interés se centrará en el análisis del primer Heidegger, el de El Ser y El Tiempo, en donde el "ser a la mano" y el "ser ante los ojos" nos remitirá al "ser en el mundo", al ser propio y al impropio, que lo conduce al estado de yecto, al "serse ya", es decir, a la angustia, inmersa en el estado de anonadamiento como alejamiento, como ocultación del "ser que le va", allende al distrito del ser; estado de caída, pues, que exigirá la cura del ser del "ser ahí", para ir al encuentro del "ser en total" que le corresponde.

Así, Heidegger propondrá en el ¿Qué es Metafísica?; ¿Porqué hay ente y no más bien Nada? Interrogante que él mismo propondrá como fundamental de la metafísica a la que nos impele la na-da.

En un tercer apartado, cabe analizar el enunciado que nos lleva al estudio crítico de la concepción de la Nada por Heidegger, que si bien es dada ya en la filosofía primigenia de Parménides, en su poema -"el ser y el pensar son una y la misma cosa" y "el ser es; el no ser no es"-, y en Platón respondida como la "ousía" de la "philia", que libera de la apariencia del no ser hacia la esencia pura, y en Aristóteles dada en la potencia y el acto, entre el ser y el no ser. Algo que Hegel recogerá en su tríada de la Logica en la que la contradicción entre el ser y el no ser se resuelve en la existencia; pero en él mismo, el No Ser absoluto, la Nada, no tiene determinación. En Kierkegaard esta conciencia del No Ser confluye en el drama de la vida existencial.

Todos estos elementos son retomados por Nietzsche para criti-

carlos duramente, y servirán de plataforma a Heidegger para iniciar una nueva metafísica vital, de búsqueda, estimulada por la consumación de una etapa de la metafísica tradicional establecida por Nietzsche: "Dios ha muerto", a través del método fenomenológico iniciado por su maestro Husserl, que permite ir a las cosas mismas, pero que en Heidegger, a diferencia de Husserl, estarían desde el plano individual, limitado del hombre como ente señero al que se le muestra el mundo, y por tal motivo el ser, en el que "le va".

A lo largo de estas conceptualizaciones se plantearán un sinnúmero de hipótesis que al contrastarlas, marcan el derrotero de Heidegger como antirracional, vivencial, antimetafísico, aduciendo la suprema racionalidad de la metafísica, la "ciencia de los auténticos principios", etc., radicalismos severos y críticos que confluyen a definir la búsqueda heideggeriana con un afán destructivo y nihilista. En este caso, consideramos que el hecho de que el filósofo como luz de la verdad, -no de un momento, no de una consumación, sino que al contrario, el hecho de que el hombre, el filósofo, el interpretativo buscador de la realidad y del mundo que le acontece-, no sea de ninguna manera con la apertura de los absolutos, sino que emerja de su propio afán vital de hombre, así Heidegger vendría a ser el integrador, pero de ninguna manera el que pretende o el que tiene afanes de encontrar verdades consumadas, sino de apertura al diálogo con el supuesto orden y cosmos que nos acontece. En una primera fase, al consultar a aquellos críticos que manifiestan la hipótesis que Heidegger no habría tomado en cuenta que el repertorio de rasgos que plantea es situacional y no universal, nosotros le responderíamos que el filósofo es el hombre con

afán señero de que las cosas se le muestren a sí mismas. De ahí que la Nada, la negación, planteada como Heidegger, es meollo importante y trascendente para que el ser en el mundo encuentre respuestas al mundo que le circunscribe.

CAPITULO I

PRELIMINARES A HEIDEGGER

Heidegger presenta una auténtica vocación ontológica al interrogarse por el sentido de la pregunta que interroga por el Ser, por ese sentido auténtico del Ser olvidado por la Metafísica. Habría que analizar este ocultamiento en las respuestas otorgadas a través de la historia de la Filosofía, dadas en los cuestionamientos por el Ser, y nos encontraríamos con que, para Heidegger, las preguntas y las respuestas de ninguna manera abarcan a la naturaleza total del Ser en el cual el ente, los entes, están inmersos. Y por otro lado, si no hay una respuesta al ser, que los fundamente, tampoco la habría a la pregunta que interrogara por el ente, o los entes, y en este caso, el hombre, el "Dasein", el existente, el "ser ahí", el ser de la vida, no ha logrado aún advertir su "fuente oculta", el principio que lo sostiene.

Así, Heidegger manifiesta que la pregunta fundamental mostraría una índole tal, que la condujera a lo "abierto de ser". Luego, estar abierto significa "...aquello que tiene el carácter de ser descubierto, es decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta. Sólo por medio de este preguntar se ilumina la esencialización de la metafísica hasta ahora escondida."

(1)

Heidegger encuentra en Nietzsche -con el nihilismo "Dios ha

(1) Heidegger, Martín. Introducción a la Metafísica. Est. prelim. y trad. Emilio Estiú., 3a. ed., Buenos Aires, Editorial Nova, 1972, p.57.

muerto"-, en La voluntad de poder, la consumación de una etapa, al interrogarse por el sentido auténtico de la pregunta por el ser.

Presenta entonces Heidegger el método fenomenológico, en donde, en la pregunta misma que se hace el "ser ahí", se deja entrever ya la "physis" constitutiva de la naturaleza óptica y ontológica del ser del mundo, y el "logos", en donde, mientras en el primero las cosas se hacen presentes, patentes, en el segundo las cosas se muestran.

De ahí que en el método fenomenológico del maestro de Friburgo, se conjuguen physis y logos para dar a luz a la fenomenología. Si, por una parte, la ontología sería el estudio del ser, el ser del "ser ahí", el ser que le va su ser, el ser en el mundo, el ser que se cura, por otra, el ser de los entes identifica lo mismo a la ontología y a la fenomenología.

A lo largo de la historia de la filosofía, Heidegger identifica el grave problema que se plantea en los distintos ángulos doctrinales del uso múltiple del concepto "ser". Heidegger se conmueve ante la palabra "es", que ofrece graves dificultades.

Como ejemplo clásico podemos considerar los textos de Parménides -"...Pues el pensar y el ser son una y la misma cosa". (Parménides, B 3)-, o el texto de Heráclito -"según Aecio: "el mundo es uno" o "Una sola cosa es lo sabio: Conocer el designio que lo gobierna todo a través de todo" o bien "Escuchando, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todo es uno" (Heráclito, B 50) -"difieren de la razón, aquello con lo cual mantienen trato más asiduo, y luego se extrañan de lo que aparece día tras día." (He-

rácrito, E 72) (2)

Para Heidegger, los primitivos filósofos griegos han caído en el olvido. A partir de la obra de Brentano sobre los diversos sentidos del ente según Aristóteles -de quien Heidegger dirá textualmente: "mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante el Gimnasio"-, Heidegger encuentra que en el Estagirita el ente se manifiesta con respecto a su ser de diversos modos; así en su célebre frase "τό ὄν λεγεται πολλακως" ("el ser se dice de muchas maneras"), que Heidegger traduce: "El ente se hace manifiesto de múltiples formas, con relación a su ser".

Heidegger respeta a Aristóteles, aunque definitivamente no esté de acuerdo con el problema de la analogía del ser. Dado que la idea de ser posee la máxima universalidad, cabe afirmar, como lo hizo la ontología tradicional, que ella es trascendental. Los trascendentales constituyen las diversas denominaciones de lo que es, según el aspecto bajo el cual se lo encare. El ente es el primer trascendental, que se denomina así por ejercer la actividad de ser; el ente se llama cosa por tener una esencia, esto es, por tal o cual ente; y se dice verdadero cuando hace referencia a la inteligencia que lo quiere conocer y bueno al ser apetecido por la voluntad. Estos distintos aspectos, convertibles entre sí, difieren lógicamente, pero realmente coinciden, ya que se trata siempre del ente mismo, aunque enfocado desde diversos ángulos.

"Aristóteles calificó de analógica la unidad de la idea de ser (ὄν), pero a pesar de ello no pudo aclarar mayormente la cuestión, como así tampoco la ontología medieval que discutió copiosamente

(2) Nicol, Eduardo. Los principios de la Ciencia. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 467-473.

el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin lograr fundamental claridad." (3)

Para Heidegger, éste sería el primero de los tres prejuicios que han privado a lo largo de la historia de la filosofía, enraizados en la ontología antigua, que dispensan injustificadamente de la interrogación por el ser. En Aristóteles, "el ser es el más universal de los conceptos", pero para Heidegger, la "universalidad" del "ser" no es la del género. ... La "universalidad" del ser es "superior" a toda universalidad genérica.

El "ser" es, según el término de la ontología medieval, un "trascendens". La unidad de este "universal" trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, la identificó ya Aristóteles como la unidad de la analogía." (4)

El segundo prejuicio que Heidegger considera, es el que establece que "el ser es indefinible por su máxima universalidad", este principio es sostenido por Pascal, como Heidegger recuerda, "... no se puede definir sin decir 'es', tendríamos que definir me ante lo que se quiere definir." (5) Heidegger acepta que "El 'ser' no puede, en efecto, concebirse como un ente... El ser no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos.", pero añade más adelante: "...Lo único que puede inferirse es esto: El 'ser' no es lo que se dice un

(3) Echauri, Raúl. El Ser en la filosofía de Heidegger. Rosario, Argentina, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, 1964, p.17-18.

(4) Heidegger. El Ser y El Tiempo. Trad. José Gaos, 2a. ed. en español, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 12

(5) Ibidem, p. 13

ente. Por ende, la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites -la 'definición' de los entes justificada dentro de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua- no es aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello.

"El 'ser' es el más comprensible de los conceptos". Es este el tercer prejuicio que Heidegger considera. Si bien es aquello de lo que en forma inmediata podemos tener una comprensión, porque en todo decir o actuar atribuimos o manifestamos algo respecto de lo que es, esta inmediatez se transforma en vaga medianía en donde se muestra que el ser es incomprensible. Justamente esto incita al filósofo a penetrar al planteamiento del problema; es decir, la pregunta interroga por el ser. Esta idea se manifestaría principalmente en Kant, cuando dice "Nos hallamos en posesión de ciertos conocimientos a priori y el mismo sentido común no carece siempre de ellos." (6)

De aquí inferimos que aunque no sepamos lo que significa en su totalidad el concepto de Ser, de alguna manera tenemos una idea vaga de él. Heidegger pregunta ¿qué pasaría si no tuviésemos ninguna comprensión de la palabra "ser"? ¿Resultaría de ello sólo que nuestro lenguaje contendría un nombre menos y un verbo menos? Lo cierto es que no habría en general lengua alguna. De lo que sí estamos seguros es de que cada hombre expresa con palabras, expone, atribuye, manifiesta, revela, y ésto, definitivamente nos lleva a un entendimiento del ser. Y si no hubiera comprensión del ser no

(6) Kant, Emmanuel. Crítica de la razón pura. Trad. José del Perojo. v.I., Buenos Aires, Editorial Sopena Argentina, 1940, p. 80

habría siquiera una sola palabra.

Lo que distingue al hombre de los demás procesos existentes es su facultad expresiva, su facultad de hablar. El hombre es dicente por excelencia.

En este sentido, las formas en que empleamos el lenguaje, las formas como disponemos de él, nos hacen patente que poseemos una comprensión del ser. El simple hecho de preguntar es que ya tenemos cierta comprensión.

En cuanto al problema que se plantea Heidegger en la formulación de la pregunta que interroga por el ser, -¿qué es el ser como tal y no sólo el ente como ente?-, fue decisivo el encuentro con Husserl, con el método fenomenológico, en donde la gramática pura de Husserl adopta la terminología de la fenomenología, camino que abre a "las cosas mismas". Ello lo debe precisamente a Husserl "que le familiarizó durante los años de estudio del autor en Friburgo, con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos". (7)

Así, Heidegger declara que fueron Husserl y Aristóteles sus dos estímulos decisivos; es decir, el teorizador de la doctrina del ente y el inventor del método fenomenológico. Pero Heidegger se desligará de la teoría de Husserl en cuanto la vía del yo trascendental y absoluto. Es decir, desliga el método fenomenológico del idealismo fenomenológico. Heidegger parte de la vida real, la fenomenología no debe partir de la intuición, si por tal se entiende la intuición de objetos, sino del comprender. La descripción

(7) Olasagasti, Manuel. Introducción a Heidegger. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967, p. 16-18.

debe ser un comprender.

Habíamos comentado anteriormente que la ontología y la fenomenología para Heidegger vendrían a ser lo mismo; es decir, la filosofía misma, definida respectivamente por su objeto y por su método. La descripción de fenomenología significa primariamente el concepto de un método cuyo principio fundamental puede formularse así: "a las cosas mismas". El método consiste en permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo; es una ciencia de los fenómenos que obliga a que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente o demostrándolo directamente.

Hay un fenómeno por excelencia: el ser de los entes; su sentido, sus modificaciones obligadas. La tarea fenomenológica consiste en ponerlos en libertad; en que se muestren. El método sería pues, señero. Heidegger se tropieza con la grave necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema un ente óntica y ontológicamente señalado: el "ser ahí".

La filosofía de lo finito y la inmanencia de Heidegger tiene influencia de Kierkegaard, en donde la religión es vivida como el drama del hombre y de su destino, comprometiendo fundamentalmente la relación hombre y dios, "relación sin la cual es imposible, en el fondo, cualquier religión que lo sea verdaderamente". (8)

La trascendencia puesta por nosotros, en nosotros y para nosotros, del hombre inmerso en el drama religioso hacia aquello a lo que se tiende: Dios, pero que, apenas se cree alcanzado, nos abandona en la contradicción y en la paradoja: drama existencialista.

(8) Pazi, Enzo. Introducción. En: Heidegger, Martín. ¿Qué es Metafísica? Introd. de ... Trad. directa de Xavier Zubiri. Trad. de la Introd. Oberdan Caletti. Buenos Aires, Siglo XX, 1967, p. 9

La trascendencia en Heidegger es manifiesta por el Dasein, mientras que en Jaspers estaría en un grado superior, en las alturas, contra y por encima del Hombre. Se entiende, así, como el ser puro, del cual experimentamos, pero como "fundamento de nuestro existir" y que al desquebrajarse nuestra existencia y "la derrota de la razón" revelan definitivamente al existir, es decir, al fundamento primero: El Ser proyectado más allá de la vida y de la historia; en otras palabras, lanzado hacia el mito y hacia el dogma.

Heidegger y Jaspers coinciden en la finitud y limitación del hombre en cuanto a la trascendencia; pero mientras que en el primero aflora la finitud en la trascendencia y comprensión señera del Dasein, de la propia existencia, con un significado netamente anti dogmático, el segundo coloca el Absoluto fuera de sí, más allá de su propia finitud, para comprenderse a sí mismo.

Para Heidegger la trascendencia es el único modo con que el existir puede garantizar la propia libertad como garantía de un cosmos de lo finito: "valoración crítica de toda filosofía" "¿No es la dialéctica trascendental lo que Kant transforma a Dios en un principio regulativo y condena toda metafísica dogmática..." (9)

Lo expuesto en el apartado anterior no quiere decir que la filosofía de la existencia se plasme únicamente en los problemas religiosos y que por ello ofrezca un andamiaje tal para el surgimiento de los problemas de la religión y que por ende, pueda prestarse a una interpretación dogmática de los problemas. El existencialismo discierne los hechos del hombre y sólo del hombre, y si por un lado el hombre manifiesta trascendencia en relación con lo divino (factor religioso) y por otro lado, el discernimiento

(9) Heidegger. ¿Qué es Metafísica?, p. 12-13.

de un plano del ser "en el cual el hombre busca en vano la explicación del misterio del ser, del propio destino, de la propia personalidad", habría que considerar el planteamiento de Heidegger del Dasein, como la búsqueda, -la posibilidad del hacerse a sí mismo, del "ser en el mundo", el que se cura, es decir, el ser del "ser ahí"-, ya no como una fuga de la existencia, sino como la solución al drama del hombre. La existencia es la vida, la vida que todavía no ha sido aún expresada en ninguna forma de vida, a diferencia de la experiencia religiosa, de la moral, del arte concluyente, en catarsis, del rigor especulativo y perfeccionista de la razón; es pues la vida aprehendida desde su origen, en el marasmo de confusiones, esta vida que no se ha expresado en ninguna forma de vida: LA NADA.

Jean Paul Sartre, en El Ser y la Nada abordará el problema de la nada haciendo un análisis en cuanto al origen de la negación manifiesta del hombre en el mundo, -al igual que Heidegger: "ser-en-el-mundo"-, pero para él, las relaciones brotan de los seres mismos, desde el plano de su propia estructura. A diferencia de Kant, que cuestiona la experiencia acerca de sus condiciones de posibilidad, o de Husserl que pretende una reducción fenomenológica, en Sartre, todo ello significaría comenzar por lo abstracto o por la mera especulación. "Basta abrir los ojos e interrogar con toda ingenuidad a esa totalidad que es el hombre-en-el-mundo".

Con base en lo anterior, Sartre se hace dos cuestionamientos cuyas respuestas estarán enteramente ligadas; así, en la primera pregunta se cuestionará por la síntesis de la relación, mientras que en la segunda, por el "debe ser" del hombre en el mundo, a lo que responde que las conductas del hombre en el mundo nos entregan al hombre, el mundo y la relación que los une, pero no descubrier-

tas a la mera abstracción de la relación -subjetividad-, sino que, al contrario, encarándose como conductas que presentan realidades objetivamente captables.

Dentro del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl pasa a ser el gran restaurador contemporáneo de los entes ideales. Jean Paul Sartre considera el estudio y análisis de las distintas conductas que se presentan hasta llegar al sentido profundo de la relación hombre-mundo. Pero tendríamos que tomar en cuenta una conducta primera que nos sirviera de alguna manera como hilo conductor, relación que nos ofrece la conducta deseada, partiendo de ese hombre que soy yo. Si capto tal cual este momento en el mundo, advertimos inmediatamente que hay una actitud interrogativa, pero, ¿hay una conducta capaz de revelar la relación del hombre con el mundo? De inmediato formula una interrogación que se puede considerar objetiva, aunque sea el "yo mismo" el interrogado. Pero, por otra parte, la interrogación no es simplemente el conjunto de palabras, sino que es indiferente a los hombres que se expresan, es una actitud humana dotada definitivamente de significación. Pero ¿qué nos revela esa actitud? Toda interrogación supone un ser que interroga y un ser al que se le interroga; interrogamos al ser interrogado sobre algo y esto sobre lo cual interrogo al ser, participa de la trascendencia del ser; interroga al ser sobre sus maneras de ser o sobre su ser, y esta interrogación espera una respuesta del ser interrogado, es decir, espera una revelación de su ser o de su manera de ser, y la respuesta será un sí o un no.

¿Qué es, pues, lo que distingue a la interrogación de la afirmación o la negación? "¿Qué nos revela esa actitud? ... De hecho, se ve que es siempre posible responder diciendo: 'Nada' o 'Nadie',

o 'nunca', a interrogaciones de este tipo. Así, en el momento en que pregunto ¿hay una conducta capaz de revelarme la relación del hombre con el mundo? admito por principio la posibilidad de una respuesta negativa como: 'no; semejante conducta no existe'."(10)

Para Sartre, en este momento nos enfrentamos con el ser trascendente de la existencia de tal conducta, lo cual nos remitirá a la mera subjetividad, es decir, a la pura ficción personal; pero ello sería "enmascarar la negación, sin suprimirla", porque ser pura ficción equivale aquí a no ser sino una ficción. Por otra parte, es el ser mismo el que da esta respuesta de no ser; por tal motivo el ser mismo la devela, y por ende afirmamos que la interrogación tiene la posibilidad permanente y objetiva de una respuesta negativa, presentándose como en "estado de no determinación"; "él no sabe si la respuesta será afirmativa o negativa". Así, la interrogación se presenta como un puente entre dos "no seres"; por un lado el no-ser del saber en el hombre, -posibilidad de No-Ser-, y por otro, posibilidad de No-Ser en el ser trascendente. Y también cabría afirmar que la interrogación de alguna manera está exigiendo la existencia de una verdad, porque al interrogar algo, el interrogador afirma que espera una respuesta objetiva, pero de tal forma que le permita decir: "es así y no de otra manera". (11)

La verdad, pues, nos está introduciendo a un tercer No-Ser como determinante de interrogación: el No Ser de limitación; triple No-Ser que condiciona toda interrogación, y en particular, la interrogación metafísica, que es justamente nuestra interrogación.

(10) Sartre, Jean Paul. El Ser y la Nada. Trad. Juan Valmar. 3a. ed., Buenos Aires, Editorial Losada, p. 43.

(11) Cfr. Sartre, El Ser y la Nada, passim.

Al estar inmersos en el campo de las interrogaciones nos tropezamos con que se nos revela de pronto que estamos rodeados de nada; es decir, la posibilidad del no ser fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser; y el no ser nos llevará o nos circunscribirá la respuesta. "Cualquiera que sea esta respuesta puede formularse así: el ser es eso, y fuera de eso, nada."

CAPITULO II

NOCIONES FUNDAMENTALES DEL "DASEIN" EN EL SER Y EL TIEMPO

La esencia misma del hombre exige hacerse la pregunta:

¿Qué quiere decir la palabra ser?

"No en balde los filósofos de tendencias más disímiles vuelven una y otra vez a plantearlo: en Inglaterra los metafísicos, en Alemania los fenomenólogos, muy especialmente Hartmann, ahora que ninguno con la constancia y ambición -dignas de mejor causa- del autor de El Ser y El Tiempo.

"Vale lapena recordar que Engels, un espíritu tan rigurosamente científico y atendido a los hechos, tan 'positivista' dirían los malintencionados, subrayaba la importancia de la cuestión del ser. En su Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, se lee: 'El gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser'. (12)

Al analizar las respuestas que ha dado en su desarrollo la Historia de la Filosofía, y de la Metafísica misma, nos tropezamos con que la respuesta a la pregunta no ha sido universalmente aceptada; y no sólo eso, sino que hasta se le ha olvidado a ella misma.

Ello exige sacarla de su olvido y esforzarse hasta donde sea posible por darle respuesta. "...Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente

(12) Sánchez MacGregor, Joaquín. Acoso a Heidegger. Puebla, Edit. José M. Cajica Jr., S.A., 1969, p. 18.

cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos" (Platón, Sofista). ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra ente? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser. ¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión 'ser'? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de empezar, ante todo, por volver a despertar la comprensión para el sentido de esta pregunta".

(13)

Heidegger considera que antes del esfuerzo por responder es necesario plantear debidamente la pregunta misma, indagando al mismo hombre en aquello por lo que llegó a hacérsela.

En efecto, el hombre presenta, en la visión de Heidegger, dos características fundamentales. En la primera, el ser del hombre sería irle a él su ser mismo, en el sentido en que su ser le va en su ser mismo en todo instante.

"El 'Ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va éste su ser". (14)

El hombre podría decir: "es mi ser cada ente de tal ser, cada individuo humano", porque el ser del hombre no es absoluto, si no contingente y por tal motivo, individual.

"La razón es principio de individuación. Cuando el hombre empieza a proyectarla sobre su mundo en torno, la claridad que resulta lo distingue a él de las demás cosas, lo saca de la primiti-

(13) Heidegger, Martín. El Ser y El Tiempo. Trad. José Gaos, 2a. ed. en español, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, Epígrafe.

(14) Ibidem, p. 21

va confusión con ellas. Ver es distinguir y distinguirse uno mismo de lo visto..." (15)

"Un ente perfecto no tendría ninguna necesidad de otra cosa aparte de sí mismo. Tal ente no intentaría hacer nada, por cuanto no habría modo de que pudiese mejorar. En efecto, este hipotético ente ni siquiera necesitaría nada porque eso implicaría cierta falta o deficiencia en su Ser. En comparación con tal ente, las limitaciones del Dasein quedan perfectamente al descubierto. Pero más importante es el hecho de que el Dasein no pueda alcanzar por sí solo los objetivos que se propone y, por tanto, requiere ayuda, la ayuda de las cosas. Dicho de otro modo, no sólo están las metas del Dasein fuera de él, sino que con muchísima frecuencia se hallan también fuera de él los medios para alcanzarlas. Además, el mismo hecho de que el Dasein vea las cosas cargadas de valor, no sólo indica que se halla a menudo en una posición vulnerable, sino que sabe a ciencia cierta que es así: el Dasein siente que está desamparado y es inadecuado, y por eso 'comprende' que las cosas son peligrosas, dañinas, etc. Si el Dasein no fuera en sí mismo vulnerable, no podría entender de este modo las cosas; en efecto, no consideramos que algo sea peligroso a menos que nos pueda perjudicar. El Dasein se comprende 'como siendo su destino' estar vinculado con el Ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él'. SZ, 12 (68). De ahí que el cuadro que se presenta del Dasein sea siempre el de un ente que de alguna manera está unido o ligado a otros dentro del mundo y consecuentemente, al menos hasta cierto punto, depende de ellos." (16)

(15) Nicol, Eduardo. La idea del hombre. México, Ed. Stylo, 1946, p. 52.

(16) Cohn, Priscilla N. Heidegger: su filosofía a través de la nada. Prol. J. Ferrater Mora. Trad. Angel García Fluixá, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975, p. 23-29.

Pero el hombre puede ser su ser propio, o simplemente puede ser, bien sea en el modo de la propiedad, o bien en el modo de la impropiedad. Y el ser que puede ser ya propio, ya impropio, es el que le va. En otras palabras, puede irle al ser propia o impropia, o simplemente, ser propio o impropio el mismo irle al ser. Para Heidegger ésto vendrá a ser una segunda característica del ser del hombre.

Con base en el hecho de que por irle al hombre su ser como le va, presenta una comprensión preontológica del ser, justamente por ello se plantea la pregunta: ¿qué quiere decir la palabra "ser"? y en el puro hecho de preguntarse se encamina ya dentro de la ontología.

"Aquello de lo que se pregunta algo en cualquier otra pregunta es un ente, algo que es, en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta nada de ningún ente, es la única que pregunta algo de aquello que hace de todos los entes esto, entes, y que, por lo mismo, no puede ser un ente más: el ser ha de ser algo distinto de todo ente. Del ser tiene todo el mundo aquella comprensión a que se hizo referencia, pero si el ser ha de ser algo distinto de todo ente, la comprensión del ser habrá de ser una comprensión distinta de toda comprensión de entes: el acceso mismo al ser habrá de ser distinto de todo acceso a entes". (17)

El ser del hombre consiste fundamentalmente en ser en el mundo, porque el hombre es en el mundo; el hombre es irle este su ser mismo en el mundo, y por ser esencial y radicalmente en el mundo, es por lo que Heidegger llama al hombre el "ser ahí".

(17) Gaos, José. Introducción a El Ser y el Tiempo. 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 21.

"El 'ser ahí' es un ente que en su ser se las ha relativamente -comprendiéndolo- a este su ser. Con esto queda indicado el concepto formal de existencia. El 'ser ahí' existe. El 'ser ahí' es, además un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente 'ser ahí' le es inherente el 'ser', en cada caso, mío, como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiidad. El 'ser ahí' existe, en cada caso, en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos." (18)

Pero, ¿qué es el mundo en Heidegger?

La respuesta la da él mismo cuando entiende que el mundo es el conjunto de los seres con los que el hombre mismo está en relación, y con los cuales se concibe como uno.

"El ser-en-el-mundo ha de hacerse visible ante todo respecto del elemento estructural 'mundo'. (SZ 63)" (19)

Por ello es que la condición fundamental para que el mundo pueda ser tal, -o sea la "mundanidad" del mundo- implica las relaciones del hombre con los seres que forman parte de ese mundo.

"El mundo es, vulgarmente, el conjunto de los seres los cuales se conciben como uno el hombre mismo. Pero el hombre no se concebiría así si no estuviese con los demás seres existentes dentro del mundo o intramundanos en las relaciones constitutivas, ante todo de la llamada vulgarmente la vida práctica, consistentes en manipular con útiles para ciertos fines por mor del fin último que es uno mismo para sí mismo..." (20)

(18) Heidegger, El Ser y El Tiempo, p. 65

(19) Russo Delgado, José. El hombre y la pregunta por el ser. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, p. 42.

(20) Gaos, José. Filosofía Contemporánea. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 251-252.

Son las relaciones del hombre con los demás seres intramundanos lo que los hace ser útiles a la mano u objetos ante los ojos; es decir, el mundo no sería lo que es: mundo de útiles o mundo de objetos, naturaleza, ni siquiera mundo o cosmos.

Es claro que los seres que forman el mundo son múltiples y diversos, si bien integran un todo en su conjunto; por ello, para que el hombre pueda preguntar por el "ser ahí" debe tratar de captarlos en su orden.

"El genuino principio del orden tiene su peculiar contenido material, que no se encuentra jamás mediante la operación misma de ordenar, sino que ya está dado por supuesto en ella. Así, es menester, para instituir un orden de imágenes del mundo, la idea explícita de mundo en general. Y si mundo es él mismo un ingrediente constitutivo del 'ser ahí', pide el apresar en conceptos el fenómeno del mundo ver dentro de las estructuras fundamentales del 'ser ahí'." (21)

De aquí se desprende que el individuo humano es siendo con otros. Pero el que es así es uno de tantos otros, no es el mismo en cuanto individuo único, no es para sí mismo propiamente; entonces ¿quién será el que sea en el modo de la propiedad o en el de la impropiedad? El ser en el mundo, pero encontrándose siendo en el mundo y comprendiendo este ser: encontrándose en el ser mismo, como echado o yecto en él, no por obra suya ni por obra de otro, lo que no necesariamente ha de afectarle de alguna manera afectivamente, presentando estados o templos de ánimo, o sentimientos, etc.

"Los seres humanos estamos experimentando algún sentimiento

(21) Heidegger, El Ser y El Tiempo. p. 64

o sintiendo, o nos hallamos en un estado de ánimo, continuamente, por esencia: hasta la ecuanimidad, hasta la falta de todo sentimiento más determinado o más destacado, son estados de ánimo o sentimientos. Pues bien, mucho más profundamente que todo conocimiento; en realidad, sólo él radicalmente, el sentimiento nos hace sentir el hecho de que existimos, que somos, que somos ahí, que estamos, que somos ya arrojados en el existir, en el ser. en el ser en el mundo, en el ser ahí, en el ahí, en nuestro ser 'descubriendo' útiles y 'abriéndonos' a nosotros mismos; sin hacernos sentir igualmente ni de dónde hemos venido, ni a dónde vamos a ser arrojados de tal forma." (22)

Así, el hombre puede comprender su situación, no a partir de un proceso de comprensión intelectual, sino porque es parte de ese ser en el mundo, que es un ser yecto, que se proyecta. Esta proyección no se entiende como un plan o programa, sino como un lanzarse hacia adelante, como proyectil, lo que constituye la conjunción de las características antes mencionadas del ser ahí: el ser yecto en proyección.

"Mas ser lo que podemos ser implica una relación, un movimiento hacia adelante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es ser arrojándonos hacia adelante, es ser 'proyectándonos'. Peseo, el 'comprender', que es el ser lo que podemos ser, el ser posibilidad es 'proyección'. Esta es el movimiento, la relación misma esencial a nuestras posibilidades, a la posibilidad que somos más radicalmente que nada, no un hacernos un 'plan de vida', una representación 'teórica' de nuestras posibilidades. Aun antes de hacernos todo plan o representación semejante, somos lo que pode-

mos ser, somos proyectándonos. En cualquier instante de nuestra vida que nos tomemos, somos ya nuestras posibilidades, somos ya posibilidad 'proyectada'. Somos así incluso cuando más parece que vivimos, no lo que podemos ser, sino lo que hemos sido al parecer definitivamente, por ejemplo, al recordar: recordar no podemos sino yendo recordando, arrojando hacia delante, 'proyectando' nuestro recordar." (23)

El ser en el mundo, en el modo de la impropiedad, cae de sí: caída de su propia posibilidad, de la posibilidad de ser sí mismo como huyendo de su ser. "...El 'estado de caído''en''el 'mundo' mienta el absorberse en el 'ser uno con otro', en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos la 'impropiedad' del 'ser ahí' resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída." (24)

Y al comprender, al encontrarse con la caída es el ser-en-el-mundo el "ser ahí"; es decir, un serse ya, un ser cabe o con las cosas de lo que se cura. Y cura es tal ser en su totalidad. "...El fáctico existir del 'ser ahí' no se limita a ser en general o indiferentemente un yecto 'poder ser en el mundo', sino que es siempre ya absorbido en el mundo de que se cura. En este cadente 'ser cabe...' se anuncia, expresamente o no, comprendido o no, el huir ante la inhospitalidad, que permanece regularmente encubierta con la angustia latente, porque la publicidad del uno echa por tierra todo lo no familiar. En el 'pre-ser-se-ya-en un mundo' está esencialmente coencerrado el cadente 'ser cabe' lo

(23) Ibidem, p. 47

(24) Heidegger, El Ser y El Tiempo..., p. 195

'a la mano' de que se cura dentro del mundo." (25)

La totalidad abarca incluso el nacimiento y la muerte, el principio y el fin de la vida del hombre, porque ambas implican la posibilidad del ser -el nacimiento- y del no ser -la muerte-. La vida del hombre transcurre en un continuo ser y no ser, lo que le hace consciente de que en la medida que es, está dejando de ser.

Justamente esta identidad, este mundo interior, este conjunto de silencios, es voz de la conciencia moral, la cual conlleva al fundamental encontrarse de la angustia: este no ser trabado con su ser, del no ser ya lo que fue, del no ser aún lo que será y de no ser el sí mismo que puede ser.

De aquí se infiere que el ser del hombre es la cura, pero entendiendo el sentido de ésta no en el tiempo vulgar en que se conciben el presente, el pasado y el futuro -o sea temporalidad-, sino de un tiempo del presenciar, -sentido del serse cabe-, del sido -sentido del serse ya-, y del advenir -sentido del preserse-, es decir, la temporalidad.

De aquí surgen en Heidegger dos formas de interpretar el tiempo; por una parte, la temporalidad finita que implicaría que el ser es finito; y por la otra, la temporalidad en donde cabría, a diferencia de la temporalidad, un ser infinito que sería, por lo menos, posible.

De la primera hipótesis se infiere la negación total del ser -nihilismo- mientras que la segunda sería el meollo de la interpretación filosófica de Heidegger.

"Heidegger concede a la noción de la nada una categoría, y, sobre todo, un enfoque que representaban una novedad en la historia de la filosofía. En la tradición metafísica occidental... la nada era simplemente nada, -nadería-, dirá Heidegger, la pura negación del ser. Heidegger, para recuperar al ser perdido en el ente y expresar su esencial carácter huidizo, comienza por establecer la ecuación: 'ser igual a nada...'. Los comentaristas y críticos de Heidegger caen en la confusión de catalogarlo como pensador nihilista, pero ante la frase de Nietzsche 'Dios ha muerto' en La voluntad de poder, Heidegger denuncia la confusión. Aquí valdría el dicho 'ni son todos los que están, ni están todos los que son'; no basta con profesar una metafísica, ni siquiera la fe cristiana, para considerarse fuera del nihilismo. Como, a la inversa, el hecho de que alguien intente esclarecer la nada y su esencia -es el caso de Heidegger- no autoriza a calificarlo de nihilista." (26)

Con base en la constitución óptica del sujeto, Heidegger pretende demostrar, en El Ser y El Tiempo, la posibilidad de la ontología como parte fundamental de la metafísica, es decir, una filosofía de la filosofía.

A diferencia de la metafísica tradicional y clásica, la cual fulmina Heidegger al calificarla como teología, en donde se requiere tomar la finitud de los seres por la necesidad de un Ser infinito y divino, la nueva filosofía de la filosofía permite concebir la posibilidad de un ser infinito, que no es el Ser divino, a partir del concepto de la temporalidad, en el que se ubica el ser en el mundo, cuyo ser mismo es la cura. En este caso, la existen-

cia, mencionada expresamente por Heidegger, es un elemento fundamental de la cura. "Esta fórmula es, pues, la unidad del ser en el mundo, la del ser mismo del 'ser ahí'. A tal ser le viene como ningún otro nombre bien el de cura, a condición de entenderlo en el riguroso y exclusivo sentido existenciario, ontológico, de la fórmula, y no en ningún sentido óntico, existencial." (27)

Para Gaos, en la Introducción a El Ser y El Tiempo, el núcleo de la obra estaría en la triple nihilidad constitutiva del ser del hombre: la cura. Así lo manifiesta Heidegger expresamente en El Ser y El Tiempo: el ser del ser-ahí, es la cura. Ello abarca, primero, la facticidad -el "estado de yecto"- en donde siendo, es el "ser ahí" uecto, no puesto por sí mismo en su ahí; en segundo, la existencia, en donde siendo, es determinado como "poder ser", que es inherente "a sí mismo", y en tercero, la caída, que es siendo, pero que sin embargo, no se ha dado a sí mismo como propio.

El "ser ahí" se comprende como posibilidad, como pudiendo ser, en una u otra posibilidad, en donde constantemente no es otra, es decir, prescinde de ella en la proyección existencial; lo que resulta en que la proyección en cuanto proyección, es ella misma no ser; de ahí que, en la estructura del estado de yecto y de la proyección, entra necesariamente un "no ser": fundamento de la posibilidad del no ser del "ser ahí", impropio en la caída. "La cura misma está transida de un no ser de un cabo a otro en su misma esencia". (28)

(27) Gaos, Introducción. p. 60

(28) Gaos, José. Filosofía Contemporánea. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1962, p. 256.

"Habiendo puesto de manifiesto el 'estado de resuelto' como el proyectarse, silencioso y dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar 'ser deudor', se halla nuestra investigación en estado de definir el sentido ontológico del buscado 'poder ser total' propio del 'ser ahí'. La propiedad del 'ser ahí' ya no es ahora ni una expresión vacía ni una idea inventada, pero aún así el 'ser relativamente a la muerte' propio, existencialmente deducido sigue siendo como 'poder ser total' propio, una proyección existencial a la que le falta la atestiguación por el 'ser ahí' mismo. Únicamente encontrada ésta, dará satisfacción esta investigación a la exigencia, contenida en sus problemas, de mostrar un 'poder ser total' del 'ser ahí' propio y aclarado, y verificado existencialmente. Pues sólo una vez que se haga fenoméricamente accesible este ente en su propiedad y totalidad, entra en un terreno capaz de resistir cualquier prueba la pregunta que interroga por el sentido del ser de este ente a cuya existencia es inherente la comprensión del ser en general." (29)

No obstante, este ser del "ser ahí" transido de no ser, tiene su condición de posibilidad, su sentido, en la temporalidad.

Si la cura es el pre-ser-se-ya-en (un mundo), como ver-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo), entonces, la unidad ontológica de la multiplicidad de la estructura original de la cura, reside en la temporalidad; dado que el pre-ser-se se funda en el advenir, el ya entraña el sido, el ser cabe se hace posible en el presentar. "...Así como el advenir hace primariamente posible el comprender y el sido el sentimiento, así tiene el tercer elemento

(29) Heidegger, El Ser y El Tiempo. p. 327-328.

constitutivo de la estructura de la cura, la caída, su sentido existencial en el presente." (30)

La temporalidad pues, hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída; pero estos elementos no están amontonados, como la temporalidad misma, no va "con el tiempo", componiéndose de advenir, sido y presente. La temporalidad no es un ente, sino que se va temporariando y se manifiesta en posibles modos de ella misma, lo que revela la éxtasis de la temporalidad, que son los fenómenos del advenir, el sido y el presente.

Hay que diferenciar pues, la primacía del advenir en la finitud de la temporalidad, y la derivada infinitud del tiempo vulgar. De aquí se infiere que en la temporalidad original y propia presenta la primacía del advenir, porque el "ser ahí" existe finitamente, porque el advenir constituye el sentido del "estado resuelto", se desemboza con ello él mismo como finito. Pero el tiempo prosigue y a pesar de "ya no ser ahí mismo" y, por ende, en el advenir, desde él no puede haber una infinidad de cosas. Esto no encierra objeción alguna contra la finitud de la temporalidad original.

La cuestión ahora es: ¿cómo está constituido el "advenir así" mismo en cuanto tal? Lo que interesa es el advenir de este presente mismo, el ser de este presente mismo, la estructura ontológica del ser en el presente; en otras palabras, "yo soy adviniendo a mí como pudiendo no ser, como no siendo, como siendo finitamente". Para Heidegger, este constante ponerse por delante la comprensión vulgar del tiempo conduce a la tentación de pasar por

(30) Ibidem, p. 374.

alto la finitud del advenir propio y original, o por tenerla a priori por imposible.

"El comprender se funda primariamente en el advenir (precur-sar o estar a la expectativa). El encontrarse se temporacía primariamente en el sido (reiteración u olvido). La caída tiene su raíz temporal primariamente en el presente (presentar o mirada). Sin embargo, es el comprender en todos los casos presente 'que va siendo sido'. Sin embargo, se temporacía el encontrarse como advenir 'presentante'. Sin embargo, 'surge' el presente de un advenir que va siendo sido o es sostenido por éste. En todo lo cual resulta visible esto: La temporalidad se temporacía en cada éxtasis totalmente, es decir, en la unidad extática de la plena temporación de la temporalidad en cada caso se funda la totalidad del todo estructural integrado por la existencia, la facticidad y la caída, esto 'es, la unidad de la estructura de la cura." (31)

Heidegger se pregunta en seguida; ¿qué quiere decir que el tiempo "prosigue" y "sigue pasando"? ¿qué significa el "en el tiempo" en general y el "en" y "desde el advenir" en especial? ¿En qué sentido es el tiempo "sin fin"? A lo que añade otra pregunta: ¿Cómo se convierte el tiempo infinito, derivado, "en que" surge y para "ante los ojos", en la temporalidad finita original? Sin embargo, él mismo dice que no tiene sentido la formulación de esta pregunta así, sino de la siguiente manera: ¿cómo surge de la temporalidad propia y finita la impropia, y cómo temporacía ésta, en cuanto impropia, del tiempo finito pero in-finito? El tiempo original es finito, y por ende, puede temporaciarse el derivado como infinito. (32)

(31) Ibidem, p. 378-379.

(32) Gaos, Filosofía Contemporánea. p. 258. Cfr. Heidegger, El Ser y El Tiempo, p. 378.

La decisiva finalidad de El Ser y El Tiempo es la relación de la finitud de la temporalidad con el ser en general, si bien ello no significa que Heidegger no considere la directa relación que en términos comunes se plantea entre la infinitud del tiempo y el ser en general, como se muestra en la "Introducción" de esta obra en que anuncia que tratará este problema. A pesar de que Heidegger no propone respuestas precisas a las relaciones por él planteadas, pueden inferirse algunas de los mismos textos presentados en El Ser y El Tiempo.

Frente al tiempo vulgar, el tiempo caído por sí -concepción que se ha mantenido hasta hoy-, "hay que mostrar, sobre la base de la pregunta por el sentido del ser bien desarrollada, que en el fenómeno bien visto y bien explanado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen." (33)

"El mundo, la espacialidad, el "ser en", la muerte, la conciencia, la temporalidad, la historicidad, resultan interpretados como mundo, espacio, interioridad espacial, simple final, voz que previene, o remuerde, o tranquiliza, tiempo infinito, nacimiento en el sentido de principio primero y único, "entre" el principio y el final, historia de lo intramundano..." (34)

"... Es la tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo, la tesis de que el tiempo es 'infinito', lo que hace patente de la manera más perentoria la nivelación y el encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general, que entra

(33) Gaos, Filosofía Contemporánea. p. 259, Cfr. Heidegger, El Ser y El Tiempo, p. 21 y ss.

(34) Gaos, Introducción, p. 94.

Ma semejante interpretación... Cada último ahora es en cuanto ahora siempre ya un 'dentro de un instante ya no', o sea, tiempo en el sentido del 'ya no ahora', del pasado; cada primer ahora es un 'hace un instante aún no', esto es, tiempo en el sentido del 'Aún no ahora', del 'porvenir'. El tiempo es, de consiguiente y 'por ambos lados', sin fin. Esta tesis acerca del tiempo sólo resulta posible sobre la base del orientarse por el 'en sí', flotante en el vacío, de un transcurso de horas 'ante los ojos', en que el pleno fenómeno del ahora es encubierto por lo que respecta a la fechabilidad, mundanidad, distensividad y localización en la forma peculiar al 'ser ahí', y rebajado al nivel de un fragmento irreconocible. Si dirigiendo la atención al 'ser ante los ojos' y 'el no ser ante los ojos', 'uno piensa' la secuencia de los ahora 'hasta el fin', no cabe encontrar nunca un fin. De aquí, de que este pensar el tiempo hasta el fin tiene que pensar siempre más tiempo, se infiere que el tiempo es infinito." (35)

En este sentido, lo temporal abarcaría "siendo en el tiempo", lo intemporal y lo supratemporal; esto, por lo que respecta a su ser temporal. Por ello, llamamos a la determinación original del sentido del ser, y de los caracteres y modos de éste, originados en el tiempo, en su determinación temporaria. Así, dice Heidegger en El Ser y El Tiempo, que los problemas de la temporariedad otorgarán por vez primera la respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Dentro de la tradición filosófica, el ser del hombre se presentaría como una creación continua y una continua aniquilación; es decir, ésta última significaría tener por nada, que Heidegger,

(35) Ibidem, p. 112.

en la finitud del "ser ahí" que menciona, exige a éste habérselas con el tema del "no ser" de la nada, a partir de aquella afirmación de que la cura está transida de "no ser".

El sentido ontológico del carácter del "no" del "no ser" exige aclararlo; y de la misma manera tendría que esclarecerse el carácter del "no" existenciarlo. De ahí que Heidegger, al habérselas con el problema del "no ser" en su relación con la negación, y entre ésta y la nada, plantee fenomenológicamente, esta nada en su ¿Qué es Metafísica?, posterior a El Ser y El Tiempo.

CAPITULO III

LA NADA EN HEIDEGGER

El "ser ahí" en Heidegger, como hemos visto a lo largo del análisis de El Ser y El Tiempo, está atravesado por el concepto de la nada o por la nada misma. Heidegger abordará enteramente en el planteamiento de la interrogante metafísica del ¿Qué es Metafísica? este problema, preguntándose por los caracteres de toda metafísica y los caracteres de la existencia científica.

Todo interrogante metafísico se encuentra inmiscuido dentro de la metafísica, porque toda pregunta metafísica está envuelta dentro del problema metafísico. De aquí se desprende que el preguntar metafísico tiene que ser totalitario. Nos preguntamos aquí, ahora, para nosotros. Nuestra existencia está determinada por la ciencia, pero ¿Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra

pasión?" (36) Sin embargo, en todas las ciencias nos las habemos con el "ente mismo". Desde la plataforma de la ciencia que sea más ciencia que la otra, en tanto, no hay ser que sea más ser que el otro. El hombre, un ente entre otros "hace ciencia" y aquí se produce la irrupción del ente llamado hombre; es aquí donde queda descubierto el ente en su "qué es" y en su "cómo es", y ésto servirá, "a su modo", para que el ente se recobre a sí mismo. Este referirse, esta actitud de irrupción al mundo, traen consigo una simplicidad del existir del hombre dentro del científicismo. Ese referirse, esa actitud e irrupción se da en el ente mismo; aquel dilucidar, aquel escudriñar se refiere al ente mismo. Pero, el científico habla de "otro". En lo que hay que inquirir es tan sólo en el ente, y por lo demás, NADA; el ente y "NADA más", únicamente el ente y fuera de él, NADA.

¿Qué pasa con esta NADA?

La nada es lo que el científico rechaza, porque dilucida en el ente mismo y nada más. Pero, ¿acaso en esta acción de abandono, estaremos aceptando la NADA? ¿Podemos hablar de admisión si no admitimos la NADA? A la ciencia lo único que le preocupa es el ente, y por tanto, la ciencia considera a la NADA como fantasmagoría y abominación. "Si la ciencia tiene razón, una cosa hay, entonces, de cierta; la ciencia no quiere saber de la NADA. Y esta es, en último término, la concepción rigurosamente científica de la nada. Sabemos de ella en la medida precisa en que la NADA, nada queremos saber". (37) Así, cuando la ciencia trata de

(36) Heidegger. ¿Qué es Metafísica? p. 76

(37) Ibidem, p. 81

expresar su propia esencia recurre a la NADA, cosa mano de lo que ha despreciado. ¿qué incoherencia se nos descubre aquí? En este conflicto se ha planteado una interrogante: ¿qué pasa con la NADA?

Desde el momento en que la ciencia desecha la NADA, la admite, es decir, la abandona con indiferencia desde su altura, como aquello que "no hay". Al preguntarnos por la NADA, suponemos a la NADA como "algo que es" de un modo u otro, es decir, como ENTE.

Sólo con la ayuda de la lógica podemos determinar la NADA, y situarla en un problema que se devora a sí mismo: porque la NADA es la negación de la omnitud del ENTE, es, sencillamente, el "NO ENTE". Si vamos a interrogar, como sea, a la NADA, es preciso que, previamente, la NADA se nos dé; es decir, para interrogar sobre algo "que es", es preciso que previamente se nos dé. Pero, ¿dónde buscar la NADA? ¿cómo encontrarla? Lo cierto que conocemos de la NADA, hablamos de ella en todas partes, deslizándose tan insensiblemente en nuestras conversaciones; pero la NADA es la negación pura y simple de la omnitud del ente; o ¿será acaso ese reflejarse de la nada una dirección a seguir en la que solamente podemos tropezar con ella? ¿Es preciso que previamente se nos dé el SER para que como tal sucumba sencillamente la negación, en la cual, se nos hace patente la NADA?

Planteando de otra forma la problemática "relación entre la negación y la NADA ¿cómo vamos nosotros, existentes, a captar ese todo absoluto? ¿cómo va a ser accesible esa omnitud del ser en total? En todo caso podemos pensar "en idea" ese "todo" y negarlo en el pensamiento; este planteamiento se haría en sentido formal, pero la NADA es la NADA y por lo tanto representa la más completa indiferenciación. Es decir, no puede haber diferencia entre la

NADA formal figurada y la NADA misma.

Lo cierto es que nunca podemos captar al ser en total; pero también es cierto que nos hallamos colocados en medio del ser. Tenemos que diferenciar entre captar el ser y encontrarse en medio del ser. Este encontrarse acaece constantemente en nuestra existencia, y parece que nos encontramos perdidos en este o aquel distrito del ser. Eso, que se nos presenta enmarañado, empobrecido, confuso, nos revela una sombra del ser en total; y es aquí cuando nos sobrecoge este "todo". Por ejemplo, en el verdadero "aburrimiento", que no nos sobreviene cuando nos cansa esto o aquello, simplemente brota cuando se está aburrido. El aburrimiento nos lleva a las lejanías de la existencia, como una silenciosa niebla, y aquí se nivela todo: aquí se nivelan las cosas, aquí se nivelan los hombres, aquí se nivela uno mismo con una extraña indiferencia.

Este aburrimiento, entonces, nos revela al ser en total.

Otra posibilidad semejante se nos muestra en la potencia de alegría. Por la existencia de un ser querido, semejante temple de ánimo nos conduce al ser en todo ánimo que nos conducen al ser en total nos ocultan precisamente la NADA que buscamos. Ahora cabe preguntarnos: "¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma?" (38) Sí, hay en la existencia del hombre un temple tal que lo coloca ante la nada misma, temple radical, que es la "angustia", posible, real, pero raramente y sólo por algunos momentos. No se entiende, ni se alude a esa frecuentísima inquietud que es el miedo, porque

(38) Heidegger. ¿Qué es metafísica? p. 90.

la angustia es radicalmente contraria al miedo. El miedo de algo es siempre miedo a algo determinado, dado que el mundo se caracteriza por la determinación; el temeroso queda sujeto a la circunstancia que lo acecha, y al querer escapar de ello "pierde la cabeza". En la angustia no puede haber tal confusión. La angustia se encuentra postrada en una especial tranquilidad. En esta angustia nos encontramos desazonados, y por tal motivo, la angustia carece de determinación, es indeterminada. Y no por ausencia de determinación, sino por la posibilidad esencial de ser determinada. En esta desazón de la angustia se sumergen todas las cosas y nosotros mismos en una completa indiferenciación; pero no como un desaparecer, sino como un alejarse. Este objeto del ser en total, que nos asedia en la angustia, nos oprime. ¿Y qué queda? ¿Existe asidero alguno en esta angustia que nos oprime? Lo único que queda y nos sobrecoge al escapársenos el ser, es este "ninguno". La angustia nos hace patente la nada. Estamos suspensos en la angustia, y nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ser en total. Y es por eso que nosotros -entes que somos- nos escapamos de nosotros mismos; pero en esta desazón no somos el yo ni el tú: simplemente somos lo UNO, en donde el único asidero es la existencia en este estado de suspensión. En este acoso de la nada, el ser en total se nos escapa de tal manera que enmudece; aquí ya no cabe el ES. Esta incoherencia nos prueba la presencia de la nada. Y esto lo confirma el hombre, después de haber pasado de ese estado de desazón.

Con tal temple de ánimo se nos ha hecho patente la NADA, ahora resta preguntarnos: ¿Qué pasa con la NADA?

La NADA se descubre en la angustia, no como ente; la angustia

no es una aprehensión de la nada, y sin embargo, nos hace patente la nada. La nada aúna con el ser en total, y en este estado de suspensión, el SER se nos escapa, se nos torna caduco. La nada no es la aniquilación del ser, es decir, la nada no es un residuo que se va. El ser se va, pero otro queda, y no es residuo; ¿qué es? En la angustia no ocurre un aniquilamiento del ente en sí mismo y tampoco se efectúa una negación, porque esta aniquilación sería tardía; porque ya la angustia ha dado la nada, y es por esto que aúna con el ser en total que ya ha tornado caduco. En la angustia hay un retroceder "ante" y no es simplemente un huir, sino una fascinada quietud. Y este retroceder es como un remitirnos, dejando escapar al ser en total, el cual se nos hunde. Esta repelencia nos hace remitir al ente en total, y este rechazo es la esencia de la nada: el ANONADAMIENTO. El anonadamiento, la nada misma, anonadada, nos hace ente este ente. Es decir, este rebote de la nada nos revela al SER en su autenticidad ontológica; y aquí surge el ser con toda su potencia, con toda su absolutez, es decir, que es SE y no NADA. Aquí, la nada aparece como posibilidad, como rebote, para remitirnos al ser en total, y palparlo con toda su potencia; es decir, "... que lleva, al existir, por vez primera, ente el ente en cuanto tal". Luego de existir significará: "estar sosteniéndose dentro de la nada" (39) Por tanto, solamente a base de la originaria potencia de la nada puede llegar el hombre a la existencia y penetrar en ella. La existencia siempre está allende al ser en total, y es a lo que llamamos trascendencia. La existencia es un trascender de esta nada, porque la NADA es condición para que la existencia entre en relación con el SER. Pero el estado de desazón (angustia) es raramente posible, y sólo por algunos mo-

(39) Heidegger. ¿Qué es Metafísica? p. 96-97.

mentos. Para poder existir tendríamos que estar suspensos en esta angustia. Lo que sucede es que la nada en su originalidad se nos presenta disimulada. En nuestra existencia evadimos la nada, y es que no pensamos completamente en el ser. En este volverse hacia el ser, lo dejamos escapar porque olvidamos o rechazamos la NADA; y la nada es condición que nos remite al ser. Sabemos de la nada, pero no sabemos propiamente; la nada está ahí, y sólo la angustia nos revela la nada; sólo la angustia nos descubre originariamente. La angustia está ahí, está dormida. No necesita que un sujeto la despierte; está siempre al acecho y nos deja suspensos. Esta angustia es fuente de toda creación, o ¿esta creación es la nada? ¿La nada que nos remite al ser en total? ¿Qué testimonio más claro sucede en nuestra existencia de esta disimulada nada que la negación, el anonador de la nada, la nada misma, es origen de la negación, es origen del "no", porque la simple negación no saca de sí mismo el no ser de lo que no es, para intercalarlo, por decirlo de alguna manera, como medio de diferenciación y contraposición a lo dado. En "no" no nace de la negación, sino que la negación se fundó en el "no" anonador de la nada; es decir, la nada es origen de la negación. Y aquí, se disuelve la potencia del entendimiento, aquí se destruye la soberanía de la lógica. Los hombres son tan existentes, tan finitos, que no podemos por propia decisión colocarnos ante la nada, es decir, escapa a nuestra elección. Sin la originaria potencia de la nada no hay libertad. Sólo la nada es condición de libertad.

La nada es sobrepasar al ente en total, y esto es la trascendencia. La metafísica es la trans-interrogación allende el ser en total (No ser-Nada), y a esta zona se puede llegar mediante la angustia, esa nada nos remite al SER y ya en cuanto total. Si a la

metafísica le concierne ahondar en el SER, con tal medida requiere el estudio de la nada. Y debe ser la cuestión acerca de la nada estudio de la metafísica porque la nada abraza de lleno a la metafísica, porque la nada es condición de remisión al SER en total. Y esto nos fuerza al problema del origen de la negación, es decir, nos hace forzar a decidir en cuanto a la legitimidad de la lógica. Si la cuestión acerca de la nada es metafísica, ¿en qué medida puede interrogar al existir? La existencia científica está sumergida en la nada, y por lo tanto necesita no abandonar la nada, porque la existencia humana no puede habérselas con el ENTE mismo, lo regula la NADA. Luego la ciencia aparecería ridícula si no ha tomado en serio la nada; porque la nada es patente puede la ciencia hacer del SER mismo objeto de investigación, porque la tarea de la ciencia no es de ordenar y coleccionar conocimientos, es abrir ante nuestros ojos el ámbito entero de la verdad. Y entonces... ¿porqué hay ENTE y no más bien NADA?

IV. VALORACION CRITICA

Al abordar los problemas fundamentales que plantea Heidegger a lo largo de su obra y sobre todo en El Ser y El Tiempo y en el ¿Qué es Metafísica?, nos tropezamos con un sinnúmero de conceptos en donde se pretende descubrir, en donde se pretende mostrar, en donde se pretende dar cabida al hombre, pero al hombre abierto ante el mundo, al hombre con afán de búsqueda, con afán de comprender, con afán de posibilidad, con afán de proyección, ante el ser en el cual se encuentra inmerso. Es notorio en Heidegger esta relación del hombre y su trascendencia para con el mundo, y por tal motivo, para con el ser. Este afán de búsqueda del ser, del "ser ahí", del Dasein, del ser en el mundo, se manifiesta en el proceso que Heidegger planteará desde el principio, poniendo en tela de juicio los cuestionamientos que se habían manifestado o que se habían propuesto anteriormente en la filosofía o en la metafísica tradicional, en donde el cúmulo de abstracciones daba cabida a que no se diera presencia, a que no se diera patencia, a este individuo, a este ente, a este existente, en el marasmo de su propia existencia, llevado a la confusión, llevado al silencio. La trascendencia y el comprender nos llevará a este ser propio, a este ser auténtico, que, en búsqueda de una respuesta a esa su existencia, a ese su mundo, a ese su ser que le corresponde, se presentará angustiado con un estado de temple y con un estado de ánimo tal, en ese estado de yecto, en ese estado de alejamiento, como la niebla que lo llevará a la angustia. Angustia que no es temor, sino angustia del dicente, del que busca una respuesta, o del que hace un llamado a esa su propia existencia, a ese su propio ser que le va.

La angustia necesariamente lo postrará en un estado tal de alejamiento, de anonadamiento, que lo dejará inmerso en totalmente y absolutamente en la nada; en esta nada que le entorpece su propio ser, en esta nada absoluta que, de alguna manera será la negación total de su ser; de ese ser trascendente.

Ello lo remitirá allende al ser, allende al distrito de su propia existencia, ello lo llevará, ello lo remitirá a su ser, a través de la cura, a través de la búsqueda del ser, del "ser ahí".

El propósito de este trabajo es el análisis de esos rasgos que presenta el Dasein, el "ser ahí", para Heidegger; ese afán metodológico, ese afán fenomenológico, en donde la physis y el logos se aúnan en la tarea de la filosofía para buscar la autenticidad del ser que le corresponde al hombre, en el mundo; ese afán por develar lo que le corresponde a la vida del hombre. Este análisis nos lleva a problemas, a conceptos tan importantes como el de la nada; a lo que algunos conceptuarán o calificarán de nihilista, destructivo, al igual que Nietzsche.

En este caso, en este trabajo, no comulgaríamos con la idea del nihilismo, sino que, al contrario, encontramos que Heidegger afirma este afán de búsqueda, este afán de respuesta a la autenticidad del mundo, pero desde un plano vital, desde un plano real, desde el plano real del hombre en torno a su realidad, que le acontece. Esta finitud temporal, esta finitud temporaria del hombre no vendría a conjugarse en lo que algunos han llamado el nihilismo, sino que, por lo contrario, esto vendría a enriquecer la búsqueda ya dada en los primitivos griegos como Platón, Aristóteles, y sobre todo los presocráticos Parménides y Heráclito, la búsqueda del ser, la búsqueda de la unidad de todo lo que existe, la búsqueda

de la unidad total. Heidegger pretende, insistimos, en responder a esto, pero desde el plano ya no meramente especulativo, meramente reflexivo, sino desde un plano vital, desde un plano de la expresión del hombre, desde el plano de lo real, desde el plano del mundo, ya no como intemporal, ya no como mera abstracción, sino que, por lo contrario, el tiempo ya no será visto solamente como presente, temporal, sino que ahora será visto desde el situándose en el absolutismo de ese presente, sino que, con Heidegger se recupera el pasado y el futuro. En otras palabras, el ser renuncia a su hieratismo para salir al encuentro del tiempo, porque el ser del hombre es tiempo y por ello hay que curarse de sí mismo. "La temporalidad inherente a su existencia condena a evanescencia cuanto de ella emane." (40)

Heidegger despoja al tiempo de la máscara del abandono. Heidegger ha despojado a ese ser abstracto y lo ha reintegrado en el ser en el tiempo.

Heidegger es el integrador. Heidegger sería el reverso de la figura del pensador destructor, existencialista, nihilista, finista, irracionalista, antimetafísico, a que estamos habituados. Es innegable que el esfuerzo de Heidegger ha consistido en un intento de recuperar la realidad integral que la filosofía occidental había dejado perder, que tal vez nunca había poseído: las cosas el mundo, el hombre, el lenguaje, Dios, la poesía, el arte, el pensar y, sobre todo, el ser.

Algunos consideran las actitudes negativas de Heidegger como una lucha constante contra los denigradores nihilizantes que se

(40) Nicol, Eduardo. Historicismo y Existencialismo. La temporalidad del ser y la razón. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 332.

habían apoderado de la mente occidental. Este grave esfuerzo de integración le ha existido darle, otorgarle temporalidad, a ese ser abstracto, a ese ser absoluto, y con ello se le ha devuelto al tiempo su verdadera esencia, rescatándolo tanto de la desfiguración, de la noción vulgar, como de la científica y filosófica. El tiempo queda liberado del absolutismo, del presente; el tiempo ganará el pasado y el futuro; el pasado y el futuro recobran sus derechos, en donde el Dasein se limitará proyectará desde el presente hacia el presente, el pasado y el futuro, o en otras palabras, el presente vendría a ser el más allá en el futuro; el pasado se proyectará hacia el presente y el presente se proyectará hacia el futuro.

Por una parte, el ser ha tenido que renunciar a su absolutista figura y salir al encuentro del tiempo; el ser se temporaliza. Temporalización del ser, ontificación del tiempo, en donde el ser no solamente es presencia, sino también ausencia. El tiempo no es sólo presente -su porción actual-, sino también lo pasado y lo porvenir -su porción oculta-. El presente sería, como dice Olassagasti, la breve franja de claridad que viene de lo invisible y va a lo invisible, como las motas de polvo que atraviesan una zona de luz. Es decir, el presente recobra su verdadero sentido en Heidegger desde la ausencia.

El ser es, pues, desocultación, y por tanto implica patentización y ocultación, no como dos ámbitos separados, independientes, sino como dos momentos inseparables de una misma estructura. Ocultación y desocultación se implican mutuamente y aúnan una sobre otra.

Ello va a repercutir en todas las esferas de la realidad,

desde la verdad del pensar, hasta el hombre, en donde la verdad será descubrimiento, develación. Ser y pensar, ser y tiempo, su ponen ya la relación ser y hombre. No hay ser sin hombre, y sin embargo, el hombre no crea el ser; simplemente el ser nos atiende por mediación del hombre; si hay algo así como ser es porque hay hombre: el ser acaece como ser, como función del hombre.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles. Metafísica. México, Edición y Distribución de Libros, S.A., 1972, 116 p. (Compendios Vosgos, 15).
- Cohn, Priscilla M. Heidegger: su filosofía a través de la Nada. Profr. J. Ferrater Mora. Trad. Angel García Fluixá. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975, 205 p.
- Copleston, Frederick. Historia de la Filosofía. VI v. Trad. José Manuel García de la Hoya. Barcelona, Ediciones Ariel, 1969.
- Corvez, Maurice. La filosofía de Heidegger. Trad. Agustín Ezcurdia Híjar. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 136 p. (Breviarios 211)
- Chiddi, Pietro. El pensamiento existencialista. Trad. Héctor Rogel. México, U.T.E.H.A., 1962, 193 p.
- Echauri, Raúl. Heidegger y la metafísica tomista. Pref. Etienne Gilson. Buenos Aires, EUDEBA, 1970, 189 p. (Col. Ensayos)
- Echauri, Raúl. El Ser en la filosofía de Heidegger. Rosario, Argentina, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, 1964, 173 p.
- Gaos, José. Antología de la filosofía griega. 2a. ed. correg. México, El Colegio de México, 1968, 218 p.
- Gaos, José. Filosofía Contemporánea. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, 331 p.
- Gaos, José. Introducción a El Ser y El Tiempo. 2a. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 150 p.
- Hegel, J.G.F. Lógica. Madrid, Ricardo Aguilera, editor, 1971, 372 p.
- Heidegger, Martín. Hoelderling y la esencia de la poesía. Vers. esp., pról. y notas: Juan David García Bacca. México, Editorial Séneca, 1944, 180 p.
- Heidegger, Martín. Introducción a la metafísica. Est. prelim. y trad. Emilio Estiú. 3a. ed. Buenos Aires, Editorial Nova, 1972, 240 p.
- Heidegger, Martín. ¿Qué es Metafísica? Introd. Enzo Pazi. Trad. directa de Xavier Zubiri. Trad. de la introd. Oberdan Caletti. Buenos Aires, Siglo XX, 1967, 112 p.
- Heidegger, Martín. ¿Qué significa pensar? Trad. directa de Harald Kahnemann. 3a. ed. Buenos Aires, Editorial Nova, 1973, 236 p.
- Heidegger, Martín. El Ser y El Tiempo. Trad. José Gaos. 2a. ed. en español. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, 479.

- Heidegger, Martín. Ser, verdad y fundamento. Trad. Eduardo García Belsunce. Venezuela, Monte Ávila, Editores, 1975, 119 p. (Col. Prisma)
- Kant, Emmanuel. Crítica de la razón pura. v. I. Trad. José del Pe-rojo. Buenos Aires, Editorial Sopena Argentina, 1940, 190 p.
- Nicol, Eduardo. Historicismo y Existencialismo. La temporalidad del ser y la razón. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1950, 373 p.
- Nicol, Eduardo. La idea del hombre. México, Editorial Stylo, 1946, 493 p.
- Nicol, Eduardo. Los principios de la ciencia. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965, 510 p.
- Nicol, Eduardo. Psicología de las situaciones vitales. 2a. ed. co-rreg. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 166 p. (Sec. de Obras de Filosofía)
- Nicol, Eduardo. La vocación humana. México, El Colegio de México, 1953, 352 p.
- Olasagasti, Manuel. Introducción a Heidegger. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967, 346 p.
- Ortega y Gasset, José. Unas lecciones de metafísica. 3a. ed. Madrid, Alianza Editorial, 1970, 230 p. (El libro de bolsillo)
- Los presocráticos. Trad. y notas de Juan David García Bacca. Méxi-co, Fondo de Cultura Económica, 1979, 391 p. (Col. Popular, 177)
- Russo Delgado, José. El hombre y la pregunta por el Ser. Lima, Uni-versidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, 241 p.
- Sánchez MacGregor, Joaquín. Acoso a Heidegger. Puebla, Edit. José M. Cajica, Jr., S.A., 1969, 399 p.
- Sartre, Jean Paul. El Existencialismo es un Humanismo. y Heidegger, Martín. Carta sobre el Humanismo. Argentina, Ediciones Huas-car, 1972, 121 p.
- Sartre, Jean Paul. El Ser y la Nada. Trad. de Juan Valmar. 3a. ed. Buenos Aires, Editorial Losada, 1972, 776 p.
- Sartre, Jean Paul, et. al. Kierkegaard vivo. Trad. Andrés Pedro Sánchez Pascual. 2a. ed. Madrid, Alianza Editorial, 1970, 243 p. (El libro de bolsillo)