

5  
2 ej



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**



**EL SENTIDO ONTOLOGICO DE LA MUERTE  
EN "EL SER Y EL TIEMPO" DE MARTIN HEIDEGGER**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
LICENCIATURA EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
OSCAR CARLOS FIGUEROA CASTRO**



**ASESOR DE TESIS: DR. FELIPE BOBURG MALDONADO**  
CATEDRATICO DE FILOSOFIA

**CD. UNIVERSITARIA, D. F.**

**MARZO DE 1996**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

A

Shri Gurumayi Chidvilasananda

Quiero expresar profunda gratitud al Dr. Felipe Boburg, por su inestimable apoyo y entusiasmo del que dependió en gran medida la idea y elaboración de este trabajo. Agradezco también al Mtro. Juan Manuel Silva Camarena, por haberme mostrado el profundo alcance de la pregunta filosófica; y a la Dra. Elsa Cross por haber agudizado en mí la cuestión del ser a través de su excelsa sabiduría en el otro horizonte .

Finalmente quiero dar las gracias a mis padres; estaré siempre en deuda con ellos por todo su cuidado, amor y comprensión .

# INDICE

CODIGO DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE HEIDEGGER . . . . .	7
INTRODUCCION . . . . .	9

## CAPITULO I :

LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER Y EL TIEMPO COMO HORIZONTE DE LA COMPRESION DEL SER . . . . .	13
---	----

- 1.1 La pregunta por el sentido del ser y el olvido del ser
- 1.2 La pregunta por el sentido del ser y la temporalidad
  - 1.2.1 *El ser ante los ojos*
  - 1.2.2 El ser como sentido del ser
  - 1.2.3 El tiempo como temporalidad
- 1.3 El "ahí" del ser temporal: ex-sistencia y ser-ahí

## CAPITULO 2 :

¿QUIEN COMPRENDE AL SER?, ¿QUIEN ES PARA-LA-MUERTE? EL "SER-EN-EL-MUNDO" COMO CRITICA A LA NOCION DE SUJETO . . . . .	29
--	----

- 2.1 *Ser-en-el-mundo* y la pregunta por el ser
- 2.2 *Ser-en-el-mundo* y el primado del *ser-en*
  - 2.2.1 *Ser-en* y comprender
  - 2.2.2 *Ser-en* y facticidad
  - 2.2.3 Sentido ontológico del *ser-en*
  - 2.2.4 *Ser-en* y la crítica a la tradición  
Primer deslinde
- 2.3 *Ser-en-el-mundo* y mundanidad
  - 2.3.1 La significatividad del mundo
  - 2.3.2 La mundanidad y la crítica a la tradición  
Segundo deslinde
- 2.4 *Ser-en-el-mundo* y *ser-con*
  - 2.4.1 Mundo e intersubjetividad
  - 2.4.2 *Ser-con* y la crítica a la tradición. Tercer deslinde
- 2.5 El ser del ser-ahí : *La cura*
  - 2.5.1 *Cura* y ontología
  - 2.5.2 *Cura* y temporalidad
- 2.6 *Ser-en-el-mundo* como *de-finición* del problema del sentido del ser . Deslinde final

**CAPITULO 3 :**  
**LA MUERTE EN "EL SER Y EL TIEMPO" . . . . . 55**

- 3.1 La muerte y la insuficiencia de la *cura*
- 3.2 La angustia . En camino al *ser-para-la-muerte*
- 3.3 La muerte como problema ontológico :  
*El ser-para-la-muerte*
  - 3.3.1 La muerte como posibilidad irrealizable
  - 3.3.2 La muerte y la languidez del mundo. Muerte  
ánónima y simulacro
  - 3.3.3 *Precursando la muerte , empuñando al ser*
  - 3.3.4 Decidiendo la ex-sistencia: *El estado de  
resuelto*
    - a) El testigo mudo de la muerte: el silencio
    - b) Conciencia silenciosa y resolución
- 3.4 *Ser-para-la-muerte* y temporalidad

**CAPITULO 4 :**  
**PERSPECTIVAS Y CONCLUSIONES . . . . . 80**

- 4.1 De la muerte al sentido del ser .  
Perspectivas abiertas a partir del fenómeno  
de la finitud en "El ser y el tiempo" . . . . . 80
  - 4.1.1 Recapitulando
  - 4.1.2 La muerte y el pensar de Heidegger posterior
    - a) "El ser y el tiempo" :
    - a) "*Introducción a la metafísica*" ,
    - b) *Poesía y técnica*
  - 4.1.3 ¿De la muerte al ser ?
- 4.2 Conclusiones. El sentido ontológico del  
*ser-para-la-muerte* . . . . . 92
  - 4.2.1 Negatividad y ex-sistencia , finitud y apertura
  - 4.2.2 *Ser-para-la-muerte* y sentido del ser
  - 4.2.3 Olvido de la muerte y olvido del ser
  - 4.2.4 La muerte como la nada del ser
  - 4.2.5 La ontología de Martin Heidegger y la finitud
  - 4.2.6 Epílogo

**APENDICE :**

**CONFRONTACION DEL PLANTEAMIENTO ONTOLOGICO  
DE LA MUERTE CON EL EXISTENCIALISMO . . . . . 106**

1. Una aproximación
2. La pregunta por la esencia del hombre
3. La muerte en el Existencialismo de Sartre
4. El ser-para-la-muerte y el Existencialismo
  - 4.1 Muerte ontológica y muerte óptica
  - 4.2 Ontología y Existencialismo

**BIBLIOGRAFIA . . . . . 122**

**Abreviaturas de las obras de Heidegger  
citadas en este trabajo :**

- IM** Introducción a la Metafísica
- CHu** Carta sobre el Humanismo
- IH** Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin
- SP** Sendas Perdidas
- ID** Identidad y Diferencia
- KM** Kant y el problema de la Metafísica
- BT** El ser y el tiempo
- CHa** De camino al habla
- QF** ¿Qué es esto, la filosofía?

La referencia bibliográfica de estas obras al final ; p. 122



Muerte es cuantas cosas  
vemos al despertar

Herdelito

## INTRODUCCION

A lo largo de este siglo la importancia de la filosofía de Martin Heidegger ha sido plenamente reconocida, su papel para la comprensión histórica de Occidente es fundamental. Normalmente suele ubicarse el germen de esta importancia en la obra *El ser y el tiempo*. Justamente a ese contexto de presencia del pensar de Heidegger, particularmente a través de esta obra, quiere adherirse este trabajo. Sin embargo, nuestro universo de acción es aún demasiado amplio, *El ser y el tiempo* contiene infinidad de problemas de gran trascendencia para el quehacer filosófico (*el fenómeno mundo, la fenomenología hermenéutica como método, la verdad o el lenguaje* por citar sólo algunos); de ahí que nuestro interés se circunscriba a uno solo, aunque no por ello buscamos pasar por alto el resto de la complejidad de la obra. Nuestro tema es la cuestión de la finitud, tema por demás significativo para ese ánimo que la filosofía de Heidegger ha venido a inyectar a la tarea presente de repensar el devenir histórico desde los griegos hasta nuestros días.

Son de sobra conocidas las múltiples referencias que Heidegger hizo respecto al pensar como un camino<sup>1</sup>, como una senda indeterminada en su dirección y progreso; ardua y sinuosa a veces, clara e incesante otras. Sin duda, Heidegger afirmaba en ello su propio camino, su inagotable compromiso con el pensar. Pero esta referencia se completa al alcanzar su pleno sentido en aquello que *este camino piensa*: el ser. Sólo porque el pensar hace suyo en su andar la cuestión del problema del sentido del ser puede, en efecto, *este pensar ser un camino*: la esencia de un camino auténtico está en

---

<sup>1</sup> "La presente investigación se halla tan sólo en camino" (ST, 470); "Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino" (GHA, 182); "Quizá en la palabra camino, Tao, se aculta el misterio de todos los misterios del decir pensante... Todo es camino" (GHA, 108); "Qué es esto, la filosofía... Hemos encontrado un camino. La pregunta misma es un camino" (GF, 20); etc.

que éste permanece abierto y para Heidegger no hay nada más abierto y misterioso que la cuestión del ser .

Cuando en 1927 aparece a la luz pública la obra *El ser y el tiempo* queda desnuda la apuesta de Heidegger a este pensar originario, queda abierto el desafío que indaga el significado de la expresión "ser" . De este modo también queda establecido el primer recodo de ese camino, *El ser y el tiempo* representa ese primer recodo. Esta tesis busca aproximarse a esta obra, justamente a través de la cuestión de la muerte; busca recoger de modo pensante el sentido e importancia de la muerte para ese camino .

El papel de la muerte en *El ser y el tiempo* ha sido interpretado de múltiples formas , la mayoría , sin embargo dentro de un contexto antropológico o humanista , en gran parte debido a la interpretación existencialista que predominó , y aún predomina especialmente en el mundo intelectual latinoamericano, respecto a la totalidad de la obra. Creemos importante por ello intentar indagar el sentido de la muerte desde una perspectiva ontológica .

Ciertamente a esta justificación formal debe agregarse una personal . De algún modo este trabajo encauza y ve crecer un interés "prefilosófico" por la asombrosa complementariedad entre nuestra captación de la finitud y el hecho de que "hay ser" ; el contraste pues, entre la muerte y la cuestión del ser .

Esta preocupación temprana que conecta el planteamiento de una ontología general y la importancia para ello de la temporalidad finita, vínculo en el que según Heidegger se cifra toda posibilidad de aprehensión de los fundamentos que determinan la ex-sistencia histórica de Occidente , sufrió un profundo impacto hacia el final de la licenciatura a través de mi primera lectura de *El ser y el tiempo*, al grado de que decidí hacer una tesis al respecto .

Este trabajo puede entonces concebirse como una primera reflexión en torno al *sentido ontológico de la muerte en El ser y el tiempo* bajo las siguientes premisas :

- La interpretación ontológica de la muerte en esta obra dista de toda interpretación antropológica o existencialista del fenómeno y centra su única guía de comprensión en el planteamiento fundamental de la obra : despertar la cuestión del ser en permanente referencia al único horizonte posible para esa tarea : la temporalidad y las determinaciones existenciales del único ente que lanzado a un mundo abre en su ser la cuestión del ser : el ser-ahí .
- El suelo para la explicación de la ex-sistencia finita se tensa en la cuestión misma del ser , pero a su vez el suelo que pueda hacer factible la cuestión fundamental es la finitud de este ente , en tanto que sólo a través de ésta el ser-ahí alcanza la propiedad y la totalidad de su ser . El problema del ser se encuentra así *de-finido* en la estructura *ser-en-el-mundo*. Idea que por lo demás implica una crítica a la noción de subjetividad como certeza última del conocimiento del ente en su totalidad, noción propia de la filosofía moderna .
- A partir de este deslinde, el rol ontológico de la muerte rebasa la tarea de fundamentar la realidad de un ente , su sentido no está más en captar *la verdad* de un ente en referencia consigo mismo. Bajo ese panorama se intenta atisbar el pleno sentido de la estructura *ser para la muerte* en el seno mismo de la relación ontológica que se gesta entre *Dasein* y sentido del ser .  
En la pregunta por el sentido del ser , el ente que comprende al ser se descubre finito y esa finitud se alimenta precisamente de esta determinación originaria de apertura . *Ser para la muerte* no se agota en la precisión de la absoluta libertad de un ente , su sentido adviene justamente en aquello hacia lo que apunta la propiedad de esa libertad : la cuestión del ser .

A partir de aquí se aventura una breve hipótesis de carácter prospectivo ya que ante todo apunta a la posibilidad de un desarrollo posterior de esta tesis :

- La muerte en *El ser y el tiempo* puede ser ubicada dentro de una línea de continuidad en el proyecto ontológico de Martin Heidegger , tantas veces minimizado por la inconclusión de *El ser y el tiempo* , pero que se confirma a lo largo de su obra a través , por un lado, de la explícita relación entre negatividad y ser , y por otro , de la creciente confirmación del carácter central del sentido del ser sobre la cuestión del hombre . Para abrir estas perspectivas consideramos trabajos como *Introducción a la Metafísica* y diversas conferencias en torno a la poesía (*Hölderlin y la esencia de la poesía* , *El habla en el poema* ) y la técnica (*La pregunta por la Técnica, ¿Para qué ser poeta?* ) . Asimismo es importante mencionar el apoyo en la extensa obra sobre la finitud en el pensamiento de Heidegger realizada por James Damske (*Being, Man, and Death. A Key to Heidegger*) , la cual fue fundamental no sólo en la elaboración de las perspectivas sino en general en la de todo este trabajo .

CAPITULO 1  
LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER Y EL TIEMPO  
COMO HORIZONTE DE LA COMPRESION DEL SER

1.1 LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER Y EL OLVIDO DEL SER

La cita de Platón tomada de *El sofista* con la que se abre *El ser y el tiempo*<sup>1</sup> anuncia sin titubeos la magnitud de su tarea, no sólo porque se trate de un problema previsto desde la antigüedad, sino por la envergadura del problema en sí mismo: *¿qué significa ser?*. La perplejidad a la que se enfrentan el extranjero de Elea y Teetetes en aquel diálogo no representa para Heidegger un asunto del pasado, mucho menos un mero recurso retórico; la perplejidad destaca lo problemático del asunto: *τί τὸ ὄν, ¿qué es el ente?, ¿qué es el ente en su ser?*.

Volver entonces, a plantear el problema por el sentido de la expresión "ser", significa volver a disponernos a un asombro, repetir el asombro por el principio, lo cual vincula desde ya a Heidegger con el origen de la filosofía<sup>2</sup> cuyo despliegue viene asociado precisamente con un estado de *θαυμάζειν*<sup>3</sup>, con un estado de asombro originario frente al hecho de que esto que "es" y que me aparece, lo ordinario, el ente, no sé qué es. A semejante

---

<sup>1</sup> La cita dice: "Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ente, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos".  
ST, p. 10.

<sup>2</sup> Cuestión harta conocida en la filosofía de Heidegger, y presente en muchos de sus escritos y conferencias. Cf. especialmente: SM, todo el texto.

<sup>3</sup> Platón lo expresa en el Teetetes: "Este es en efecto, el pathos de un filósofo, el asombro..."; y Aristóteles en el libro segundo de la Metafísica: "Es a través del asombro, en efecto, que los hombres alcanzaban el punto de partida dominante del filosofar".

acontecimiento acompaña una pregunta, la pregunta fundamental, la pregunta por el sentido del ser.

Este es pues el meollo central de la reflexión de Heidegger, su preocupación y su guía, y ello supone ya no plantear de nuevo la pregunta adecuada a ese enigma, sino sólo "*comenzar por despertar la comprensión para el sentido de esta pregunta*"<sup>4</sup>, se trata pues, de devolver legitimidad a la pregunta, comprenderla como pregunta, lo cual sólo se hará factible en la medida en que el ser sea concebido como algo preguntable, algo no resuelto y asombroso. Reiterar la pregunta por el sentido del ser significa reiterar las condiciones de posibilidad de ese preguntar. Y es que sucede que "*la mencionada pregunta está hoy caída en olvido*"<sup>5</sup>.

*El ser y el tiempo* significa de este modo para la historia de la filosofía una coyuntura singular, una seria llamada de atención que incita a repensar los supuestos sobre los que descansan la historia y la filosofía a partir de este problema, decisivo para Heidegger: la cuestión del ser. El reclamo proviene del mismísimo hecho de que, según Heidegger, la filosofía ha olvidado establecer una correspondencia con la cuestión del ser, ha pasado por alto la tarea de pensar originariamente al ser.

Así las cosas, *El ser y el tiempo* asume, al menos esa es la intención y compromiso original, la tarea de elaborar una ontología, la tarea de recoger de "*modo pensante aquello que permanece impensado, el fundamento olvidado de la metafísica, sobre el cual, sin embargo descansa todo lo pensado por ella*"<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> ST, p. 10

<sup>5</sup> ST, p. 11

<sup>6</sup> POGGELER, O, "El camino del pensar en Martin Heidegger", Alianza, Madrid, 1982, p. 91.

Cabe aclarar desde ahora que Heidegger utiliza normalmente el término "metafísica" para designar precisamente la historia del pensar que articula la realidad según vínculos regidos por el principio de causalidad, particularmente en el caso de la filosofía moderna a través de la subjetividad. Metafísica es la historia de ese "olvido del sentido del ser", a cambio de privilegiar la objetividad del ente y la subjetividad racional del hombre.

Eso significa que de Platón a Aristóteles, y hasta Hegel o Nietzsche existe una laguna en torno a la cuestión del ser, un vacío pensante respecto al carácter originario del acaecer del ser. Tal vacío ha sido justificado, anota Heidegger, en la creencia de que el ser es lo más obvio o evidente, el concepto más sobreentendido, a partir de que, en efecto, todos nos movemos ya siempre en el ser. Sin embargo, de la aceptación de este supuesto se pasó luego al desentendimiento temático de la cuestión. La tradición filosófica se ha contentado con declarar el problema como algo ya resuelto, tras designar al ser como "*noción trascendente, el concepto más universal, indefinible y evidente de suyo*"<sup>7</sup>: la supuesta comprensión del ser se convirtió pronto en una incompreensión, en un olvido.

Sin embargo, esta caracterización del problema más que agotarlo lo deja abierto, el triple prejuicio categorial respecto al ser acuñado por la ontología antigua, antes que clausurar el asunto llama al despliegue de la actividad filosófica, nos impulsa a pensar en torno a aquello que significa "*ser*". Para Heidegger la universalidad y trascendencia del término ser implican un vacío que reclama ser cubierto o correspondido con una pregunta igualmente capaz de interrogarlo en su totalidad; su indefinición arroja una determinación negativa que reclama un inventario positivo; por último si la tarea del pensar supone indagar en torno a aquello que me aparece debiese entonces comenzar por esto lo más evidente: lo que "*es*", el ser del ente.

Así pues, la pregunta y su olvido van de la mano tanto como el proyecto de *El ser y el tiempo* y la historia de la filosofía; la necesidad e importancia de la pregunta nos abre al hecho de que su posible *repetición* no puede representar simplemente la urgencia por resolver un problema teórico no resuelto aún, no puede tratarse

---

<sup>7</sup> Es evidente que la referencia que Heidegger hace respecto a los atributos tradicionales del ser: algo universal, indefinible y comprensible de suyo, no sólo apunta a la metafísica griega y medieval, sino particularmente a la metafísica moderna y al idealismo hegeliano. ST, p. 42-43.



meramente de un ocioso capricho intelectual que busque cancelar de una buena vez *los errores del pasado*; sino que hace suyo el pasado como algo inscrito en el tiempo presente, hace suya una comprensión de la historia. Pero además, comprensión, historia y la capacidad de la interrogación son modos de ser de un ente, precisamente el ente para quien el ser tiene sentido. Desarrollar la pregunta por el ser implica *"ver a través de un ente -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser"*<sup>8</sup> la cuestión del ser.

Sólo en este ente puede leerse el sentido del ser porque éste es el único que se encuentra determinado esencialmente por una comprensión del ser. Heidegger descubre así, que despertar la posible comprensión a la cuestión del ser remite inmediatamente a este entretrejimiento ontológico entre aquello por lo que se pregunta en la pregunta, y el ente que comprende lo preguntado en la pregunta al grado de que puede hacerse esa pregunta. Pero antes de pasar a los límites efectivos de la pregunta según su determinación en este ente aquí ya atisbado, el ente que hace historia, preguntamos, ¿cuál es el fundamento de esta omisión inaudita en la historia de Occidente, cómo pudo ser olvidada la cuestión del ser?

## 1.2 LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER Y LA TEMPORALIDAD

### 1.2.1 El "ser ante los ojos"

La reapertura a la cuestión del sentido del ser estriba en la noción de temporalidad: *el genuino horizonte del ser: "...hay que mostrar, sobre la base de la pregunta que interroga por el sentido del ser bien desarrollada, que en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen"*<sup>9</sup>. La incomprensión del problema del ser se mezcla entonces con otra omisión; la de una comprensión originaria del fenómeno del tiempo. La historia de la metafísica ha

---

<sup>8</sup> ST, p. 16

<sup>9</sup> ST, p. 22

hecho suya una "interpretación vulgar del tiempo"<sup>10</sup>, interpretación que concibe al tiempo según la certeza cotidiana de vivir dentro del tiempo o "intratemporalmente"<sup>11</sup>, a la sombra siempre de esa exterioridad indefectible, trascendente e irreversible que es el tiempo del mundo (*Weltzeit*). De este modo, en la interpretación vulgar del tiempo se pone en juego la idea de una autonomía substancial del tiempo, se piensa al tiempo como sustantivo: el tiempo.

El tiempo es entendido comunmente como la línea infinita a lo largo de la cual transita el hombre ordenando sus actos, línea que se autocompone de una serie de instantes encadenados en una secuencia ilimitada y homogénea (*Jetzt Zeit*) y a la que responde el hombre en la insignificante tarea del fechar y el medir.

Esta idea de tiempo ha funcionado a lo largo de la historia como el criterio que explica el cambio de las cosas y la sucesión necesaria de la vida, pero no ha sido a su vez cuestionada, su sentido ontológico permanece incomprendido. La metafísica piensa el ser del ente a partir de lo ente dentro del tiempo y nunca como temporalidad misma.

Pero además, y aquí la conexión decisiva entre tiempo y ser, a la base de esta comprensión del tiempo, a la base de esa línea que determina la sucesión y orden de la realidad se encuentra toda representación interpretativa que identifica al ser con lo presente. Dentro del transcurrir infinito del tiempo sólo lo inmediatamente presente es real y asequible, el futuro es lo que aún no es y lo pasado lo que ya no es más. El sentido del ente se centra exclusivamente en su presencia, en su estar presente.

El presente se vuelve así la dimensión primaria del tiempo. Las consecuencias de esta reducción nos son de sobra conocidas a través del legado de la tradición metafísica: la realidad última del

---

<sup>10</sup> ST. 28

<sup>11</sup> ST. p. 485

ente está en lo que permanece presente , en lo substancial : es el *objectum* que perdura en su estar presente a una conciencia , que también se ha inmovilizado en lo presente , es el Yo o *subjectum* siempre el mismo respecto a sí a través de la sucesión infinita de horas o momentos presentes.

El pensar, según la primacía del presente, es entendido entonces como un *ver*, un *cogito* desprendido del mundo , y ajeno al tiempo, que contempla lo inmediatamente presente o el ser del ente como "constante asistencia"<sup>12</sup>, "como objetividad, aquello que subsiste, aquello que puede encontrarse, aquello que se da"<sup>13</sup>; "como ser-ante-los-ojos"<sup>14</sup> (*Vorhandensein*). Para Heidegger entonces, plantear la pregunta por el ser sin la consideración del tiempo , apunta a la presencia del ente , se orienta exclusivamente "por la naturaleza del ente"<sup>15</sup>.

En este contexto *El ser y el tiempo* es el despliegue del problema del sentido del ser según su íntima relación con el tiempo en tanto perteneciente a su sentido : "...se ha menester de una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser...."<sup>16</sup>.

Si el tiempo es el horizonte de este preguntar, de esta ontología , que además supone una recreación de los supuestos de la tradición metafísica que hace del problema del ser un asunto de la *esencia presente o substancia del ente* , entonces, ¿qué es eso que significa originariamente *ser*? , ¿qué es aquello que esta pregunta olvidada contiene en su carácter original? ; y viceversa , si la comprensión del ser adquiere su sentido radical a partir de una comprensión originaria del tiempo, ¿cuál es este tiempo que responde

<sup>12</sup> FODDELER, op. cit., p. 50

<sup>13</sup> VATTIMO, G, "Introducción a Heidegger", Gedisa, Barcelona, 1994; p. 24

<sup>14</sup> ST, 95-96

<sup>15</sup> ST, p. 95

<sup>16</sup> ST, p. 27

a las expectativas y dimensiones del interrogar fundamental ( y en ello de todo lo que es ) ? , ¿ qué es un tiempo ontológico?.

### 1.2.2 El ser como sentido del ser

Si prestamos cierta atención a la forma en que es expuesto el plan y propósito de *El ser y el tiempo* , encontramos que antes que señalar la necesidad de una fundamentación del problema del ser , antes que convocar a resolver de una buena vez el problema de la esencia del ente; apunta sólo a la necesidad de abrirnos a la interrogación por su sentido.

La finalidad del texto de ningún modo aspira a el establecimiento de la cuestión del ser en sí mismo, implica más bien sólo una apertura a la comprensión de su sentido, indaga por las condiciones de posibilidad de su sentido . Abruptamente queda descartada, al menos provisionalmente, dentro del horizonte de *El ser y el tiempo* la posibilidad del ser mismo; como si esta ambiciosa tarea tuviera más que ver con el llamado olvido del ser según la indicada "presentabilidad" del ente. Que Heidegger, antes bien , anteponga el término "sentido" al de "ser" nos sugiere ya una cierta movilidad , una cierta "impresentabilidad". Para Heidegger en efecto, el ser nunca es en sí mismo algo, no es una cosa , no es un ente, no representa un estado de ser ; ser es siempre sentido del ser , un acaecer , un horizonte , un entorno .

De este modo, la pregunta que corre paralela al fenómeno del ser debe contener en su preguntar aquello por lo que pregunta , debe indagar en torno al sentido del ser, y no respecto al plano trascendente de la realidad, "*la realidad de lo real*" o la substancia última y permanente sobre la que se sostiene el mundo. La pregunta pregunta, al interrogar por el sentido del ser, por aquello que el hombre pone en juego y convoca al hacer suya cotidianamente la expresión "ser", al interpretar inmediatamente lo que "es".

Preguntar por el sentido del ser no supone pues , preguntar por aquello que hace inteligible una cosa presente, su causa , y que

a su vez es también una cosa; como el nacimiento tiene su causa en la concepción, un hecho objetivo es causa de otro hecho objetivo. Sentido es aquí, en efecto, eso que hace comprensible algo, que lo posibilita, pero que a su vez él mismo permanece indeterminado temática o conceptualmente. Así las cosas, para Heidegger el sentido del ser es el ser mismo en tanto comprendido: "*Sentido es aquello en que se apoya el "estado de comprensible" de algo (...)* Sentido es el "*sobre el fondo de qué*" (...) de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo"<sup>17</sup>.

No se interroga pues, por un sustantivo: "el ser", preguntamos por un acaecer, el acaecer en el que los entes poseen ya siempre un significado, incluido aquél que se hace la pregunta por el ser. Preguntamos por el sentido en el que el mundo es posible, preguntamos por un *horizonte de comprensión*. Ser indica para Heidegger, el continuo de una acción, un acontecer cuyo sentido es puramente verbal.

Así pues, no estamos ante una coincidencia entre el uso gramatical del ser como un sustantivo y la conceptualización filosófica del ser como sustancia<sup>18</sup>; ambas situaciones dejan ver una sola: el olvido del sentido originario del ser como algo verbal, como *entorno*, esto es, el olvido del carácter temporal del sentido del ser y con ello la reducción de lo temporal a lo presente *ante los ojos*. *El ser en sí mismo es lo presente del sustantivo "tiempo"; el sentido del ser, por su parte, indica el hacerse de la temporalidad.*

### 1.2.3 El tiempo como temporalidad

Se había esclarecido por voz del propio Heidegger que el

---

<sup>17</sup> ST, p. 140-170

<sup>18</sup> En "Introducción a la Metafísica" Heidegger analiza la degradación significativa del lenguaje que acompaña al olvido del ser a través de las consideraciones gramaticales y etimológicas de la palabra "ser", con lo que además se ratifica la jerarquía ontológica que el habla posee para la comprensión del problema del ser dentro de la obra de Heidegger. Cf., IM, pp. 55-78

olvido del ser estaba conectado en gran medida con una interpretación *impropia*<sup>19</sup> de la temporalidad , interpretación expresada en la configuración misma de la filosofía Occidental a través del concepto substancial de tiempo . Sin embargo, según Heidegger, en la "*concepción vulgar de la temporalidad*"<sup>20</sup> se pone en juego siempre la importancia que el tiempo representa para la comprensión del mundo : el carácter ontológico del tiempo subyace en la interpretación impropia que de cualquier modo siempre concibe y conduce su existencia en cada caso bajo nociones temporales, que siempre capta que el tiempo pasa, que el tiempo tiene que ver con su ser .

Esta certeza acerca de la importancia de la temporalidad para la existencia cotidiana supone la captación de algo determinante e ineludible, la interpretación vulgar del tiempo sabe que el tiempo reclama algo a mi ser , que tengo que hacer algo con mi ser, reclama una urgencia. Ver en el tiempo un pasar es comprender que el tiempo puede acabar , que contiene en su pasar el fin, que se *temporaliza*. Si el tiempo fueré uno y eterno no se vería en la necesidad de transcurrir . El pasar del tiempo antes que indicar una línea que se extiende fuera de todo límite , que es infinita ; designa la indeterminación de su curso, el pasar hace del tiempo algo que nunca es, "*que no es , en general, un ente . No es sino que se temporaliza*"<sup>21</sup> .

En ese sentido , la proyección del tiempo, este continuo estar más allá de sí, no alude a la garantía del futuro, la posteridad infinita del tiempo a la que se accede paulatinamente cuando el futuro se hace presente ; sino el carácter *adviniente de la temporalidad*, el presente no lanza el futuro, el futuro acaece indeterminado en el sentido de la temporalidad que se anticipa ante

---

19 Tener presente el uso del término "impropiedad" que avisara una de las posibles determinaciones de la comprensión del ser y de la temporalidad, y que alude al hecho de que no se apropia , de que no empuña o devela .

20 *ST*, p. 28 .

21 *ST*, p. 250

el no poder ser ya más; este no poder ser ya más, indica sin embargo, la determinación del advenir de modo unitario en lo que va siendo , el presente; tomando en cuenta también lo que siempre se ha sido, el pasado : *"A este fenómeno unitario de esta forma, como advenir presentando que va siendo sido , lo llamamos la temporalidad "*<sup>22</sup> .

Así pues, antes que la temporalidad represente exclusivamente el ahora inmediato en cuyo recinto las cosas se hacen presentes, nombra el *temporaciarse extático de sus tres dimensiones : presente, advenir y sido* conforman una unidad inseparable, la temporalidad nunca inicialmente es, para de ahí comprender que será, y recordar que fué : *"no empieza por ser un ente que luego sale de sí , sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis "*<sup>23</sup>. El horizonte de sentido es un horizonte extático y nunca estático .

Sin embargo , de esta unidad triple ciertamente se destaca un elemento desde el cual son comprensibles con mayor plenitud los otros, y en general la comprensión extática de la temporalidad : el advenir, la futuridad o proyección : *"El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir"*<sup>24</sup>.

En la temporalidad queda supuesta la indeterminación del a dónde se va el tiempo. Lo temporal no pasa a ninguna parte porque no es algo que va de un presente a otro presente, y entre ellos pasa, como un pasar garantizado de hoy a mañana; el pasar de la temporalidad es más bien abierto respecto a su a dónde va , el pasar de la temporalidad es convocar el advenir desde y hacia lo que no es, el advenir introduce la sensación del pasar del tiempo pero no como un ir hacia algo sino como un estar en apertura , en proyecto . La temporalidad es la anticipación del futuro pero en la medida en que éste se mantenga bajo una rigurosa indeterminación, en la medida en que éste permanezca expuesto a lo que no es. La temporalidad adviene entonces sobre el fin, contiene originalmente la finitud.

---

22 ST, p. 354

23 ST, p. 356

24 ST, p. 357

Supongamos el siguiente ejemplo: alguien dice: "*este trabajo es sólo temporal*", con ello indica que el trabajo no está del todo asegurado en su porvenir, el trabajo más bien se temporacia respecto al hecho de que puede ya no ser, contiene la posibilidad de su fin, el trabajo adviene sobre esta posibilidad, se proyecta de la mano con su finitud. Si el trabajo estuviera dentro del tiempo, en cambio, no podría advenir, su pasar estaría garantizado en su continua presencia, saltaría de un presente a otro, sin detenerse sobre lo posible, porque su mañana estaría determinado en la trascendencia del tiempo; se pensaría entonces así: "*seguro mañana ahí estará el trabajo, porque ahí estará de nuevo el tiempo*". La primacía del advenir apunta igualmente a la centralidad del carácter finito de la temporalidad y con ello del horizonte de comprensión del sentido del ser.

El problema del sentido del ser se juega pues en la naturaleza extática de la temporalidad, en tanto advenir finito sobre la *facticidad de lo sido-siendo*. La temporalidad no es pues, una substancia sobre la que uno va, pero tampoco es puro devenir. La temporalidad es el despliegue de lo que se temporacia sobre sí mismo.

El sentido originario de la temporalidad señala pues los límites efectivos de toda comprensión del ser, de todo estar abierto al sentido del ser, según la determinación adviniente y finita del tiempo. Pero también la pregunta por el sentido del ser indica el lugar donde ese preguntar se hace posible, anuncia el hecho de que un ente al contener la posibilidad de plantear tal pregunta es capaz de ofrecer alguna pista por aquello por lo que se pregunta. Ser y tiempo designan pues al único ente que en su ser comprende al ser y que en ello comprende el tiempo.

La pregunta por el sentido del ser coloca entonces el problema del ser, antes que frente a la tradicional tarea de su conceptualización, frente al lugar de su comprensión, una etapa ontológicamente anterior, en tanto comprensión es aquí *precomprensión o comprensión preconceptual*, el lugar donde irrumpe y es acogido el sentido del ser, donde irrumpe la pregunta misma. De



igual modo , la temporalidad adviniente y finita ocurre también en los límites del ente que en su ser proyecta finitamente su ser mismo.

El ser como sentido del ser y el tiempo como temporalidad finita colocan la pregunta por el sentido del ser bajo los parámetros de la temporalidad en los límites del preguntar mismo, en el quién comprensor del ser, el ente que pregunta, el ente que capta en su forma inmediata de conducirse en el mundo el sentido del tiempo y de la finitud ; el ente peculiar que "*somos en cada caso nosotros mismos : el ser - ahí (Da-sein) "*" 25 .

### 1.3 El "AHI" DEL SER TEMPORAL : "DASEIN" Y "EX-SISTENCIA"

Tenemos entonces que el ser aparece, permítaseme la expresión, *interrogable* para un ente , un ente , que a su vez, es abierto a esta *interrogabilidad* , y que se vuelve así un *ente peculiar* ; de tal modo, que la necesidad de establecer las condiciones de posibilidad de la pregunta fundamental hace saltar a la vista a este ente que comprende al ser a tal grado que se pregunta por él en el seno de su propia constitución ontológica . Ser ser-ahí es contener esencialmente la cuestión del ser, sólo podemos hablar de ser-ahí en la medida en que éste es relativo a la cuestión del ser .

Podemos pues, decir que el ser, en tanto sentido del ser, solicita a este ente y abre en su ser la cuestión fundamental lanzándolo en ello a la temporalidad: "*Lo que el ser sea es algo que viene descitrado en este ente y por lo tanto en la temporalidad "*" 26 .

Este ente, el ser-ahí, es preeminente dentro de la trama ontológica de *El ser y el tiempo* en virtud de que en su ser arroja el

---

25 La traducción del término "Dasein" por ser-ahí como es sabido pertenece a José Gaos y a ella nos apeamos a lo largo de este trabajo. Sin embargo, a pesar de su aceptación general en el ámbito de la filosofía hispana , el término ha sido también traducido por otros autores como "estar" o "existente", o incluso otros han preferido mantenerlo en el original "Dasein" .

ST, p. 58

26 ROASKLER, op. cit., p. 54

problema del ser, en virtud de que sus determinaciones ontológico-temporales pueden hacer viable la cuestión del ser. Lo importante entonces, del mérito óntico-ontológico de este ente no radica en que éste sea *el hombre, la humanidad*, sino simplemente en aquello que alberga, aquello que encubre en su ser mismo. Lo preeminente del ser-ahí no está en el hecho de que este ente constituya el fundamento (*Grund*)<sup>27</sup> de la cuestión del ser, lo cual ubicaría la pregunta por el ser en la certeza causal de un ente atemporal, justo eso que la ontología de *El ser y el tiempo* reprocha a la historia de la filosofía. Antes bien, la singularidad óntico-ontológica de este ente radica en el hecho de ser el ente que se mantiene siempre ya abierto al sentido.

La pregunta por el sentido del ser tiene pues, ya siempre una dirección previa, en este caso, el lugar donde el ser tiene sentido o ser-ahí. Sólo esta comprensión ontológica es lo que determina la peculiaridad de este ente, peculiaridad que lo caracteriza como el único ente "*que en su ser le va este su ser*"<sup>28</sup>. La implicación ontológica entre ser-ahí y sentido del ser es lo decisivo en la jerarquía óntico-ontológica de este ente respecto al resto de los entes. La partícula medular de la conocida afirmación de Heidegger es justamente el "*le va*", en ella se alude a la singularísima situación de ser portador, de contener en su ser mismo esta relación de ser, eso significa que este contener no es un carácter circunstancial entre otros, un atributo; se encuentra más bien a flor de piel; el ser-ahí empuña y proyecta en cada caso el ser.

El problema del sentido del ser y la pregunta que ello demanda se apropia así de un ente: el ser-ahí o *el ahí del ser*<sup>29</sup>. El

---

27 Al contrario, como veremos, este ente destaca por nunca ser fundamento, sino apertura, abismo. "Ab-grund". Cf., *IM*, pp. 11-54

28 *ST*, p. 21

29 Esta apropiación circular ocupará un lugar central a lo largo de toda la obra de Heidegger, y será nombrada además de ser-ahí como *ex-istencia* o mundo, como verdad ontológica, como claro o luz del ser, etc.

ser (*sein*) irrumpe en todo su sentido siempre ya y en cada caso como "el ahí, el aquí y el allí (da)"<sup>30</sup>. Sólo esta situación quiere nombrar *Da-sein*.

Ser-ahí es estar en disposición del ser. El ser sitúa o limita al hombre en su dimensión ontológica como su ahí. Esta peculiaridad es formalmente descrita por Heidegger bajo tres dimensiones<sup>31</sup>, la primera, óptica, por su distinción respecto a cualquier otro ente gracias a esta determinación que se encuentra en el problema del ser, en ese mismo sentido se cumple también su segunda preeminencia, la ontológica; pero además en la tensión de ambas el ser-ahí posee una tercera preeminencia como condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías, de toda historia y todo saber, todo modo específico de tematizar al ente, toda *ontología regional*<sup>32</sup>. En tanto que el ser-ahí contiene esencialmente una relación de ser, en tanto comprende al ser como determinación de su ser, comprende y contiene con igual originariedad el sentido del mundo y de todo ente del mundo.

Es precisamente este estar determinado por la preeminencia decisiva, la del sentido del ser, lo que Heidegger denomina *ex-sistencia*<sup>33</sup>: "el ser mismo relativo al cual puede conducirse y se

30 ST. p. 40

31 También llamada la triple preeminencia del ser-ahí. ST, p. 29

32 Es conocido que para Heidegger la ontología fundamental o analítica del ser-ahí finito, debería considerarse como anterior y base de toda "ontología regional", concepto elaborado por Husserl y que hace referencia a los saberes particulares.

33 Es harto conocida la problemática que presentó en su tiempo y sigue presentando aun hoy el empleo del término "existencia", quizá al grado de convertirse en el más controvertido del léxico. Esta fama se debe en gran medida al surgimiento de la corriente "existencialista" cuya principal voz, Jean Paul Sartre, achacaba el título y su temática a la filosofía de "El ser y el tiempo", cosa que el mismo Heidegger rechazó. Frente a ello utilizamos el término "existencia" (así aparece en "El ser y el tiempo" bajo la acepción, corregida públicamente por Heidegger en la "Carta sobre el Humanismo", de "ex-sistencia" y cuyo sentido será aclarado a lo largo de este trabajo. Cf. CHU, pp. 10-27

conduce de alguna manera el ser-ahí" <sup>34</sup>.

El "ser-ahí ex-siste" no equivale a afirmar el "hombre existe". La ex-sistencia no designa una categoría o atributo que caracterizaría a este ente como aquel cuya esencia se encuentra en la inmediatez de la vida, no alude a la evidencia de realidad o presentabilidad de este ente.

En efecto, nos dirá Heidegger que "la esencia del ser-ahí está en su ex-sistencia" <sup>35</sup>, pero la significación de este término de ningún modo se emparenta con la que posee el latino "existentia" : *actualitas*, objetividad de la experiencia, realidad, el que es de un ente por relación a su *qué es*, lo posible o *essentia*. "Existentia" no designa el peculiar modo de ser de este ente, su estado de abierto al sentido del ser ; sino la presentabilidad o no de cualquier ente, el *estar o no ante los ojos* ; es decir, responde a la formulación de una pregunta tal como *¿existe agua en Marte?*, responde a la realidad o no de algo presente para la conciencia.

El ser-ahí en cambio, *ex-siste*, está fuera (*ex*), más allá de lo que se consolida, de lo fijo o determinado, de lo que se sostiene por su propio peso (*sistere*); el ser-ahí *ex-siste nunca sub-siste*, está referido a su ser como su posibilidad más propia y este descentramiento hace del ser-ahí antes que una realidad, pura posibilidad <sup>36</sup>, proyecto: el ser-ahí "es sólo en cuanto puede ser" <sup>37</sup>. El ser-ahí nunca es pues algo ya dado, mientras es permanece en el plano de la posibilidad, permanece abierto respecto a su ser, es temporalidad.

<sup>34</sup> ST. p. 22

<sup>35</sup> ST. p. 54

<sup>36</sup> Es necesario prestar atención al empleo que Heidegger hace del término posibilidad, también utilizado en el lenguaje escolástico pero anteriormente acuñado por Aristóteles. Su uso estaba siempre en función de su paralelo "actualidad", se trata de una posibilidad teleológica, su ser es algo relativo y tiende al acto. En el caso de la analítica de la ex-sistencia la posibilidad es abierta, no está dirigida por ninguna realización.

<sup>37</sup> VATTIMO, op. cit., p. 25

De este modo, el análisis de la ex-sistencia que busca develar las condiciones de posibilidad del ser-ahí supone el develamiento mismo del modo originario del acontecer del sentido del ser sobre la base de las determinaciones de este ente señalado. La coherencia del texto es pues evidente, lo que la analítica de la ex-sistencia indaga es el problema del sentido del ser , y el paso de este problema a la cuestión del ser-ahí es algo que se mantiene siempre subordinado al primer problema . La aprehensión de la esencia del hombre queda pues fuera del contexto de *El ser y el tiempo*, y los posibles resultados obtenidos de esta obra tampoco pueden ser tomados como las categorías que definen a la realidad humana, como quería el existencialismo por ejemplo; de ahí que tales resultados son llamados por Heidegger *existenciarlos* <sup>38</sup> .

Ex-sistir o estar siempre más allá de sí mismo o ser posibilidad son nociones que convergen con lo ya previsto en el carácter ontológico de la temporalidad. Esta implicación , como lo veremos al aclarar el sentido ontológico de la muerte , radica en la captación de la finitud ; la temporalidad diseña esta apertura de la ex-sistencia , pero esta apertura significa estar sostenido sobre algo que aún no es y que puede no-ser , estar sostenido sobre nada , esto es, ser relativo al *fin o ser para la muerte* .

Además, con la precisión del término ex-sistencia Heidegger continua esa crítica incesante a la tradición metafísica prevista ya desde el planteamiento del problema del ser como sentido temporal, pero ahora extendiéndose a la cuestión del hombre que es tomado por este tipo de planteamientos precisamente como algo dado y bien determinado , un Yo o sujeto , nociones que inmediatamente piensan a este ente como pura presencia sin jamás detenerse en la cuestión del sentido del ser que determina a este ente en su verdadera esencia ; su ex-sistencia .

---

<sup>38</sup> A lo largo de este trabajo el término "existenciarlo" será empleado con un paralelismo significativo del término "ex-sistencia".  
ST, p. 54

## CAPITULO 2

¿QUIEN COMPRENDE AL SER?. ¿QUIEN ES PARA LA MUERTE? .  
EL "SER-EN-EL-MUNDO" COMO CRITICA A LA NOCION DE SUJETO.

### 2.1 "SER EN EL MUNDO" Y LA PREGUNTA POR EL SER

Hemos visto pues, cómo la dimensión , camino y horizonte de *El ser y el tiempo*, la intención de repensar una pregunta caída en el olvido, la pregunta por el sentido del ser , a partir del problema de la temporalidad como horizonte de la comprensión del ser, con miras a establecer una ontología, supone ya un agudo cuestionamiento en torno a los propios fundamentos de la historia de la filosofía en tanto historia de la metafísica.

La sola pretensión interrogatoria de Heidegger en torno al problema del sentido del ser, aún a sabiendas de que semejante problema constituye no pocas veces el hilo conductor de los tratados filosóficos de Occidente, nos sugiere la radicalidad del planteamiento y por ello mismo de las vías a su aproximación , definitivamente éstas también distintas de aquéllas recurrentemente pensadas por la metafísica.

Si Heidegger asume el hecho de que la metafísica ha hecho del ser algo de suyo evidente y comprensible, que no requiere mayor indagación , entendemos que el intento de repensar semejante cuestión supone un desarrollo a través de vías también olvidadas . La radicalidad del tema central del pensar de Heidegger determina pues desde ya todo camino hacia su posible aproximación . Si se pregunta por algo olvidado o ni siquiera contemplado avanzamos entonces hacia ello por un camino de igual modo omitido .

No obstante, hay que tener en cuenta que este olvido de ningún modo significa el retiro inexorable de algo en algún tiempo vivo en la memoria . Olvido significa aquí simplemente el hecho de volver algo extraordinario y no resuelto en algo ordinario y comprensible de suyo. Así las cosas, es precisamente a este nivel de

precomprensión, que no es más que la llamada cotidianidad del ser-ahí, al que Heidegger acude como punto de partida de toda posible explicación del sentido propio buscado por esta ontología .

Este camino se adelantó ya en nuestra primer capítulo con la noción de temporalidad , y luego con las de ex-sistencia y ser-ahí . Mostramos que el tiempo en cuanto horizonte del sentido del ser, constituye la meta provisional de esta indagación; sabemos también que es la ex-sistencia, el modo de ser de un ente peculiar , el espacio ontológico donde la tarea interrogatoria por el sentido del ser encontró franca posibilidad de realización; ex-sistencia es el ser-ahí , el ente señalado para comparecer ante el tribunal de la ontología .

La pregunta por el sentido del ser descubierta en su inmediata relación con la temporalidad finita se hace factible por la comprensión preconceptual del sentido del ser que hace del ser-ahí peculiar respecto a cualquier ente . Esta peculiaridad no radica pues, como veremos, en el hecho de que este ente contenga la facultad de la razón, como tampoco porque su esencia consista en el estar abierto como pura posibilidad en el vacío. La comparecencia señalada ocurre más bien en el modo de estar siempre en medio de un plexo de posibilidades concretas , embargado en la significatividad de otros entes , y compartiendo ese sentido con otros seres-ahí .

Ese lugar donde el ser-ahí se conduce arrojado a la responsabilidad de su ser teniendo algo que hacer con su ser , donde comprende inmediata y regularmente al ser que le va en su ser lo llamamos "mundo". El ahí del ser-ahí es el mundo , el mundo literal y cotidiano. El ser-ahí se presenta siempre , ontológica existencialmente, como un ser arraigado, sumergido en un mundo , como un "ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein* ) .

*Ser en el mundo* es la estructura ontológica que viene a determinar la significación de la ex-sistencia ; y con ello a engrosar el propio sentido de la peculiaridad del ser-ahí .

A partir de la reconsideración de la pregunta por el sentido del ser Heidegger descubre en este primer momento, el análisis de la

estructura ser-en-el-mundo , un frente distinto respecto a todas aquellas posturas que han supuesto dogmáticamente una interpretación del ser dentro de la filosofía , especialmente aquellas conformadas dentro de la modernidad bajo conceptos como sujeto o conciencia .

Con miras a alcanzar el pleno sentido ontológico que la muerte juega en *El ser y el tiempo*, esto es, su relación con el problema del sentido del ser , creemos necesario introducirnos antes en la noción "*ser-en-el-mundo*", en tanto ésta no sólo prepara y dibuja el fenómeno de la muerte y la temporalidad según el curso necesario del tratado, sino abre además un deslinde entre la preocupación exclusiva de Heidegger , la pregunta por el ser, y las posturas que centran su esfuerzo en el conocimiento de algo *ante los ojos*, esto es, en la objetividad del ente o en la subjetividad del hombre . El sentido ontológico de la muerte se nutre de la comprensión precisa de este deslinde , participa pues de la significación ontológica de la estructura ser-en-el-mundo.

Preguntamos entonces : ¿Qué aporta, en qué viene a cuestionar a la tradición metafísica o a posturas antropológicas el hecho de que la pregunta por el sentido del ser encuentre su punto de partida en una estructura como la del "*ser-en-el-mundo*" ? , junto a ello, ¿qué puede depararnos la indagación de la estructura "*ser-en-el-mundo*" respecto al sentido ontológico de la muerte ? ; ¿prepara esto algún rasgo esencial en el objetivo de nuestra tesis?, ¿cómo podría una estructura como la de ser-en-el-mundo abrirnos paso hacia el sentido ontológico del fenómeno de la muerte y el tiempo, y en ello, encontrarnos de nuevo ante la pregunta por el sentido del ser ? .

## 2.2 SER EN EL MUNDO Y EL PRIMADO DEL SER-EN

Heidegger conviene en pasar de la ex-sistencia del ser-ahí , a la estructura ontológica *ser en el mundo* , precisamente porque *el ahí (da)* que designa a este ente hace referencia , en efecto,



al hecho de ser algo situado o definido; esto aún cuando el modo de ser de este ente es la posibilidad o poder ser . Ser-en-el-mundo "expresa bien el hecho de que la ex-sistencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad en dirección de la posibilidad"<sup>1</sup>, el ser-ahí es desde algo y abierto a la posibilidad sobre algo, sus posibilidades están situadas, son ya siempre y en cada caso "en" el mundo : "Ser en el mundo es sin duda una estructura a-priori del ser-ahí"<sup>2</sup>, es el horizonte ontológico del ser-ahí .

Desde esta óptica se entreve por qué "ser-en-el-mundo" conforma una unidad estructural en las que son acogidos tres particulares inseparables : el qué es el mundo o la mundanidad, el quién es en el mundo, y el "ser-en". Aún más , entrevemos por qué dentro de esta unidad destaca este último elemento, "ser-en", como el primero en jerarquía ontológica : " Ser-en es la expresión existencial formal del ser del ser-ahí que tiene la esencial estructura del ser en el mundo"<sup>3</sup>. En el seno de la compleja elaboración de *In-der-Welt-sein* es capital la comprensión de la partícula ser - en, (*In-sein*), ya que en su sentido ontológico se juega la profunda relación que Heidegger busca expresar entre el hecho de estar en un mundo y ex-sistir . ¿Qué quiere pues, decir Heidegger cuando afirma que el ser-ahí está , es situado , "es-en" (un mundo)?, ¿qué se afirma al caracterizar inmediatamente de este modo a la comprensión del ser?, ¿qué es ser-en , *In-sein*?

Para Heidegger mundo no indica el espacio en el que el ser-ahí permanece insertado; mundo no equivale a realidad; de tal suerte que el ser-ahí no está en el mundo en el sentido de ocupar un mero espacio , *una cosa corporea que se aloja en otra que lo contiene*. El vínculo entre el ser-ahí y el mundo no es pues como el que pudiera sostenerse entre dos cosas *ante los ojos* , no se trata de

---

<sup>1</sup> VATTIMO, op. cit., p. 27

<sup>2</sup> ST, p. 66

<sup>3</sup> ST, p. 68 .

un implicación espacial , como la de *el saco en el guardarropa o el automóvil en la cochera* . Ontológica-existencialmente *ser-en o estar-en* designa el hecho fundamental de que el ser-ahí habita el mundo, mora, está familiarizado con el mundo : "*El ser - en dista tanto de mentar un espacial estar uno en otro entes ante los ojos, [...] ser en procede de habitar en, detenerse en y también significa: estoy habituado a , soy un habitual de, estoy familiarizado con, soy un familiar de, frecuento algo, cultivo algo; tiene pues la significación de colo en el sentido de habito y diligo*" <sup>4</sup> .

El ser-ahí en tanto ser-en se absorbe en el mundo, *cabe el mundo es* la expresión de Gaos , no permanece ni fuera , ni al lado , ni sobre o dentro el mundo sino precisamente "*en*" el mundo. Se trata pues, de una incumbencia originaria <sup>5</sup> .

Antes de cualquier tematización sobre el mundo y por lo tanto antes de toda relación entre un mundo y un sujeto , el ser - ahí y el mundo son ya uno mismo. Ser-en busca expresar esa amalgama originaria. El ser-ahí habita el mundo significa que el mundo desde siempre tiene sentido para este ente , que se encuentra sumergido desde siempre en el manejo de una gama de sentidos .

Ahora bien , si el ser-ahí está situado en el mundo , si su ser está abierto al sentido , y viceversa, si el mundo esta abierto al sentido que el ser-ahí proyecta , podemos acaso también decir que en última instancia el ser-ahí está abierto al ser; en tanto poder ser *es* el ser-ahí *en el mundo* tomando, acogiendo, el sentido del ser.

Cuando Heidegger apuntaba que al "*ser-ahí le va el ser en su ser mismo*"<sup>6</sup> mostraba ya el hecho de que su ex-sistencia proyectante está referida a un mundo , propia o impropriamente, según la

<sup>4</sup> *ST*, p. 67

<sup>5</sup> Podríamos pensar en la idea husserliana de "Lebenswelt" como algún tipo de antecedente del "In-der-Welt-sein" de Heidegger. Con "Lebenswelt" Husserl quería también destacar esa pertenencia inmediata a una realidad concreta .

<sup>6</sup> *ST*, p. 21

peculiaridad del ahí como un no estar cerrado sino lanzado (la facticidad), a anticipar su proyecto (la comprensión) , absorbido entre otros entes inmediatamente significativos a la mano (curarse de, la mundanidad) y de otros ser-ahí (procurar por, ser-con).

Hemos anticipado pues, cómo la partícula ser-en constituye el eje primordial de la estructura unitaria ser en el mundo , ya no en cuanto determinante existencial peculiar del modo de ser de un ente que lo caracteriza formalmente como ser en el mundo, sino desde que coloca al ser-ahí en referencia permanente y determinante con el sentido del ser. El "ahí" del ser se desemboza , según esta primera estación, como ser-en , y en ella se concentra la ligazón ontológica entre el ser , el ser ahí y el mundo . La estructura ser-en exige pues, un análisis más detenido, cuyos resultados , así lo creemos, son la vía necesaria de aproximación al tema de este trabajo , el sentido ontológico de la muerte .

#### 2.2.1 Ser-en y comprender

El párrafo 31 de *El ser y el tiempo* : "*El ser-ahí como comprender*"<sup>7</sup>, (*Verstehen*) es de vital importancia para el desarrollo de la estructura ser-en , y por lo tanto, para el sentido de la totalidad ser en el mundo, como también para el de la existencialidad . Su centralidad en el tratado<sup>8</sup> aparece en la introducción misma cuando una vez planteada la preocupación esencial del texto, la cuestión del sentido del ser, se pasó a señalar a un ente peculiar según la apreciación de que éste es el único que "*comprende al ser*"<sup>9</sup>, el único para quien el ser tiene sentido, el ente que está ya siempre involucrado con ese sentido .

<sup>7</sup> ST, p. 100-100

<sup>8</sup> Tanto Vattimo como Peñalver señalan la importancia del comprender; incluso para ambos la comprensión constituye la existencialidad misma del ser-ahí. Cf. VATTIMO, op. cit., pp. 92-94 ; y PEÑALVER, P., "Del espíritu al tiempo. Lecturas de El ser y el tiempo de Martin Heidegger", Barcelona , Anthropos, 1980; pp.147-150

<sup>9</sup> ST, párrafo 2, p. 64

Comprender es asumir o acoger el sentido del ser en el modo de la proyección, esto es, de forma anticipante. El ser-ahí anticipa el sentido del ser en su acción concreta en el mundo, comprende el sentido inmediatamente previo a cualquier tematización o explicación. Ordinariamente nunca habito el mundo planificando o despegado de los acontecimientos circundantes, no hago "teoría" respecto a mi proyecto inmediato, ni éste aparece ante mí como una realidad ante los ojos; antes bien en mi ser me va mi ser, comprendo al ser, me dispongo a ser anticipando el sentido.

Pongamos el siguiente ejemplo: al bajar la temperatura, inmediatamente y sin mayores reparos en la situación, sin hacer de esto algo temático, proyecto mi ser en medio del frío y me anticipo, tomo un abrigo que también desde siempre posee un sentido, tanto que permanece guardado para su posible uso; o también cuando súbitamente sufro una ligera cortada, me dispongo a su cura, hago uso de algún medicamento, práctico algún lavado, en cualquier caso comprendo que mi ser está expuesto<sup>10</sup> y lo anticipo, me oriento en el mundo, empuño el sentido en modo proyectivo. Sin embargo, quizá el comprender sea más plenamente visible a través de una deficiencia: si por ejemplo, ese abrigo que requiero no está en su lugar, irrumpe con más fuerza mi inserción en un mundo, no sólo porque descubro que desde siempre había previsto el uso de tal abrigo sin jamás detenerme a meditar en ello, sino porque también descubro mi comprensión del frío, el trabajo en el que estoy entrometido y al que llegaré tarde si no encuentro ese abrigo, la reputación que puedo perder ante mi jefe si es que llego tarde al trabajo, etc.

Así pues, comprender es este comprenderse en algo, tener que ver inmediatamente con algo, orientarse y ocuparse en y del mundo más que saber del mundo; se trata de una capacidad que se inclina más al manejo práctico del mundo que al carácter epistemológico, de tal forma que pasa desapercibido, nunca es expreso, porque su sentido no está en lo que sabemos del mundo, sino en lo que ya somos "en" el

<sup>10</sup> Como veremos más tarde esta exposición, este estar siempre más allá de sí mismo, será redondeada y radicalizada con la muerte y el tiempo.

mundo . Sólo cuando este modo de ser en el mundo falla descubro que , en efecto, siempre había sido comprendiendo el mundo .

El eje de esta amalgama ontológica descubierta por la comprensión del ser-ahí es sin duda la proyección , es decir, la ex-sistencia ; el ser-ahí comprende que está a cargo de su ser , y lo cuida con una mirada anticipante : *"en el proyectar sobre posibilidades es ya anticipada una comprensión del ser. En la proyección es el ser comprendido"*<sup>11</sup>. La comprensión converge siempre con la ex-sistencia . Comprender es la condición de posibilidad de este ente según la cual éste está siempre involucrado en algo , por la cual es siempre algo más allá de sí mismo en la tarea de acoger el sentido al que pertenece desde siempre y en el que se encuentra determinado todo su poder ser .

Comprender no nombra entonces, al hecho de poseer conciencia de sí mismo o de las cosas, no es la facultad del hombre con la que se determinan la experiencia de sí y de la realidad , no es una objetividad que le pertenezca de forma categorial al hombre , no es la capacidad de reflexión o planificación, ni subsumir a leyes universales los fenómenos . El ser-ahí en cuanto es el ente que comprende el sentido del ser no es entendible como el mero sujeto que piensa un objeto ; nunca comprende como algo inicialmente cerrado que luego , en un segundo momento, aborda el mundo para conducirse en él según la mejor opción . El ser-ahí comprende siempre ya en el mundo , involucrado en un mundo que él mismo es y habita como proyecto y que se caracteriza por su significatividad . Que el ser-ahí comprenda significa que interpreta el sentido del ser . Comprender es por ende, permanecer en lo *previo* de la comprensión : la historia efectiva a la que se pertenece: estar lanzado y ser interpretado por esta historia .

### 2.2.2 Ser-en y facticidad

Comprender significa para el ser-ahí proyectar su ser en relación con su *sido*; es decir, en relación con el hecho de que

---

<sup>11</sup> *St.*, p. 165

andar en el mundo no procede de una decisión personal , sino que , antes bien, el comprender en un mundo es algo que nos decide , lo cual equivale a decir que nuestro modo de ser carece de por qué. Así pues, las posibilidades particulares siempre definidas en lo que se ha sido son extensibles hasta el hecho mismo de que ser posibilidad es permanecer determinado en la facticidad de un mundo, *determinado en el hecho de ser como se es* . "Comprender-en" (un mundo) es algo que adviene de forma compatible con una radical facticidad , facticidad que no depende del ser-ahí mismo , lo cual por lo demás cierra cualquier noción del hubiera: "El ser-ahí no es algo fundado en un comprender libre, autónomo y diseñado por él " <sup>12</sup> ; su comprender está más bien entregado a lo que él es, a su *sido*, eso de lo que radicalmente él mismo no es causa o razón, es decir, el "factum" de su ser. Facticidad designa entonces, este estar lanzado o arrojado a la comprensión : "las posibilidades que son posibilidades determinadas hacen que el comprender esté siempre más allá de lo que es efectivamente , pero nunca que sea más de lo que es facticamente . A su facticidad pertenece su poder ser" <sup>13</sup> .

La disposición ontológica a la comprensión por parte del ser-ahí revela el hecho primordial de que este ente "es" , que ya "es"; revela el hecho puro de su ex-sistencia ; ni su causa ni su porvenir , sino su sólo estar fácticamente lanzado a la comprensión de un mundo. Heidegger llama a esta situación o efectividad, el "estado de yecto" (*Geworfenheit*) del ser-ahí : "Este carácter del ser del ser-ahí, embozado en cuanto a su de dónde y su a dónde , pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien abierto, este que es, lo llamamos el estado de yecto de este ente en su ahí (...) La expresión estado de yecto busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad" <sup>14</sup> . Sólo como entrega abierta al sentido puede pues, el ser-ahí ser entregado a la responsabilidad o cuidado de su ser, entregado a la anticipación o proyecto .

<sup>12</sup> POGGELER, op. cit. , p. 59

<sup>13</sup> PEÑALVER, op. cit., p. 150

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 152

Pero además facticidad es disposición afectiva (*Befindlichkeit*) o mejor dicho, la facticidad se abre en el modo del encontrarse del ser-ahí en el mundo, su estado de ánimo, su temple . Así, frente al grueso de la tradición filosófica, especialmente la filosofía moderna, Heidegger viene a colocar en un nivel ontológico, en un nivel que se abre y determina en función del ser mismo, a la situación afectiva en la que me encuentro. Esta no es pues, considerada como un resquicio del ser-ahí, un agregado circunstancial y contingente de la subjetividad del ser-ahí que nada puede decir sobre la realidad o el mundo . Que el hombre se encuentre de tal o cual modo anuncia su *cómo le va en el mundo* ; anuncia su cómo le va en su proyecto entero que, como vimos, se determina en su estado de yecto o facticidad .

El mundo está abierto al ser-ahí siempre a través de un estado de ánimo que anuncia a este ente la fáctica determinación sobre la que se despliega todo su proyecto. Así por ejemplo, tan pronto como originariamente el Yo nunca es el sujeto aislado y puro de la reflexión autoconciente, lo que se encuentra sumergido en la tristeza o la dicha es el mundo todo , mi proyecto; lo que se encuentra ya triste o alegre es el plexo de sentido que yo empuño en mi proyecto . Afirma Heidegger: "*El estado de ánimo hace patente cómo le va a uno. En éste cómo le va a uno coloca el estado de ánimo al ser en su ahí*" <sup>15</sup> .

El ánimo pues, no depende del ser-ahí mismo sino que adviene a él: es el sentido mismo que posee ya siempre al ser-ahí en su ser. En el júbilo, el aburrimiento, o la melancolía se hace patente , no temáticamente, el hecho de que somos ya ahí . Esta afectividad en la que el ser-ahí se encuentra siempre ya remite entonces, a la facticidad de estar ya habitando un mundo que no me pertenece pero que tomo con responsabilidad en el modo de la posibilidad . Podemos decir ahora que el ánimo del mundo muestra la facticidad del mundo. Disposición afectiva, estado de yecto, comprensión, mundo, son estructuras que remiten a una unidad, a un movimiento único .

Todos los templos singulares y su modo óntico de concretarse son sólo posibles especificaciones del hecho de que el ser-ahí no puede estar en el mundo acogiendo al ser sino es a la luz de una disposición ontológica que nunca es una determinación procedente de su propio ser; una disposición ontológica que nos pone frente al hecho de que nuestro modo originario de estar en el mundo no tiene fundamento, es sin por qué; pero que sin embargo sí señala una apertura al sentido del ser. El fáctico *ser-en* se determina en el problema del sentido del ser y no en la humanidad del hombre.

### 2.2.3 Sentido ontológico del ser-en

Decíamos que al colocar la disposición afectiva al ser-ahí en su estado de yecto comprensor de un mundo coloca también a este ente frente al asombroso hecho de que ya "es", aún bajo la determinación de su permanente incompletitud, aún cuando es poder ser. Esta negatividad que recorre la ex-sistencia misma coloca la facticidad pro-yectante del ser-ahí al amparo de un *otro*, el sentido, que determina mi modo de ser tanto en lo deyecto como en el proyecto.

La inaprehensibilidad de este *otro* radica en que éste no es un ente, no es algo presente o medible, no es objeto de la *ratio*; es más bien indeterminado, tan indeterminado que el ser-ahí aún cuando permanece entregado en su ser a este sentido puede no descubrirlo jamás o sólo mostrárselo en la deficiencia, por vía defectiva. De cualquier forma, lo indeterminado en cambio, sí determina la ex-sistencia toda del ser-ahí.

La ex-sistencia no puede por sí sola realizar o clausurar el problema de su ser, por cuanto su ser no le pertenece en forma absoluta. El ser-ahí se encuentra arrojado en el sentido del ser; *ser-en-el-mundo* equivale entonces a *estar-en* el sentido del ser.

Una vez que Heidegger ha ubicado la cuestión del ser en el estado de abierto de un ente, sin que este ente pueda dar cuenta de ello, asunto que además resume la ligazón ontológica entre ser-ahí y mundo, estamos ante una profunda crítica a la idea tradicional de subjetividad y objetividad.



#### 2.2.4 Ser-en y la crítica a la tradición . Primer deslinde

Si bien Heidegger hace explícita en múltiples ocasiones una tarea deslindante paralela al desarrollo del análisis de la ex-sistencia <sup>16</sup>, es aquí necesario llevar dicha tarea a términos más amplios que ante todo buscan elaborar el terreno necesario para la explanación del sentido ontológico de la muerte.

Comencemos por decir que comprensión , facticidad y estado de ánimo no designan los atributos particulares o categorías del ente hombre; estar-en es la condición de posibilidad de apertura a aquello que pueda significar "ser" . La facticidad de la ex-sistencia no es pues , una estructura con carácter de necesidad aunque tampoco es algo contingente. La ex-sistencia es fáctica porque no responde a la necesidad de estar en tal o cual lugar o situación, pero también es fáctica porque no cabe en ella el *hubiera*, es pues, impensable especular en un antes de ser lo que ya soy-en. La facticidad de la comprensión no es el principio de certeza o fundamento del ser-ahí; sino la condición originaria de ser en la familiaridad de un mundo , la condición de ser en esta apertura .

Mientras que por ejemplo, para Descartes el hombre se define como "pensar" o *Res Cogitans*, y a este fundamento inconcuso se ajusta la esencia de ser humano ; en Heidegger el hombre se encuentra originariamente definido por una comprensión que lo mantiene siempre más allá de sí mismo , lanzado a la interpretación de un mundo que nunca es algo temático , de tal forma que ciertamente este ente no es ontológicamente "el hombre" sino ser-ahí . En el primer caso este ente gana certeza respecto a sí mismo en lo que su razón construye , en la augusta oscuridad de la introspección , lejos de las vicisitudes de los sentidos y desentendido del mundo y de los otros ; en el segundo caso , el ser-ahí aunque sin poder establecer alguna

---

<sup>16</sup> Cf., los párrafos 10 respecto a la antropología , la psicología y la teología; 11 respecto a la etnología; 13 respecto a la epistemología ; y respecto a la metafísica moderna , particularmente el pensamiento cartesiano, en varias pasajes pero principalmente en los párrafos 19 al 24 .

razón de sí mismo, se encuentra siempre ya embargado en un mundo dotado de sentido concreto .

Para establecer la verdad de su ser el sujeto de la modernidad ha de desvincularse del mundo , para en un segundo momento afrontar el problema de una realidad en sí o exterior . Este aislamiento no es para Heidegger más que la omisión del carácter abierto y proyectivo del ser-ahí a favor de la presentabilidad del *cogito* . Sin la referencia esencial al sentido del ser, la comprensión del sujeto se ve obligada a inventar el fundamento de sí y del mundo , de tal modo que nunca es-en un mundo . Aunque ciertamente el sujeto sabe del mundo e incluso lo constituye en virtud de su racionalidad , en virtud de hipótesis de la más diversa índole (biológicas, antropológicas, teológicas, etc. ) , esta relación concebida entre sujeto y mundo es pues radicalmente distinta de la estructura ser en el mundo; en el primer caso la apertura se legitima a sí misma en un principio substancial , algo de lo que se tiene posesión ; mientras en el caso del ser-ahí , la apertura proviene de determinaciones de las que definitivamente no se posee razón , pero en las que se sostiene el poder ser que define a este ente .

En virtud de la partícula ser-en la relación entre ser-ahí y mundo nunca es la de sucesión o causalidad , sino la de una compatibilidad ontológica . La ex-sistencia "es", transcurre desde siempre sin requerir un fundamento último que la justifique , esta abierta sobre la falta de un por qué ; y esta ausencia no designa una carencia a resolver , para el ser del ser-ahí no hace falta un por qué porque a este ente no se le puede plantear la pregunta por qué , pues no se trata de algo *ante los ojos* detenido en el tiempo , un Yo puro o vacío, un punto matemático .

Antes bien, sólo porque el ser-ahí está arrojado anteriormente a la comprensión anticipante del ser en su ser puede entonces, postular el problema temático de sí mismo o de la realidad. Todas las interpretaciones que consideran al ente hombre como esa presencia autónoma , eje de todo sentido, sea según las fórmulas de *animale rationale* , *criatura* , *cuerpo-alma* , *sujeto del conocimiento* , etc,

encuentran su más alta determinación en la cuestión del sentido que determina la comprensión de este ente . El pensamiento que sostiene cualquiera de estos conceptos y su corolario respecto al mundo se cierra al hecho esencial de que el hombre sólo se deja ser en su esencia a solicitud del sentido . Olvida pues, al ser.

La distinción entre "sub-sistencia" y "ex-sistencia" no radica pues en la inteligencia para abordar a un mismo ente sino en el hecho violento de que este par de acepciones no nombran al mismo ente . La conformación del ser-ahí familiarizado con un mundo es el resultado de un planteamiento y una búsqueda cuya raíz y camino está en la cuestión del sentido temporal del problema del ser . Por su parte, la elaboración de la idea de sujeto depende en gran medida de un incomprensión respecto al carácter temporal , y finito como veremos, de la comprensión abierta de este ente .

Finalmente este deslinde nos coloca ante la posibilidad de aprehender el sentido ontológico de los fenómenos del mundo y de la intersubjetividad del ser-ahí , *la mundanidad del mundo y el ser-con.*

## 2.3 SER EN EL MUNDO Y MUNDANIDAD

### 2.3.1 La significatividad del mundo

Es impensable que Heidegger pasara por alto el carácter ontológico del mundo o la mundanidad del mundo desde que la estructura ser-en-el-mundo designa justamente una unidad de la que participan tanto la ex-sistencia como los entes. Mostrar la mundanidad no sólo viene a redondear el previo análisis en torno al ser-en , sino además viene a acentuar , y aquí la importancia para nuestro estudio, el hecho de que la directriz del tratado completo es el problema del sentido del ser .

Mundanidad no es lo superficial del mundo, no son las cosas del mundo en su evidencia física . Hemos señalado que el ser-ahí habita en un mundo , que es-en el mundo, pero pensando siempre que este mundo en el que el ser-ahí proyecta el ser nunca es vacío, nunca

encuentran su más alta determinación en la cuestión del sentido que determina la comprensión de este ente . El pensamiento que sostiene cualquiera de estos conceptos y su corolario respecto al mundo se cierra al hecho esencial de que el hombre sólo se deja ser en su esencia a solicitud del sentido . Olvida pues, al ser.

La distinción entre "*sub-sistencia*" y "*ex-sistencia*" no radica pues en la inteligencia para abordar a un mismo ente sino en el hecho violento de que este par de acepciones no nombran al mismo ente . La conformación del ser-ahí familiarizado con un mundo es el resultado de un planteamiento y una búsqueda cuya raíz y camino está en la cuestión del sentido temporal del problema del ser . Por su parte, la elaboración de la idea de sujeto depende en gran medida de un incomprensión respecto al carácter temporal , y finito como veremos, de la comprensión abierta de este ente .

Finalmente este deslinde nos coloca ante la posibilidad de aprehender el sentido ontológico de los fenómenos del mundo y de la intersubjetividad del ser-ahí , *la mundanidad del mundo y el ser-con.*

## 2.3 SER EN EL MUNDO Y MUNDANIDAD

### 2.3.1 La significatividad del mundo

Es impensable que Heidegger pasara por alto el carácter ontológico del mundo o la mundanidad del mundo desde que la estructura ser-en-el-mundo designa justamente una unidad de la que participan tanto la ex-sistencia como los entes. Mostrar la mundanidad no sólo viene a redondear el previo análisis en torno al ser-en , sino además viene a acentuar , y aquí la importancia para nuestro estudio, el hecho de que la directriz del tratado completo es el problema del sentido del ser .

Mundanidad no es lo superficial del mundo, no son las cosas del mundo en su evidencia física . Hemos señalado que el ser-ahí habita en un mundo , que es-en el mundo, pero pensando siempre que este mundo en el que el ser-ahí proyecta el ser nunca es vacío, nunca

se piensa como una espacialidad o un concepto abstracto, ni tampoco como objetividad ; de este modo mundanidad designa el simple hecho de que inmediatamente los entes tienen sentido para el ser-ahí , son algo útil al ser-ahí , este sentido inmediato significa para Heidegger que el ente es originariamente " algo a la mano " (*Zuhandensein*). El ente es siempre para el ser-ahí algo para algo, el ente pertenece a un contexto referencial originariamente práctico dentro del mundo del ser-ahí : *el lápiz es para escribir, el vaso para beber , el libro para leer .*

El ser-ahí se conduce inmediatamente comprendiendo un mundo circundante (*Umwelt*) , donde si bien ello implica cierta dimensión óptica o la multiplicidad de los entes intramundanos concretos , lo ontológicamente importante es el hecho de que el sentido de cada ente particular se juega en la totalidad abierta ser-en-el-mundo , ocurre en función del "ahí" del ser-ahí, en función del sentido que siempre ya este ente hace suyo .

Los entes ni se encuentran por sí mismos en el mundo , ni son fundados por el ser-ahí para que adquieran de él su realidad y significado. La mundanidad del mundo no significa más que el hecho de que el ser-ahí es-en, mora en el mundo según las determinaciones de su ser siempre ya abriendo el sentido del ser del ente en función a una totalidad de significados originariamente previstos según la instrumentalidad del ente y de la que el ser-ahí dispone desde siempre histórica y culturalmente. La significatividad de las cosas no responde, por ende, a un concepto de totalidad del mundo, ni a lo presentable a una conciencia según las representaciones que ésta es capaz de elaborar ; lo circundante del mundo conforma un entretejido de referencias de los entes determinadas inicialmente por un fin práctico acordado desde que el ser-ahí pertenece a un mundo concreto.

El ser-ahí es el ente que habita el mundo , habitando entes originariamente a la mano , el mundo del ser-ahí nunca es pues , inmediatamente un mundo de conceptos. La ex-sistencia está originariamente determinada por el útil, es *praxis* y no *teoría*: a partir de la significatividad que determina inmediatamente el ser del

ente éste nunca es lo presente ante los ojos sino sólo lo a la mano de un quehacer .

La instrumentalidad del mundo en torno es entonces originariamente conformidad, significatividad. El ser-ahí está familiarizado con una totalidad de instrumentos, en tanto éstos responden a un *para*, en tanto que *sirven para*, lo cual supone que esta familiarizado con una totalidad de significados: *"El ser-ahí en su intimidad con la significatividad es la condición de posibilidad íntica de descubrir el ente que se encuentra en el modo de ser a la mano"* <sup>17</sup>.

Recurriendo al ejemplo ya mencionado<sup>18</sup> : el ser-ahí anticipa su ser proyectándolo cuando al bajar la temperatura se arropa, y en tal caso se apropia del sentido que este abrigo contiene desde que ha sido confeccionado , vendido , comprado , guardado y ahora empleado; el ser de este ente tiene sentido inmediatamente como un útil a la mano en conformidad con una totalidad de significados históricos y culturales que emergen en la situación concreta ; sólo entonces el abrigo es, pero aún todavía *es como posibilidad abierta, como un previo andar embargado en la significatividad del mundo, y no como realidad* .

La significatividad del mundo se determina en última instancia en el sentido del ser , el sentido que el ser-ahí comprende y proyecta y por el que él mismo habita un mundo conforma también la conformidad a la mano de los entes , conforma el "es" del ente , su sentido . El ser-ahí interpreta la verdad del ser en el ente justo ya cuando lo usa y manipula, cuando lo transforma y cuando crea otros entes. La significatividad, como la existencialidad, son determinaciones del sentido del ser ; unitariamente a través de la estructura ser-en-el-mundo quedan abiertos el ser-ahí en su ahí y el ser del ente en su significado cotidiano.

---

<sup>17</sup> St. p. 102

<sup>18</sup> Cf., capítulo 2, p. 95

### 2.3.2 La mundanidad y la crítica a la tradición.

#### Segundo deslinde

"Sujeto y objeto no coinciden con ser-ahí y mundo"<sup>19</sup>. En esta afirmación encontramos el eje de este segundo deslinde, en el que una vez ampliado el sentido del ser-en con el análisis de la mundanidad también ampliamos el deslinde entre la ontología fundamental y la metafísica moderna, ahora ya no sólo desde la perspectiva del sujeto sino también desde su contraparte: el objeto; en suma respecto a la relación confrontativa entre el Yo y lo que no soy Yo.

Así, mientras la filosofía moderna centra todos sus esfuerzos en discutir y fundamentar la cuestión de la subjetividad que se ve requerida, a hacer suyo el mundo externo, es decir, la cuestión de cómo un sujeto conoce a un objeto; la analítica del ser-ahí encuentra superficial la realización de esta tarea; para la existencia, mundo y ser-ahí son siempre lo mismo, el ser-ahí se comprende originariamente siempre como mundo.

El sentido de las cosas no se encuentra en función o dependencia de la racionalidad de un sujeto, ni se reduce a las leyes que ésta pueda emitir; la significatividad del mundo no es producto de la certeza legisladora del sujeto; para que ello ocurra, antes bien, la comprensión preconceptual del ser-ahí debe haberse vuelto subjetividad, esto es, haberse vuelto algo presente y que medita también en torno a un mundo presente, o mejor dicho, re-presentable. La substancialidad del Yo autorreferente cartesiano hace posible la *coesidad* de la cosa, lo que perdura *ante los ojos*.

En la configuración del sujeto ilustrado dueño teórico del mundo, y práctico también en el mundo técnico, piensa Heidegger, se cierne precisamente un olvido del plano ontológico; el sentido originario de la comprensión del ser queda relegado a la tarea de adecuación entre el sujeto y el objeto. Sin embargo: "*el conocimiento es un modo del ser del ser-ahí como ser en el mundo que tiene su fundamento óntico en esta estructura de ser (...)* El

*ser-ahí no sale de una esfera interna en la que empieza por estar enclaustrado (...)* el ser-ahí es siempre ya por obra de su forma de ser primera, ahí fuera, cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto " <sup>20</sup>.

Frente a la tradición moderna el ser-ahí no puede figurar como un mero cogito, un espectador del mundo, una substancia poseedora de la facultad del conocimiento. Semejante interpretación, como Heidegger lo anota en referencia al caso de Descartes<sup>21</sup>, sólo remite al ego de ese cogito; el sum en cambio, es omitido, y con ello permanece también en el olvido la dimensión y sentido originarios de la relación de conocimiento.

## 2.4 SER EN EL MUNDO Y SER-CON

### 2.4.1 Mundo e intersubjetividad

Ser en el mundo implica a la par que comprender y hacer uso de una totalidad de significados, el vínculo con los otros seres-ahí. Ser en el mundo implica siempre este ser-con los otros o intersubjetividad del ser-ahí (*mit-sein*).

Desde que la ex-sistencia está ineludiblemente lanzada a la comprensión de un mundo determinado en la significatividad que los entes guardan en su utilidad el ser-ahí está ya siempre empuñando sus posibilidades en medio y remitido a otros seres-ahí. De este modo, la afirmación citada "*el ser-ahí es en cada caso yo mismo*" que formalmente limitaba el sentido de las estructuras existenciales del ser-ahí según el *yo mismo* mira ahora hacia una comunidad. El ser en el mundo del ser-ahí es también ser-con: el sentido es algo que se comparte, que se resguarda y perpetúa comunitariamente; la comprensión, la significatividad del mundo y también el ánimo son fenómenos siempre intersubjetivos.

---

<sup>20</sup> *St.*, p. 74-75

<sup>21</sup> *St.*, párrafos 10 al 21, pp. 104-110



En este sentido, los otros no pueden representar la totalidad de los restantes más allá de mí y de mis posibilidades , no son los otros respecto a un Yo puro ; los otros antes bien, inmediatamente son aquellos de los cuales incluso no se distingue *uno mismo, entre los que soy - somos Uno* . Al ser un proyecto lanzado, el ser-ahí está en la posibilidad de pasar de largo ante sí mismo y nunca alcanzar la comprensión propia a favor de la comprensión compartida del mundo . Absorbido siempre en un mundo el ser-ahí se entiende a sí mismo a partir de una tradición compartida , al grado de pasar a ser uno más entre otros .

La totalidad de conformidad del mundo circundante , la utilidad del útil, sería imposible para el ser-ahí si esta no estuviera ya siempre compartida , si no sirviera a todos, si no hablara de los otros , si no estuviera ya de algún modo siempre siendo re-confirmada , re-interpretada , re-empuñada en la mediación de los otros con los que soy-con .

El ser-ahí, asegura Heidegger, es abierto ser-con los otros en el modo del procurar por: "[.....] los entes relativamente a los cuales se conduce el ser-ahí en cuanto ser-con no tienen la forma de ser del útil a la mano; tienen ellos mismos la forma de ser del ser-ahí . De estos entes no se cura, sino que se procura por ellos [.....] es inherente al ser del ser-ahí el irle en su ser mismo el ser con otros. En cuanto ser-con, es, por ende, el ser-ahí esencialmente por mor de otros, [.....] abierto el ser-ahí de estos otros. Este estado de abierto [....] contribuye a constituir la significatividad " 22 .

El ser-ahí es pues , siempre ya un co-habitante del mundo "co-es" en el código del mundo al grado de con-fundirse y no distinguir más la propiedad de su ex-sistencia permaneciendo involucrado en el cuidado de un proyecto público del que nadie se destaca . El ser-ahí nunca comienza por ser sí mismo , por decir "Yo soy", antes bien , ex-siste en la interpretación común, habita

impersonalmente el mundo bajo el designio del *se* : *se cree, se dice, se espera , etc .*

Heidegger llama a esta con-fusión "*das Man*" , el fenómeno cotidiano de "*la impropiedad*" del abierto ser-en la significatividad del mundo, o la *caída* (*Verfallenheit*) del ser-ahí ; un momento irreductible de la comprensión inmediata del ser-ahí y por eso un momento ineludible en el desarrollo fenomenológico del tratado. La caída es posible tan pronto como el ser-ahí es algo lanzado a la comprensión, es el resultado impropio de que nuestro proyecto nunca provenga de una decisión personal y meditada , sino de que el proyecto nos decida .

Así, el público estado de interpretado que representa la caída , producto de pertenecer embargado a un mundo desde siempre, no implica un mero desvío que debiese ser condenado. Ontológicamente el ser-ahí puede ser absorbido por su comunidad tan pronto como es el ente que se caracteriza por ser apertura , porque es el único al que en su ser le va este su ser , sólo a él puede ocultarsele la propiedad de su ser porque sólo a él le va en juego su ser mismo . En la misma medida , el ser-ahí puede apropiarse de su ser tan pronto como la caída es poder ser y no realidad última .

#### 2.4.2 Ser-con y la crítica a la tradición . Tercer deslinde

A la luz de la determinación ontológica del ser-con , el análisis del ser-ahí repite , sin olvidar además las implicaciones estructurales del ser-en y la mundanidad, la imposibilidad de aprehender a este ente como algo *ante los ojos*, como un Yo en medio de la multiplicidad. No hay pues, sujeto aislado , el ser-ahí no es un sujeto autónomo y autoconstituido, como tampoco son los otros la totalidad ajena a mí mismo, finalmente tampoco existe la problemática del vínculo entre ambas conciencias, el problema de la comunicación entre el Yo y los otros .

El problema del solipsismo, la incomunicabilidad de las conciencias, cuestión muy conocida en el caso de Descartes y que

persigue a toda la filosofía moderna llegando incluso a Husserl mismo, es el problema que tiene su raíz justamente en concebir a este ente sobre la base de lo presente *ante los ojos* . Desvinculado, el hombre, de su *comprensión* temporal del ser, no sólo se sucita una neblina en torno al asunto del sentido del ser, sino en torno al modn fenomenológicamente anterior en el que el sentido absorbe al ser-ahí en su modo inmediato de comprender y manipular a los entes y procurar por los otros seres-ahí .

## 2.5 EL SER DEL SER-AHI : LA "CURA"

### 2.5.1 "Cura" y ontología

La intención de Heidegger por avanzar en torno al problema del ser a partir de este ente señalado cuya esencia se de-fine o limita como ex-sistencia o apertura al ser según posibilidades de ser en un mundo, busca redoblar esfuerzos al intentar recoger el sentido de este ente en forma unitaria mostrando así su carácter ontológico y por ende, evidenciando el deslinde que la analítica implica respecto a toda disciplina cuya temática de algún modo conjetura sobre este ente .

Este esfuerzo unitario se resúme en la noción de "cura" (*Sorge*)<sup>23</sup> ; el elemento estructural de la ontología fundamental que responde en forma conjunta a la caracterización del ser-ahí en función del problema del ser .

Con la introducción de la *cura* en el lenguaje de *El ser y el tiempo* alcanzamos el objetivo de este capítulo, esto es, preparar el terreno de la relación entre el ser y la muerte bajo la precisión de *quién es aquél que comprende al ser* , y *quién es relativo a la muerte*.

---

<sup>23</sup> El término de Heidegger "Sorge" que designa al ser del ser-ahí también presenta dificultades para una traducción precisa . La traducción de *Osos* por "cura" aunque fundada es oscura . "Sorge" es el modo en el que el ser-ahí asume o recoge su ser .

persigue a toda la filosofía moderna llegando incluso a Husserl mismo, es el problema que tiene su raíz justamente en concebir a este ente sobre la base de lo presente *ante los ojos* . Desvinculado, el hombre, de su *comprensión* temporal del ser, no sólo se suscita una neblina en torno al asunto del sentido del ser, sino en torno al modo fenomenológicamente anterior en el que el sentido absorbe al ser-ahí en su modo inmediato de comprender y manipular a los entes y procurar por los otros seres-ahí .

## 2.5 EL SER DEL SER-AHI : LA "CURA"

### 2.5.1 "Cura" y ontología

La intención de Heidegger por avanzar en torno al problema del ser a partir de este ente señalado cuya esencia se define o limita como ex-sistencia o apertura al ser según posibilidades de ser en un mundo, busca redoblar esfuerzos al intentar recoger el sentido de este ente en forma unitaria mostrando así su carácter ontológico y por ende, evidenciando el deslinde que la analítica implica respecto a toda disciplina cuya temática de algún modo conjetura sobre este ente .

Este esfuerzo unitario se resume en la noción de "cura" (*Sorge*)<sup>23</sup> ; el elemento estructural de la ontología fundamental que responde en forma conjunta a la caracterización del ser-ahí en función del problema del ser .

Con la introducción de la *cura* en el lenguaje de *El ser y el tiempo* alcanzamos el objetivo de este capítulo, esto es, preparar el terreno de la relación entre el ser y la muerte bajo la precisión de *quién es aquél que comprende al ser* , y *quién es relativo a la muerte*.

---

<sup>23</sup> El término de Heidegger "Sorge" que designa al ser del ser-ahí también presenta dificultades para una traducción precisa . La traducción de *Das* por "cura" aunque fundada es oscura . "Sorge" es el modo en el que el ser-ahí asume o recoge su ser .

Heidegger describe la cura como la estructura fundamental del ser-ahí en la que confluye la existenciareidad y la totalidad de la estructura ser-en-el-mundo: la cura aloja al ser del ser-ahí como una unidad en sí misma múltiple. Esta totalidad o unidad estructural tiene pues, un sentido puramente ontológico-existenciarío, sentido que retoma y preserva el significado individual de los distintos existenciaríos que definen a este ente .

La cura es la articulación de todos los existenciaríos en una sola noción que recoge y acentúa su sentido, sin constituir, sin embargo, un nuevo fundamento. La cura no es la causa o razón del ser en el mundo, sólo busca al agrupar la totalidad de la ex-sistencia en un solo concepto engrosar su sentido particular .

La cura nombra pues, el hecho de que este ente es abierto ser-en-el-mundo haciendo frente a la facticidad de su ser pro-yectante en medio de otros entes curándose de ellos y otros seres-ahí por los que procura. Nombra, provisionalmente, al ser del ser-ahí: el primer momento o estación a la que llega el problema del sentido del ser .

La cura es cuidado, responsabilidad, es acoger al ser como compromiso fáctico cuya expresión remite a la comprensión de un mundo que originariamente no es fundado por el ser-ahí pero en el que inmediatamente se encuentra inmerso manejando e interpretando un sinfín de significaciones que le permiten relacionarse con los entes y otros ser-ahí; cura es el ser del ser-ahí. Formalmente es definida como: "*pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)*"<sup>24</sup>. Cura es pues, finalmente temporalidad. Es un espacio retrospectivo que recoge la significación de los existenciaríos propios de la estructura ser-en-el-mundo, pero también es un punto de partida, en su seno son visibles los fenómenos de la temporalidad y la finitud.

---

<sup>24</sup> ST, p. 219

### 2.5.2 Cura y temporalidad

La evidente preponderancia de un matiz proyectivo en la configuración del ser del ser-ahí, esto es, el rasgo privativo que pesa sobre lo que el ser-ahí es, no es más que la determinación ontológica de la comprensión del ser en la futuridad del tiempo *o* advenir; un advenir, que como la comprensión, es lanzado *o* situado de tal forma que el ser-ahí anticipa el sentido del ser como en cada caso ya era, desde su sido *o* pasado<sup>25</sup>. Por último en esta doble determinación temporal el ser-ahí se descubre a sí mismo siempre obrando ya en lo presente circundante. La temporalidad es esta complejidad triple *"que se temporiza en los momentos de ella misma; y en la que se funda en cada caso la totalidad del todo estructural integrado por la ex-sistencia, la facticidad, y la caída, esto es, la unidad estructural de la cura"* <sup>26</sup>.

Con la cura se diseña el horizonte provisional contemplado por Heidegger desde el inicio de la obra en el fenómeno de la temporalidad como sentido ontológico de las condiciones de posibilidad de la captación del sentido del ser. La importancia de la cura está pues en el hecho de que sólo en ella es visible la temporalidad como el meollo de la crítica a la noción de sujeto; pero también que en su ser es descubierta la necesidad ontológica de la muerte. En tanto cura el ser-ahí es cuidado porque es proyecto, el proyecto es tiempo y el tiempo posibilidad de no ser más. Lo que define la cura respecto a la comprensión del ser no es el paso de la posibilidad a la realidad sino el ser en posibilidad de modo compatible con el permanecer abierto al fin. La cura es la de-finición temporal de la comprensión del sentido del ser, es el límite abierto *o* temporal de toda comprensión.

---

<sup>25</sup> Los mismos estados de ánimo que acompañan la facticidad del ser-ahí son sólo posibles sobre la base de la temporalidad. La singularidad del como lo va a uno en su proyecto reiteran que mi ser es tiempo, que ya siempre he sido como soy. ST, p. 968-974

<sup>26</sup> ST, p. 95d

Develar entonces, la temporalidad como sentido de la cura , considerando a ésta como primera estación del sentido del ser, es abrir la elucidación original del tratado , la implicación esencial entre el ser y el tiempo. Pero la pregunta por el ser no puede comparecer plenamente todavía ante el tiempo si éste no es totalizado o limitado , lo cual sólo es posible en la medida en que contiene el fin, esto es, si antes no comparece ante la muerte.

## 2.6 SER EN EL MUNDO COMO DE-FINICION DEL PROBLEMA DEL SENTIDO DEL SER . Deslinde final .

En las determinaciones del ser-ahí alcanzadas con la cura lo destacable no es el hecho de que el ente hombre sea peculiar por tal o cual característica , sino el motivo asombroso de esa peculiaridad, esto es, el sentido del ser como dimensión última de la ex-sistencia y del mundo . Lo que importa pues, no es resaltar al ser-ahí por poseer la capacidad de ser de cierto modo , capacidades que de cualquier modo no le pertenecen , sino abrir el asombro y la profundidad de eso que en su ser abierto al ser se puede hacer transparente : el sentido del ser, el hecho de que "hay" ser .

Así, todos los existenciaristas reunidos en la totalidad estructural de la cura desnudan junto a su significación ontológica una seria llamada de atención al pensar Occidental configurado bajo presupuestos metafísicos, particularmente engrosados y acuñados con carácter dogmático en la modernidad a través de la noción consubstancial entre subjetividad y objetividad , sin reparar en el carácter originario del tiempo , en lo privativo del tiempo. La significación ontológica de la cura no es pues, posible sin la consideración del punto de partida y guía de *El ser y el tiempo* : la pregunta por la expresión ser .

Sin duda encontramos en la consideración del análisis del ser-en el centro de esta crítica, la cual despeja en su desarrollo toda presumible identificación entre la ontología y la epistemología;

la mundanidad y el ser-con sólo vienen a acrecentar esta denuncia que el ser-en ya implica por sí sólo. La cura, por su parte, cumple con agrupar estas voces en una sólo, más fuerte y más grave, que nos lanza ya a la temporalidad como su sentido último, pero también ya a la necesidad ontológica de la muerte .

En su totalidad la estructura ser en el mundo como continuo cuidar de sí mismo, continuo andar siempre en algo, absorbido en un proyecto y en una serie de significados, define el problema del sentido del ser en este ente que lo comprende. Sin embargo, esta definición no supone más que estar en proyecto, permanecer abierto al sentido . A su vez, al ser posibilidad abierta , pero lanzada, el ser-ahí se encuentra siempre en la posibilidad de no-ser . Proyecto y definición se acompañan , en tanto definir significa precisamente estar expuesto al fin . El ser-ahí cuida su ser y lo anticipa sobre la indeterminación de un mundo carente de fundamento real y permanente , mundo fáctico , mundo que sólo es proyecto. El proyecto, dijimos, sólo puede pertenecer a lo "de-yecto" ; el entretendido ontológico entre ambos conforma la definición que el ser-en-el-mundo constituye para el ser del ser-ahí .

La estructura ser en el mundo dibuja permanentemente esa definición tanto como determina el modo originario del estado de abierto del ser-ahí, su libertad . Ser en el mundo no afirma nada del ser-ahí , ni un sujeto, ni la vida , sino el mero hecho de ser como ser en cuestión . Eso es lo que define el mundo : comprender algo que siendo no se completa . Con la temporalidad como sentido último de la cura se constató esa limitación : el ser-ahí no es nunca positividad , antes bien es no-ser , su ser es privativo , es tiempo; su proyecto definición . Abrir al ser , estar sometido por el sentido del ser , es cargar con la posibilidad de la nada . Más cómo se hace visible esta nada , cómo constatar su verdad ontológica ? .

Ser en el mundo revela pues, un puente necesario que conecta, retrospectivamente , el planteamiento original de *El ser y el tiempo*: el problema del sentido del ser, y hacia el porvenir, con la importancia y sentido del fenómeno de la finitud .



Esta negatividad es radicalizada con la aparición del fenómeno de la muerte , pero hace complejo el análisis al establecer el asombroso hecho de que la muerte responde también a la cuestión del ser a través de su comprensión ; como si la nada al pertenecer fácticamente a nuestro ser , a la apertura y proyecto del ser , fuera no un simple regalo gratuito y absurdo , sino el único modo posible del emerger del sentido del ser. ¿ Cómo puede la muerte tomar su sentido de modo compatible con la comprensión del ser , cómo se establece esta pertenencia ontológica?.

## CAPITULO 3

### LA MUERTE EN EL SER Y EL TIEMPO. EL SENTIDO ONTOLOGICO DEL SER PARA LA MUERTE .

#### 3.1 LA MUERTE Y LA INSUFICIENCIA DE LA CURA

Apenas comenzada la segunda sección del tratado Heidegger viene a decir : "*El análisis existencial del ser-ahí hecho hasta aquí no puede pretender poseer originalidad*"<sup>1</sup>, y más adelante: "*En el tener previo no ha entrado hasta ahora más que el ser impropio del ser-ahí y este como no -todo*"<sup>2</sup>. La analítica de la ex-sistencia, en tanto suelo ontológico para la pregunta por el sentido del ser, requiere necesariamente superar este par de escollos : lo impropio de la cotidianidad y lo incompleto del poder ser abierto del ser-ahí.

La primera sección de la obra nos ha mostrado ya de algún modo la peculiaridad ontológica de este ente, el ente que hace posible la cuestión del sentido del ser en su ser mismo definido como *comprensión y cura* . Sin embargo, los escrúpulos fenomenológicos requeridos para el análisis fundamental del ser-ahí que lo deslindan plenamente de cualquier interpretación ajena a su ser , no han aún alcanzado desembarazarse de una interpretación más: la interpretación ambigua de la cotidianidad media , la interpretación en la que este ente permanece inmediatamente encubierto en su ser .

Además de este voraz estado de interpretado el continuo poder ser abierto de este ente no ha *tocado tierra* bajo ningún tipo de concreción , de tal modo que permanece ontológicamente incompleto en la indeterminación de la pura posibilidad : "*Mientras el ser-ahí ex-siste tiene que, pudiendo ser, no ser aún en cada caso algo*"<sup>3</sup> . En

---

<sup>1</sup> *ST*, p. 255

<sup>2</sup> *ST*, p. 256

<sup>3</sup> *ST*, p. 254

suma, el poder ser ex-sistencial caído del ser-ahí hace aún de la comprensión del ser algo impropio, incompleto y provisional.

Así la situación, el fenómeno de la muerte, bajo un primer acercamiento, parecería responder exclusivamente a la labor de complementar el curso secuencial del tratado bajo el cumplimiento de ese par de funciones particulares bien previstas: hacer del ser-ahí un todo y sacarlo de la impropiedad; conectando así de una buena vez, la cura y la temporalidad. La muerte sería ese eslabón que *probaría* aquello que ya la cura en su propia configuración rebasaba respecto a la cotidianidad: la temporalidad como sentido ontológico de toda comprensión del ser.

Sin embargo, nuestra tarea, aunque de ningún modo pretenda pasar por alto el curso textual de *El ser y el tiempo* y en ello el rol específico de la muerte, busca abordar la cuestión primordial del vínculo entre la muerte y la pregunta por el sentido del ser, esto es, establecer una comprensión suficiente para la siguiente pregunta: ¿qué significa para la totalidad del tratado, y no sólo para la insuficiencia ontológica de la primera sección, la irrupción del fenómeno de la muerte?

### 3.2 LA ANGUSTIA . EN CAMINO AL SER PARA LA MUERTE

A través de la unidad estructural de la cura se vislumbró la temporalidad como el sentido original del ser del ser-ahí, a su vez la temporalidad mostró la importancia de la proyección o anticipación del sentido para el caso de este ente. La primera sección afirmó de modo implícito la posible totalidad y propiedad del ser-ahí precisamente al alcanzar la definición de su ser en la noción de *cura*; sin embargo esta situación es quizá aún más visible a través del análisis del peculiar modo de encontrarse de la angustia<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> ST, Parágrafo 40, pag. 204

Piensa Heidegger que existe cierta disposición afectiva por la cual el mundo irrumpe como tal en su facticidad originaria imponiéndose sobre la interpretación pública: la angustia. La angustia desnuda la ex-sistencia caída ; por decirlo así, abre la ex-sistencia en su esencia.

Fue principalmente el análisis del ser-en lo que descubrió la peculiaridad ontológica del ser-ahí . Sin embargo, esta originariedad incipiente pronto se veía perturbada por las determinaciones ónticas en las que inmediata e irreductiblemente el ser-ahí comprendía el mundo bajo el auspicio del Uno . Esta comprensión impropia es la proyección anónima a la que también pertenece un estado afectivo público que encubre la facticidad de su ser en el ánimo circunstancial del mundo .

Bajo este panorama la angustia es introducida por Heidegger con el fin de encaminar el análisis del ser en el mundo hacia su propio estado de abierto dando así la investigación un giro respecto a la cotidianidad del ser-ahí . Junto a esta función bien determinada: el paso metódico hacia una comprensión y apertura propias ; en la angustia puede leerse también ya la primera señal acerca del fenómeno de la muerte y su posible sentido ontológico.

Lo que la angustia cuestiona es toda posible causalidad respecto el hecho de ex-sistir, colocando al ser-ahí en su más íntimo sin por-qué . En la angustia la certeza de la ex-sistencia aparece desprendida de cualquier amarre óntico , de cualquier fundamento objetivo. En su seno el ser-ahí abandona su cotidiana referencia a los entes del mundo que ahora se caracterizan por una peculiar insignificancia, la única referencia es el *factum* mismo del mundo , la angustia es ante el horizonte entero en el que las cosas cobran su significatividad. Este horizonte, que no es más que el sentido mismo, angustia al ser-ahí porque en definitiva no es algo, no es en sí mismo un ente, una causa última o razón trascendente. El horizonte de sentido es nada a *la mano o ante los ojos* .

La angustia revela pues un desarraigo, "el no estar en casa" (*Unheimlichkeit*), la inhospitalidad de ser ya en el mundo, de ser esencialmente proyecto lanzado; la angustia revela una *im-pertenencia*. De tal forma que nada escapa al "ante que" de la angustia, la negatividad proyectada por ésta toca la *totalidad del estado de abierto*, es el *ahí del ser-ahí*. Esta incongruencia<sup>5</sup> develada por la angustia apunta al mundo mismo : "gracias a esta insignificatividad de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad" <sup>6</sup> .

Lo que se anuncia en la angustia es la limitación del mundo, una vez más su de-finición, pero no en el modo de lo *ante los ojos* , como por ejemplo, la limitación a volar según condiciones de *conformación natural* ; sino en el modo de lo *ex-sistenciario*. Tal situación fué prevista ya en el análisis ontológico del ser-en y la cura donde el poder comprensor del ser no encontró fundamento último; donde el proyecto contaba siempre con la captación de lo que no-es , en el hecho de que ser-en-el-mundo es permanecer de-finido<sup>7</sup>.

Los límites del mundo son también los límites del sentido del ser ; estar en el sentido del ser , ser un ser-ahí, es estar de-finido por esta negatividad originaria a la que pertenezco sin que a su vez ésta me pertenezca . En la impertinencia de la angustia se descubre sólo la pertenencia al mundo, y de ningún modo el abandono de la realidad cotidiana para saltar a otro estado de cosas o realidad.

---

<sup>5</sup> Cabe mencionar en este sentido la apreciación de Heidegger al fenómeno in-quietante de la oscuridad como determinación óptica del ser-ahí. En la oscuridad, el mundo es, y aún más impertinentemente ahí, en efecto, no hay más antes pero prevalece el sentido, y la angustia emerge sin poder referir a nada de tal forma que no hay modo de pretextarla respecto a un algo amenazante y si en cambio se prueba la falacia óptica del temor, éste no es fuga de algo sino del asombro del sentido del ser en tanto nada. ¿Podríamos acaso leer en ello una alusión a la historia de la metafísica como una historia del pensar temeroso , una filosofía , en efecto , de las luces , confirmando a ese trazo del lenguaje que identifica razón con luz mucho más que el carácter de una metáfora?

<sup>6</sup> ST, p. 207

<sup>7</sup> Cf., capítulo 2, p. 52-54

Habíamos dicho que el sentido de la cura estaba en la temporalidad , pero esa afirmación permanece incompleta si no hace suyo el hecho de que el sentido de la anticipación fincado en la idea de tiempo no es nada sin la captación del fin , sólo así el tiempo puede ser temporalidad originaria , y la cura alcanzar su sentido propio .

La angustia revela por vez primera y con extrema radicalidad esa complejidad ontológica en el seno mismo de la comprensión del ser. La angustia abre la problemática de la comprensión del ser en tanto poder ser , bajo el instante de su limitación necesaria en el no poder ser. Al poder ser corresponde su no poder ser.

Sólo un ente que en su ser padece la posibilidad de no ser puede comprender al ser , de tal forma que, por ejemplo, Dios no podría jamás angustiarse , su ser permanece autofundamentado. La angustia no sólo nos conduce al sentido ontológico del estado de abierto establecido como cura sino además avisora la insuficiencia de la analítica del ser-ahí mientras se permanezca en la creencia del curso ilimitado de una vida . La angustia radicaliza el planteamiento del ser en el mundo y nos coloca en el susurro de la muerte. La angustia afirma el puro hecho de que ex-sistir no es nada en tanto se desentienda del fenómeno del fin. En la angustia se capta que ex-sistir es hacerse relativo a la muerte, es estar sobre la nada, es "ser-para-la-muerte" (*Sein-zum-Tode*) .

### 3.3 LA MUERTE COMO PROBLEMA ONTOLOGICO : EL SER-PARA-LA-MUERTE

#### 3.3.1 La muerte como posibilidad irrebasable.

El estado de inconcluso en el que el ser-ahí permanecía bajo la precisión de la cura temporal requiere pues de ese elemento totalizador que permita a la analítica su secuencia ontológica. Sin embargo, la requerida estructura *completante* no puede querer indicar meramente la necesidad de buscar un término al poder ser del ser-ahí,

cerrar lo que es esencialmente abierto, pasar de la ex-sistencia a la presencia , lo cual significaría un rotundo retroceso respecto al resultado provisional arrojado por la primera sección . La totalidad antes bien, debe converger con el peculiar poder ser abierto al sentido del ser.

En la angustia el ser-ahí entrevió su totalidad en tanto ente relativo al fin , en tanto ser para la muerte. Lo cual existencialmente no designa el hecho ineludible de la muerte real , sino sólo la apropiación de su sentido en tanto posibilidad . La totalidad no es la realización del fin, el acto presente del morir, de este modo sólo se obtiene lo ya no más ahí, el fin de toda comprensión del ser . La totalidad debe permanecer bajo el flujo de la ex-sistencia , ni reduciéndola ni aniquilándola.

A la estructura ex-sistencial del ser-ahí no puede corresponder esta muerte terminal , en tal caso la propia comprensión de la ex-sistencia estaría concebida en los términos de una sucesión de momentos presentes cuyo desenlace definitivo es el dejar de ser , lo no ahora, lo que falta y que estará presente también en determinado momento . Para las estructuras ex-sistenciarías el *acabamiento* que determine su totalidad no radica en la llegada de la "*parte que completa el todo*"<sup>8</sup>, la pieza faltante del rompecabezas que una vez establecida realiza al todo como todo. La muerte no es pues , una meta , la muerte antes bien, no se realiza nunca; mientras el ser-ahí es y cómo es, la muerte es sólo posibilidad : "*ha de descubrirse como posibilidad*"<sup>9</sup>.

De este modo , Heidegger se ve precisado, como en ocasiones anteriores , a discurrir en torno a la distancia que se abre a partir del sentido existencial de la muerte respecto a posiciones no ontológicas , respecto a concepciones comunes de la muerte, concepciones que impregnan incluso a otros saberes. La exposición de lo que ontológicamente la muerte no es, está entonces vinculada

---

<sup>8</sup> ST, p. 205

<sup>9</sup> ST, p. 205

con la diferenciación entre el carácter esencial del ente que comprende al ser, el ser-ahí, y la noción de sujeto; entre el lugar donde acaece el sentido del ser y el hombre .

El meollo del deslinde entre la acepción existencialista de la muerte respecto de sus otras posibles aproximaciones radica de nuevo en la pregunta motriz de *El ser y el tiempo*: la cuestión decisiva del sentido del ser en conexión con las determinaciones de su comprensión inmediata y regular : el ser-ahí .

El hombre como tal, el concepto que nombra objetivamente a un ente bajo diversas categorías, como las biológicas, no puede en tanto es , asir alguna relación ontológica con la muerte, en tanto ésta sólo puede representar lo que aún no es, es decir, lo que será respecto a un presente objetivo, el acto futuro del "*perecer o dejar de vivir*" <sup>10</sup>, un hecho óntico que sobreviene sin más, que está más allá de lo que a la vida toca, o a lo sumo la consecuencia necesaria del desgaste natural del ser vivo , del transcurrir en el tiempo.

Heidegger anota que toda esta compleja y poco reflexionada caracterización de la muerte según su determinación óntica suele conducirse por la innegable experiencia de *la muerte del otro* . Este hecho empírico , la objetividad del cuerpo muerto o cadáver, es extendible incluso en el modo del "*procurar por*" que hace de la muerte del otro un modo de ser de los aún no muertos (la pena, el funeral, etc) , la muerte del individuo muerto que ya no es más en el mundo se instala y es acogida entre los aún vivos ; el significado de la muerte objetiva nunca es pues el de la muerte propia; y en ese aspecto Heidegger es contundente : "*Nadie puede tomarle a otro en su morir (...) la muerte es en la medida en que es esencialmente en cada caso la mía*" <sup>11</sup>, continuando de este modo la demanda de singularidad que toda la analítica conlleva desde que la ex-sistencia es poder ser sí mismo.

<sup>10</sup> ST, p. 260-270

<sup>11</sup> ST, p. 262



La muerte pues, no es un suceso objetivo. Definido el ser-ahí como ex-sistencia la muerte sólo puede aparecer con sentido en tanto mí, la muerte es mientras soy precisamente *para la muerte*: "*El fin señalado con la muerte no significa un haber llegado al fin sino un ser relativo al fin (...) es un modo de ser que el ser-ahí toma sobre sí tan pronto como es*" <sup>12</sup>.

En tanto posibilidad la muerte es inminencia y nunca posteridad: cada ser-ahí tiene su fin ya en cuanto es: *el final está en el principio*. Junto a la comprensión del ser el ser-ahí se mantiene siempre en la posibilidad de no ser más. La inminencia se ajusta a la irreferencia de ser ex-sistente: "*el yo mienta el ente al que le va el ser del ente que él es*" <sup>13</sup>. La muerte entonces, no puede estar indicando la certeza objetiva de que el prójimo perece, ser relativo al fin es un acontecimiento ontológicamente irreferente.

Pero quizá la nota que viene a postular con plena agudeza el sentido existencial de la muerte como posibilidad señalada del ser-ahí, aún sobre su inminencia y su irreferencia, es su *irrebasabilidad*.

No basta, según el resultado provisional alcanzado en la primera sección del tratado, hacer patente el sentido existencial de la muerte en tanto posibilidad inherente al poder ser del ser ahí, de este modo la muerte sólo pasaría a ocupar un lugar entre las otras posibilidades. Pensada la muerte sólo como posibilidad su aparición en el curso del tratado nada podría adelantar respecto al estado de abierto incompleto y caído, y con ello quedaría cancelada la solvencia ontológica de *El ser y el tiempo* en torno al sentido propio y total del ser del ser-ahí.

Lo que la muerte como posibilidad del ser-ahí viene a posibilitar es radicalmente distinto de aquello que cualquier otra posibilidad puede implicar. Lo que la muerte anticipa es el no poder ser más ahí, esto supone que lo que la posibilidad de la muerte

<sup>12</sup> ST, p. 208

<sup>13</sup> ST, p. 240

anticipa es la imposibilidad de todas las formas posibles de ser del ser-ahí ; la muerte determina a éstas radicalmente: "*la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser-ahí*" <sup>14</sup>.

Esta afirmación en torno al carácter existencial de la muerte pone de relieve la súbita conexión entre toda significatividad del mundo, el estar abierto al sentido del ser y el ser relativo al fin . La muerte como posibilidad irrebasable abre el primer gran indicio de un sentido ontológico de ésta, en tanto el fin sólo es captable bajo las condiciones de la comprensión existencial del ser. Por el momento contentémonos con seguir el significado de esta afirmación bajo el curso mismo del tratado.

La muerte no es pues, la mera imposibilidad de las otras posibilidades , el absurdo que rompe con todo proyecto , sino justo la posibilidad de la imposibilidad, la incesante huella de un no que acompaña a la totalidad de la ex-sistencia : "*desde el momento en que el ser-ahí ex-siste es tanto ya yecto en esta posibilidad*" <sup>15</sup>.

Esto quiere decir que la muerte totaliza al ser-ahí no en el modo de cerrarlo y revocar así lo previsto a lo largo del análisis del ser en el mundo , sino en el modo de una apertura radical ; lo único que la muerte cierra es la posibilidad de captar perennemente al ser-ahí , la posibilidad de captarlo en la solidez de lo presente ante los ojos .

Sólo concebida como posibilidad irrebasable puede la muerte ser en un mismo momento completitud y estado de abierto, sólo como posibilidad irrebasable pueden a través de la muerte converger lo ontológicamente más distante y lo ónticamente más próximo. La muerte existencialmente no es una realidad y en ello subyace y penetra permanentemente al ser en el mundo, no es nada real a lo que pueda oponerse una determinación óntica respecto a su porvenir, no es accesible bajo los parámetros ónticos de lo cerca - lejos. Sin

---

<sup>14</sup> ST, p. 274

<sup>15</sup> ST, p. 274

embargo, la muerte es ambos, cerca y lejos : como certeza que domina la ex-sistencia toda es lo más próximo, pero como totalmente indeterminada respecto a su cuándo, es ontológicamente lo más lejano.

La certeza de la muerte no es pues el dato empírico del morir del otro , la presencia actualizada del morir , como tampoco indica el futuro irreversible, lo que aún no es pero que se completará. La certeza de la muerte está en su impresentabilidad , no es ni un *hacia*, ni un *ahora*, sino *puro advenir*; en la indeterminación de su cuándo la muerte es lo más cierto , lo más incesante, un continuo aguijoneo sobre el ex-sistir . Sin embargo es esta negatividad la condición de posibilidad de que toda posibilidad se mantenga como tal. Con este fenómeno se indica la buscada totalidad del ser-ahí.

### 3.3.2 La muerte y la languidez del mundo.

#### Muerte anónima y el simulacro del Uno.

¿Cómo puede pues, la extrema negatividad dotar de totalidad a la comprensión del ser?, cómo puede ex-sistir un ente en la simultaneidad de la certeza ontológica de su fin?. Es precisamente la muerte como posibilidad irrebasable lo que abre toda significación de esta ex-sistencia condicionada en el poder ser negativo <sup>16</sup>.

La *irrealidad o insubstancialidad* de la muerte viene de algún modo a *des-realizar* toda realidad de lo real , a reblandecer en su nivel esencial toda presentabilidad del mundo para caracterizarlo como puro poder ser abierto. La muerte constituye de este modo el límite de toda racionalidad en tanto principio de fundamentación causal del mundo; constituye más bien, valga la expresión, la languidez ontológica del mundo. La muerte pone en su facticidad original al ser en el mundo, pone al mundo como mundo.

Es en este punto que podemos retomar el citado desvío de la impropiedad cotidiana . Lo que en definitiva desencaja el rostro

<sup>16</sup> Vattimo recrea con gran tino esta aparente paradoja : "la muerte como posibilidad irrebasable equivale a la acepción de todas las otras posibilidades en la naturaleza de puras posibilidades".  
cf., VATTIMO, op. cit. , p. 49 .

ánónimo del *das Man* es este su ser relativo al fin, no meramente por el llamado a hacerse consciente de su fin, sino por el llamado a poder ser sí mismo propio habitando singularmente el mundo, a ex-sistir con el fin, a ser para la muerte. El desvío no es ante el poder dejar de vivir sino ante el ex-sistir, a descubrirse como pura posibilidad.

El Uno tergiversa el poder ser propio de la ex-sistencia en la confusión con los otros, al renunciar a un proyecto personal a cambio del sentido público del mundo. Esta fuga se da en la medida en que el *das Man* tergiversa ante todo su posibilidad más propia: la muerte. El ser-ahí embargado en la publicidad *no cree que lo que es pueda dejar de ser*, antes bien,  *cree que lo que es, es tan firme como el suelo que pisa, lo que es subsiste más allá de sus deseos o pequeños éxitos; no cree que la verdad de su proyecto se encuentre en la impertinencia de la muerte.*

El Uno desvirtúa el carácter auténtico de la posibilidad que se hace posible en la imposibilidad para colocarla en el plano de lo autoconstituido, fuera de cualquier relación con el fin. Cada instante en el mundo del ser-ahí caído es concebido como uno entre muchos, bajo la idea de una sucesión sin fin; así, el Uno no muere porque el Uno es nadie, la muerte sólo representa la necesidad óptica que aqueja la vida individual pero que de ningún modo atenta al poder anónimo. Frente a la languidez originaria del mundo el Uno desea mantener la sobriedad objetiva de ese mundo.

La impropiedad constituye entonces, esta titánica emboscada contra la muerte, un continuo ocultar la muerte del sí mismo propio para erigir un mundo trascendente que no se expone al fin y cuyos cimientos son imperecederos. La impropiedad se alimenta de este materializar o deificar lo que sólo es posibilidad. Esta obsesión verificadora, hacer visible y público todo, hacer aparecer y comparecer todo, hacer del mundo una suerte de congelamiento para la mirada condescendiente y anónima de un sujeto; constituye el simulacro del *das Man*.

De este modo, el ser-ahí absorbido por la interpretación pública es incapaz de proyectar propiamente su ser en el mundo : "es incapaz de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidad" <sup>17</sup>. Tal incapacidad se transforma en un *aquietamiento* , en un estado de normalidad que vulgariza el asombro por el sentido del ser <sup>18</sup>. Desde que el mundo está *asegurado* en la ininterrumpida línea del tiempo homogéneo lo único que resta es consumirlo, se trata de la experiencia del nihilismo.

En la voraz tarea de la impropiedad por normalizar la muerte arrojando su sentido fuera del acontecer de la ex-sistencia para de esta forma ocultar el carácter esencial del ex-sistir mismo , el original ser relativo al fin no pasa de constituir la mera muerte de la estadística , el dato objetivo del morir , el número de muertos, la cifra anónima en la que unos se sustituyen por otros según la ambigua idea de que "*todos moriremos algún día*" <sup>19</sup>. Lo ambiguo de esta frase común radica en la confusión del yo entre el nosotros : "*todos moriremos*" equivale a decir : "*pero justo ahora yo no*" .

### 3.3.3 Precursando la muerte, empuñando al ser.

La contraparte existencial a la muerte de nadie en el mundo público está en la apropiación de la posibilidad irrebasable y con ello en la comprensión del mundo como posibilidad abierta . Esta apropiación es lo que Heidegger denomina "*precursar o anticipar la muerte*" (*Vorlaufen*) : "*la posibilidad de la posibilidad más propia*" <sup>20</sup>.

El desvío con el que se caracterizó "la caída" viene a significar ahora para Heidegger la constatación de lo que el ser-ahí

<sup>17</sup> Ibid., p. 81

<sup>18</sup> Recordemos que es la comprensibilidad del concepto ser, uno de los tres prejuicios expuestos por Heidegger en la introducción de *Ser y Tiempo*, que conforma junto a la universalidad y la indefinición, la complejidad del olvido del sentido del ser : ST, p. 13

<sup>19</sup> ST, p. 27d

<sup>20</sup> ST, p. 200

ya es como estado comprensor abierto al ser. En la fuga cotidiana del poder ser propio el ser-ahí está ya seguro de su muerte en tanto posibilidad inherente a su ser ; de otra forma la huida no tendría ningún sentido. Heidegger reafirma así, en este proceder , la importancia fenomenológica que la cotidianidad representa para el desarrollo del tratado.

La muerte tiene pues, que ser asumida en la yecta comprensión de un mundo relativo a la muerte. Asumir la muerte implica exclusivamente hacer propia la ex-sistencia, reblandecer el estado de cosas inmóvil de la publicidad . Precursar la muerte equivale a empuñar la ex-sistencia como tal, en tanto posibilidad.

Una vez establecida la muerte en su carácter de posibilidad adviniente sobre la ex-sistencia , anticiparla no sugiere el *curarse* de su realización, consumir la muerte óntica, pero tampoco tenerla presente como objeto de la reflexión ; precursar la muerte no es reconocer su certeza , ni imaginar su rostro, ni aguardar su llegada, ni meditar su misterio; en todos estos modos de conducirse el ser-ahí toma ya a la muerte como *algo ante los ojos* , como realidad objetiva.

Anticipar la muerte no otorga nada que hacer al ser-ahí , nada que él mismo pudiera ser, nada que se reduzca a la consideración de la muerte misma. En tanto que la muerte no es algo como *lo a la mano o lo ante los ojos* , su verdad no se encuentra en la capacidad para aislarla como hecho objetivo ; la muerte antes bien "*es en*" el ex-sistir. El análisis ontológico de la muerte no responde pues, a la solvencia concreta de la vida de un ente sino sólo a la posibilidad de apertura propia al sentido del ser. Anticipar la muerte llama a descubrir el ser del ser-ahí en los términos de la ex-sistencia arrojada en un mundo <sup>21</sup> .

21 Escribe Vattimo : "Al anticiparse en la propia muerte el ser-ahí ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades propias que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte".  
VATTIMO, op. cit., p. 80

El ser-ahí precursante se reconcilia al fin con eso que la cotidianidad oculta : *"El precursar abre a la ex-sistencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la ex-sistencia alcanzada en cada caso"* <sup>22</sup> . Esta reconciliación con el modo de ser en la posibilidad implica un volver propiamente a donde se ha sido siempre y como se ha sido siempre , como yecto ser en el mundo: se alcanza simplemente la propiedad de lo que ya se era , y no la trascendencia .

Así, anticipar la muerte más que conducir a una actitud específica respecto a ésta , nos conduce a una actitud ante el poder ser fáctico , ante la ex-sistencia. Ser para la muerte y ex-sistencia nombran un mismo fenómeno: la facticidad de ser abierto al sentido del ser.

Empuñar la muerte sólo es el catalizador ontológico para la libertad de empuñar el ser sin más reserva o ambigüedad respecto a cualquier determinación óntica . Empuñar la muerte es asir lo que es inasible, asumir el fundamento yecto del que radicalmente no dependo respecto a su origen pero del que radicalmente dependo en el modo de ex-sistir para la muerte , del que no soy dueño o causa pero que a su vez se apropia de mi ser en el modo del permanecer esencialmente abierto y desapegado de toda fuga en un orden absoluto y substancial: ser relativamente para la muerte propio a través del precursar equivale a *"ser sí mismo en la apasionada libertad relativamente a la muerte , desligada de las ilusiones del uno, fáctica , cierta de sí misma y que se angustia"* <sup>23</sup> ; equivale pues, a disponerme a un asombro, el asombro por el sentido del ser .

### 3.3.4 Decidiendo la ex-sistencia : El estado de resuelto

Elevarse al genuino sentido de la ex-sistencia a través del empuñar el ser para la muerte es abrirse a un sólo modo de estar en

---

<sup>22</sup> *ST*, p. 288

<sup>23</sup> *ST*, p. 200

el mundo : ser en la de-cisión . Aunque el término y su significación no aparecen en *El ser y el tiempo*, sí pertenecen al propio Heidegger<sup>24</sup> ; de-cisión no hace referencia a la capacidad de juicio o elección ; de-cisión es sostenerse sobre una fisura , sobre una abertura sutil. De-cisión es empuñar esa cisura , lo contrario de cesura, de-cisión es "es-cisión, una apertura"<sup>25</sup> . También su raíz en castellano apunta a la misma significación : decisión deriva del latín *decisio* , -onis, alguna vez *dicisio* : "cortar", "división"<sup>26</sup> ; en su forma verbal proviene de *decidere* , voz latina que deriva de *caedere*: "cortar" , "resolver"<sup>27</sup> .

La apropiación de la muerte pone al ser-ahí en la de-cisión , en la apropiación del sentido del ser bajo la completa indeterminación , lo que descubre el ser-ahí al precursar la muerte es la *en-crucijada* que impera en cada caso sobre el poder ser del ser-ahí : ser bajo la inminencia de no poder ser más . De aquello que se apropia el ser-ahí en la decisión es de la fisura entre ser y no ser, de la facticidad de ser en la posibilidad de no ser más.

En la propiedad, el ser-ahí decide estar donde decide estar : se resuelve a ser como ex-sistencia finita. Lo oscuro e impenetrable de la muerte óntica es ontológicamente pura transparencia . De-cisión es pues, resolución.

Decidir la ex-sistencia es resolverse a no postergar más mi poder ser desde que para éste no está asegurado el después , desde que se encuentra precisamente en un acontecer relativo al fin, bajo la extrema posibilidad de la muerte.

Decidir la ex-sistencia es resolverse a nada concreto sino sólo establecer una disposición al fin, sin apego alguno respecto al

<sup>24</sup> Cf. , *IM* , p. 105

<sup>25</sup> *IM* , p. 105

<sup>26</sup> COMELARAN Y GOMEZ, FRANCISCO, "Diccionario clásico-etimológico latino-español", Madrid, Imprenta de Perlado , Pérez y Cía, 1912 .

<sup>27</sup> COROMINAS, J. , "Breve diccionario etimológico de la lengua castellana", Madrid, Gredos, 1976 .



estado de interpretado cotidiano , abandonado a la nada que puebla mis posibilidades sin adherirme precisamente a nada. Templada la ex-sistencia en su ser para la muerte se alcanza el estado de resuelto, la totalidad y la propiedad del ser-ahí. Ser un ser-ahí propio no es más que estar en la certeza nítida del sentido del ser .

Por su parte las decisiones impropias no aceptan el acontecer de la ex-sistencia en su ser relativa a la muerte, no están abiertas a esta encrucijada; su proyecto, por ende, no es concebido en el modo de la posibilidad tan pronto como no se mide con la muerte; se trata pues de las vacilaciones de un hombre que se piensa inmortal , y para un hombre que se piensa inmortal caben toda clase de actitudes que nada tienen que ver con el asombro originario , para este hombre cabe el lamento y la desmesura; cabe el desazón y la mezquindad ; para este hombre sólo lo obvio , lo común y público tiene valor : el ente en su realidad presente .

Por su parte en las decisiones del ser-ahí resuelto a morir lo fundamental no está en lo que inmediatamente es, el ente, sino en aquello que este oculta , en su sentido: el ser. Resolverse a morir no apunta a rescatar el valor de la negatividad de la ex-sistencia sino a asir lo que ésta señala, a saber, el problema del ser. las diferentes posibilidades de la ex-sistencia toman su valor último en tanto relativas al fin ya no sólo en sí mismas, sino en el asombroso y llano hecho de que son pudiendo no ser más.

Nos resta ahora precisar el tránsito que va del precursar la muerte a la resolución del ser-ahí . Este transitar consiste en la constatación óntica de la posibilidad ontológica, *el tener previo del ver previo*<sup>28</sup>, la repetición de una implicación necesaria entre los planos óntico y ontológico del ser-ahí ahora en el peculiar caso del

<sup>28</sup> Recordemos que la hermenéutica de Heidegger se funda en tres momentos: 1, Tener previo , pre-tener la totalidad significativa, 2, Ver previo, pre-ver el tener previo y orientarlo hacia una forma determinada de interpretación, 3, Concebir previo, por la comprensión alcanzada en el tener y el ver previos algo se vuelve concebible o captible según determinados conceptos.

fenómeno de la muerte. En esta perspectiva Heidegger se pregunta , cómo es posible la possibilitación de la posibilidad más propia en su concreción óntica?, cómo se alcanza cotidianamente el precursor estado de resuelto?, cómo puede el ser-ahí tener a su alcance la posibilidad de empuñar la ex-sistencia si para ello debe empuñar su muerte y ésta no ha sido más que mostrada en su carácter abstracto, como pura posibilidad? .

a) El testigo mudo de la muerte : El silencio.

En el párrafo 34 Heidegger habla previsto ya la importancia ontológica del fenómeno del habla al que caracterizó con "*igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender*"<sup>29</sup>. El habla habla siempre del ser, dice siempre que algo es, cómo, cuándo , dónde o por qué es. Al hablar el hombre proyecta el ser . La interpretación del sentido del ser transita originariamente en el habla, cosa que por lo demás coloca de inmediato al ser-ahí en su *ser con otros* .

El habla pues, apunta también al estado de abierto del ser-ahí , que sin embargo, en tanto poder ser sí mismo lanzado a la comprensión de un mundo se encontraba bajo la misma posibilidad dual que permea a la totalidad de la ex-sistencia : el habla es cotidiana e impropriamente "*habladurías*" .

En el hablar impropio el ser-ahí antes que hacer suya la significatividad del mundo, abrirse al sentido del ser, se dejaba ser en la comprensión pública del mundo en la que emerge cada ser-ahí tan pronto como es. Las habladurías son el habla del Uno, el habla del se, y su pretensión articuladora del sentido no esta en asumir aquello de lo que se habla sino en sólo repetir aquello de lo que todos hablan : "*La cosa es así porque así se dice*"<sup>30</sup> .

---

29 ST, p. 174

30 ST, p. 180

Para la cotidianidad "*lo que importa es que se hable*"<sup>31</sup>, lo que importa es mantener seguro lo que es como es, la solidez atemporal y positiva del mundo, el ente *per se* en su subsistencia; y de este modo ocultar el nivel originario de una comprensión propia, la ex-sistencia misma.

A las habladurías corresponde a su vez un escuchar impropio, este oír mórbido y embargado en el habla anónima coincide con un dejar de oír al sí mismo propio. Las habladurías contienen en su seno tanto a aquél que habla sin freno como a aquél que escucha sin oír consintiéndose en un murmullo sin fin.

Ambos extremos del habla impropia señalan ante todo, en su desvío de la comprensión auténtica del ser sí mismo, la imposibilidad para callar; esta imposibilidad constituye para Heidegger el bloqueo del modo esencial del habla, al grado de que, "*quien nunca dice nada tampoco puede callar en un momento dado*"<sup>32</sup>. Callar es la antípoda del permanecer en las habladurías; al enmudecer éstas, le sobreviene al ser-ahí la silenciosidad del mundo y de sí mismo como contraparte al sobrevenir del ruido y la confusión del mundo en el hablar sin ton ni son de la impropiedad. El silencio desnuda lo impropio del rumor cotidiano y conduce al ser-ahí al estado de abierto que ya siempre siendo se ha sido.

Pensemos en el siguiente ejemplo: inmediatamente después de una tempestad o catástrofe natural, como determinación óptica de un desorden que de súbito amenaza al orden lineal del tiempo, adviene un profundo silencio, casi imperceptible sólo respecto al momento subsecuente; el avasallador rumor de las habladurías, la sospecha, la ambigüedad, la obsesión del dato, el cálculo científico; un ansia incontrolable por comunicar. Los sobrevivientes de un terremoto acogen su sentido en el modo impropio del accidente, de la pena por la muerte de los otros, arrojan fuera lo que tal evento avisa desde

---

<sup>31</sup> *ST*, p. 187

<sup>32</sup> *ST*, p. 189

dentro: el carácter temporal de la ex-sistencia . Ese temblor de tierra es sólo el temblor permanente de la ex-sistencia, la tempestad habita en la comprensión ordenadora del mundo . El pavor al desorden es más bien el pavor ante el silencio del sentido .

El silencio no anuncia otra cosa que la limitación del ex-sistir en tanto ser como poder ser. La cotidianidad anula esta comprensión en el deseo irascible del habla sin freno, en el deseo de normalizar lo silente . El silencio molesta al "se", le molesta que sobrevenga la nada sobre lo que es tan evidente y sólido.

En cambio el habla propia implica esta interrupción de la comprensión media . Pero este poner fin al habla pública no implica trasponer el diálogo con los otros en el diálogo conmigo mismo, escucharme a mí mismo como criterio de verdad ; no significa pues, alcanzar la mismidad a través de un soliloquio que tenga como objeto del pensar al yo mismo, desde que este yo mismo es originariamente sólo poder ser .

Escuchar al sí mismo es escuchar el silencio de sí mismo, es escuchar nada. Al sí mismo no pertenece la fonación , no suena , es un silencio. Más, ¿cómo puede el hablar pronunciar nada si por definición hablar es hablar algo ? . La aparente contradicción en "*el silencio del habla*" o "*el habla silente*" , se remite sólo al carácter óntico de lo *ante los ojos* , a criterios de objetividad. El habla no es ontológica-existencialmente el lenguaje y sus reglas gramaticales, el habla es el sentido del ser articulado en cada caso en el ser del ser-ahí, de tal forma que el habla se tensa con el ser para la muerte .

Entonces, ¿la destrucción o liberación de las ilusiones del Uno charlatán conduce a la verdad o a la nada ?, ¿la voz más profunda de la conciencia es la certeza fundante del mundo o su abismo ? . Desde luego, es ambos , el silencio es la certeza vacía, la certeza existencial, proyectiva , no funda lo que es como realidad sino lo que es como posibilidad ; sobre su negatividad no se fundamenta lo presente ante los ojos , sino el sentido temporal del ser .

El carácter fundante del habla acerca de la significatividad que el ser-ahí interpreta en el ente como sentido y no como concepto está pues, condicionada originariamente en la nada del habla. Ontológicamente el habla acaece como silencio, el silencio es en el advenir del sentido : *"un es se da allí donde la palabra se rompe"*<sup>33</sup> escribiría Heidegger treinta años después .

Así pues, este silencio no indica nada que hacer como tampoco conduce a la trascendencia de la comunicación , elevarse a lo *"metalingüístico : el diálogo con una potencia extraña"*<sup>34</sup> . Lo silente del habla es sólo lo abierto de la fáctica comprensión del ser-ahí. El silencio es inherente al habla como la muerte lo es a la ex-sistencia. El carácter mudo del habla es el carácter negativo de la anticipación del ser, el paralelismo óntico-ontológico entre poder ser abierto al sentido del ser y poder ser no más. El silencio ordinario u óntico de la conciencia atestigua de este modo la facticidad de la muerte sobre cada una de las posibles posibilidades del ser-ahí. Es el testigo mudo de ser un ser para la muerte .

Dentro del curso del tratado esta atestiguación es lo que se conoce precisamente como *escuchando la voz de la conciencia*, la posibilidad de *probar* ónticamente la hipótesis ontológica del precursar la muerte y alcanzar en toda su significación el estado de resuelto y el fenómeno de la temporalidad .

#### b) Conciencia silenciosa y Resolución.

El testimonio silencioso acoge este otro fenómeno : *"la conciencia"* (*Gewissen*) . Según los parámetros de la ontología fundamental, la conciencia no es inmediatamente la capacidad reflexiva del hombre, la facultad del Yo para tematizar sobre sí mismo (autoconciencia) . La conciencia se concentra exclusivamente en

<sup>33</sup> *OHG*, p. 216

<sup>34</sup> *PEÑALVER*, op. cit. , p. 480

el espacio existencial donde ocurre el *vocar silencioso*, la conciencia opera como esta voz, la vocación de la totalidad constitutiva del ser-en-abierto; aquél a quien se dirige el mensaje silente es al ser-ahí caído (aquí la atestiguación óntica), lo que dice la conciencia según el modo de la no fonación, es como se vió. la facticidad de la ex-sistencia finita, el poder ser propio y total del ser-ahí; quien llama es la yecta inhospitalidad del ser en el mundo, el ser temporal para la muerte de la cura. En suma, la voz procede de la ex-sistencia y se dirige a ésta, es un dato fenoménico singular y no una consideración trascendental universal.

La conciencia silente avisa que se *"debe algo"*, en el darse cuenta de algo la conciencia coloca al ser-ahí en la situación originaria del *"ser deudor"*. La deuda del ser-ahí es la deuda pendiente de este ente con su ser, la deuda fáctica: empuñar el ser como anticipación de la nulidad. Ser deudor y ser para la muerte revelan pues, pura negatividad, revelan el puro hecho de la apertura existencial de este ente al ser sobre una determinación ontológica negativa. Esta negatividad se traduce en una culpa, que no es aquí la privación de algo que pudiera ser presente, como tampoco una esencia moralmente negativa, *"el destierro del paraíso"*. Ser culpable es la abierta comprensión inmediata de ser lo que se es, la responsabilidad del ser sí mismo apropiado de su ser relativo al fin; ser culpable, dice Heidegger, es *"ser la base de algo determinado por un no, que es, ser la base de una negatividad"* <sup>35</sup>.

Ser culpable no es ser en el modo de cumplir una pena, haber cometido un delito respecto a las determinaciones normativas del hombre o de la divinidad. La negatividad que revela la culpa no sólo pone de manifiesto lo impropio de la caída sino aquello que permea a ésta: el estado de yecto. Ser fundamento de una nulidad es ser fundamento de algo que radicalmente no depende de mí mismo. La constante decisiva en la culpa y el ser-deudor es la negatividad. La facticidad de la ex-sistencia es en sí misma negativa, para la

---

morte; no porque el ser-ahí sea negativo por su propio puño, autoarrojado, sino por ser sí mismo sin fundamento, por permanecer referido en la configuración del sentido del mundo a un otro que le determina esencialmente. El silencio de la conciencia culpable viene pues a continuar en Heidegger ese telos ex-sistencial opuesto a toda substancialización de la comprensión del ser, a toda predestinación de una certeza racional capaz de conducir la realización absoluta ya no sólo de la vida de cada hombre sino de la historia misma.

La culpa pone al ser-ahí en la decisión, y ésta a su vez lo pone ya en la resolución. Fugarse de esta deuda es perderla en el grupo, y de tal forma perder la propiedad de la ex-sistencia y padecer el temor. La resolución por su parte, lista al silencio como lista a la muerte, finalmente eleva al ser-ahí a la propiedad de comprender su ser como abierto poder ser, de cuidar y proyectar el sentido del ser (el por qué) desde la determinación negatriz (el sin por qué). La resolución es pues, a través de su concreción óntica en la conciencia silenciosa, la consumación del incipiente poder ser total y propio del ser para la muerte, sólo el precursor estado de resuelto puede constituir el auténtico ser para la muerte abierto al sentido del ser.

Quizá a través de la disposición al silencio en tanto disposición al más inherente ser relativo a la muerte podamos ahora converger con la propia significación del encontrarse de la angustia. fenómeno con el que se abrió este capítulo y al que calificamos como primer atisbo de la esencia ontológica de la muerte.

En el estado de resuelto se es además, según Heidegger, "listo para la angustia"<sup>36</sup>; esa prontitud al ánimo fundamental, que se caracterizó como "ante nada y por nada", señala en efecto un alistarse a la nada. Listo para el fin el ser-ahí se resuelve al sentido del ser.

La impertinencia del mundo, es decir, que su ser no pertenece a un designio de mi voluntad ni a la certeza racional; descubierta en

---

<sup>36</sup> *AT*, p. 822

la angustia , ahora lo apreciamos mejor , no es más que la nota contundente de la no pertenencia del sentido del ser al ser-ahí, de que el ser-ahí no es fundamento de su ser, sino que él se encuentra precisamente arrojado a esta comprensión finita sea impropia o propiamente . Aún más, si el sentido , como fué enfatizado a lo largo de este capítulo, adviene si y sólo si, como relativo a la muerte, esto es, sopesado por una permanente negatividad, entonces esta indeterminación posibilitante del sentido, la muerte, ocurre también en la *impertinencia* .

Entonces, ¿a quién pertenece el sentido de la muerte?, ¿dónde se encuentra la determinación ontológica del ser para la muerte? , ¿cácase es el mismo sentido del ser quien pone la muerte a su servicio en la comprensión propia del ser, en la ex-sistencia frente del ser-ahí? , ¿la muerte pertenece al ser antes que al hombre?, ¿cuál es el carácter ontológico de esta precedencia? .

### 3.4 SER-PARA-LA-MUERTE Y TEMPORALIDAD

*"Fenómicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el ser total y propio del ser-ahí , en el fenómeno del estado de resuelto precursando"* <sup>37</sup> . En estas palabras Heidegger condensa la posibilidad de acceder finalmente al sentido ontológico de la comprensión finita del ser . En tanto que la muerte ha sido precisada como la única y más propia posibilidad del ser-ahí a través del precursor estado de resuelto, abriendo una distancia ontológica entre esta y cualquier otra posibilidad del ser-ahí, se encuentra la analítica lista para alcanzar su primer objetivo dentro del camino que piensa al ser , esto es, establecer las condiciones de posibilidad del lugar donde el ser tiene sentido .

La unidad sincrónica de la temporalidad correspondiente con la unidad de la cura es descubierta también en la unidad del



precursor estado de resuelto obtenida a partir del análisis existencial de la muerte. Al precursar la muerte el ser-ahí se comprende a sí mismo en los términos de su más propia y distintiva posibilidad proyectando su ser en la anticipación de esta nulidad, la ex-sistencia viene así a su verdad como futuridad, de tal forma que empuñar el ser sí mismo, decidir la ex-sistencia a través de la apropiación del poder ser más extremo, constituye el fenómeno primordial del advenir o futuridad del ser-ahí. Junto a este momento la resolución implicó la desnudez de la propia culpa, que consiste en la negatividad del estar arrojado en el mundo, una especie de aceptación de lo que ya se *es siendo, el sido o pasado*. Finalmente la demarcación del advenir sobre lo que ya se es, lo sido, configura también la situación presente, de tal forma que en el instante presente de la comprensión "*adviniente sida*" confluye necesariamente el ser relativo a la muerte, *el presente es también negatividad*.

La ex-sistencia auténtica y completa se hace al fin posible y se llena de sentido por el hecho de que el ser-ahí en su ser es "*futuro, sido y situación*". Como fué mostrado en el análisis de la cura, se atestigua ahora también a partir del análisis de la muerte, que la temporalidad es el suelo ontológico último del ex-sistir, y por ende, del sentido del ser en los límites de su ahí.

Temporalidad es primordialmente advenir, y esta futuridad esencial que recorre toda comprensión del ser es esencialmente finitud. El "*fondo sobre lo cual*" o sentido en el que se hace posible toda experiencia óntica del ex-sistir no puede pues, entenderse propiamente si antes el ser-ahí no ha empuñado su ser como proyecto abierto y arrojado, pero la autenticidad de este proyecto además es imposible si el ser-ahí no empuña ya siempre su más radical futuro: la posibilidad irrebasable que envuelve a todo su ser: la muerte.

Una vez que la temporalidad originaria puede entenderse a partir de la muerte podemos comprender que junto a la primacía de la futuridad está la de la finitud, el rasgo esencial del tiempo originario está en la finitud. Temporalidad es negatividad, es

temporaciarse finitamente , es ser para la muerte : "El carácter extático del advenir original reside justamente en que concluye el poder ser , es decir, es concluso él mismo y en cuanto tal hace posible la comprensión ex-sistencial resuelta del no-ser. El "advenir a sí" propio y original es el sentido del ex-sistir en el no-ser más peculiar" <sup>38</sup> . Pero aún en el caso de la interpretación vulgar del tiempo, su fuga es captable desde la finitud del tiempo: "Sólo porque el tiempo original es finito puede temporaciarse el "derivado" como in-finito " <sup>39</sup> .

El sentido ontológico de la muerte en *El ser y el tiempo* se descubre de este modo lejos de ocupar un papel secundario ; antes bien , en su carácter existencial se descubre ya no sólo la estructuración total y propia del ser-ahí sino acaso también la clave de la relación decisiva en la filosofía de Heidegger, vedada en el discurso de *El ser y el tiempo* por su inconclusión , entre sentido del ser y temporalidad .

La duda respecto a la pertenencia ontológica de la muerte vislumbrada en el subcapítulo anterior se extiende ahora aún más : la temporalidad es el sentido último del ser del ser-ahí , pero este modo de ser no se descubre más que en la captación existencial de la muerte, a su vez, la comprensión total y propia nunca termina por cerrar a este ente en sus propios fundamentos. El estado de resuelto no era más que la posibilidad de confirmar el ser abierto al sentido del ser en tanto se confirma que ese sentido no se da más que en el modo de un advenir y de una facticidad fuera de los límites de la ex-sistencia pero desde los que ésta es como es: perpetuamente determinada sobre su indeterminación . La pregunta en efecto, más bien se profundiza : ¿dónde se encuentra la determinación última del sentido ontológico de la muerte? .

---

<sup>38</sup> *ST*, p. 957

<sup>39</sup> *ST*, p. 958

## CAPITULO 4 PERSPECTIVAS Y CONCLUSIONES

### 4.1 DE LA MUERTE AL SENTIDO DEL SER . PERSPECTIVAS ABIERTAS A PARTIR DEL FENOMENO DE LA FINITUD EN EL SER Y EL TIEMPO

#### 4.1.1 Recapitulando

La muerte constituye la posibilidad del ser total y propio del ser-ahí, el único ente que comprende y abre en su ser la cuestión del ser. De este modo, la determinación óntica de la muerte fue descubierta en su caracterización ontológica como finitud o ser-para-la-muerte , caracterización requerida para mantener abierto el ser de este ente, y que a su vez revela el horizonte histórico de comprensión del ser : la temporalidad . Bajo estas premisas quedó abierta la tentativa de argumentar que el rol ontológico de la muerte en *El ser y el tiempo* rebasa la mera tarea de estructurar el ser de un ente para encontrar toda su significación en el problema mismo del sentido del ser , en el horizonte mismo de esa trascendencia que determina al ser-ahí como "cura" y "para la muerte" .

¿Qué significa esto?, ¿acaso puede leerse en *El ser y el tiempo* no sólo que el sentido ontológico de la muerte pertenece a la cuestión misma del ser , sino que además el ser es finitud y negatividad?. Desde luego, estas respuestas permanecen lejos de poder ser contestadas a partir de lo que expresamente se establece a lo largo de los 82 párrafos que constituyen la obra; mientras que el sentido y carácter problemático de semejante cuestión sí en cambio emerge desde esta obra y por eso nos lanza al desarrollo del pensar de Heidegger posterior a *El ser y el tiempo*.

Precisamente a esa situación es a lo que aludimos con un título como el de "perspectivas" . Perspectivas es aquello que se puede entrever desde un lugar determinado , y tal horizonte de contemplación no sólo penetra el porvenir , afecta el punto de partida mismo; va de una situación a otra determinando no sólo el

futuro sino radicalmente la situación presente. De este modo preguntamos "cuáles son las posibles perspectivas que nos plantea esta "muerte ontológica" pensada a lo largo de esta tesis respecto al pensar posterior a *Ser y Tiempo* de Heidegger", ¿qué pueden éstas confirmar o alterar respecto a la situación hasta aquí alcanzada? .

Estas perspectivas buscan mostrar desde un horizonte más amplio la posible configuración del sentido ontológico del fenómeno de la muerte prevista, según creemos, a través del discurso de *El ser y el tiempo* y saltando para ello encima más de medio siglo de interpretaciones antropológicas o humanistas de esta obra . Para ello trataremos de indagar , aunque sin la pretensión de profundizar demasiado , por un lado , a partir del breve análisis que Heidegger incluye respecto a la muerte en la parte llamada *Ser y pensar* de *Introducción a la Metafísica* dentro del contexto de un análisis de la relación entre hombre y ser ; y por otro lado , a partir de algunas referencias del fenómeno en diversos escritos y conferencias en torno a la poesía y la técnica .

Sin embargo, la profundidad deseada de este recorrido que va más allá de los límites efectivos de *El ser y el tiempo* con la intención de captar a un Heidegger total, sabemos está en la maduración del pensar en el tiempo mismo, bajo los límites del tiempo mismo, a lo que aspiramos ajustarnos en investigaciones posteriores .

#### 4.1.2 La muerte y el pensar de Heidegger posterior

a "El ser y el Tiempo"

a) "Introducción a la Metafísica"

En "*Introducción a la Metafísica*" Heidegger describe la esencia del hombre a partir del pensar poético de los griegos expresado en la tragedia precisamente como trascendencia . En *Antígona* puede leerse : "*El hombre es lo más pavoroso de lo pavoroso*"<sup>1</sup>; y al respecto Heidegger anota la lucidez del mundo griego

---

<sup>1</sup> τὸ δεινότερον . La traducción dada por Heidegger es Unheimlich .  
IM, p. 18d-18p .

para destacar de modo originario la peculiaridad de este ente por su estar más allá de sí mismo , diferenciándose del resto de los entes y más bien volcándose sobre ellos al dotarlos de significatividad. Lo pavoroso es el "estar arrancado de la familiaridad, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo" <sup>2</sup>, para estar siempre más allá de sí mismo y permanecer esencialmente "sobrepasando los límites de lo familiar" <sup>3</sup>.

Esta pertinaz libertad sin embargo , pone al hombre ante la carencia de un camino propio, al grado de que su ser se capta como negatividad ; en tanto posibilidad el hombre "no sólo va más allá de lo que le es familiar , sino que además llega a ser en todo lo más pavoroso : a él le alcanza la ὕλη , la ruina, la desgracia" <sup>4</sup> . La trascendencia del hombre y la violencia que esta representa en la transgresión continua del ente es a la par un exponerse permanente al fin , ser relativo al fin, la libertad extrema es también un estar siendo en el límite extremo : la muerte . En tanto que la muerte acompaña las determinaciones del ser pavoroso del hombre , el sentido último de este modo de ser está lejos de concebirse como la mera conclusión de esta errancia ontológica : "El hombre no sólo carece de salidas frente a la muerte cuando llega su hora sino de modo constante y esencial. En cuanto "es" se halla en el camino sin salida de la muerte " <sup>5</sup>. Como en *El ser y el tiempo* el hombre es tanto como ex-sistencia, finitud ; es un ser para la muerte .

Sin embargo, el interés de recurrir a este texto no sólo está en la confirmación del carácter existencial de la muerte según la implicación ex-sistencia-negatividad , sino justamente en ese tercer elemento decisivo de la ontología de Heidegger que ahora aparece como constitutivo de aquéllos dos. Esto se aprecia cuando

---

<sup>2</sup> IM, p. 139

<sup>3</sup> IM, p. 139

<sup>4</sup> IM, p. 140

<sup>5</sup> IM, p. 146

Heidegger anota que el sentido último de esta trascendencia que se rompe, que es para la ruina, está en el reconocimiento de la propia fuerza sometedora, inasequible para el hombre, que determina su ser como apertura. Lo pavoroso del hombre no hace referencia a una cualidad subjetiva, la pavoroso no es una libre determinación de su ser, antes bien, adviene a él configurando su ser en el lenguaje y en la historia, de tal forma que la misma ruina o muerte no se encuentran delineadas como márgenes extremos de su ser en relación con su ser mismo; "esta ruina impera desde el fondo de la reciprocidad entre la fuerza sometedora y la actitud violenta. La actitud violenta debe quebrarse frente a la superioridad del ser ...."<sup>6</sup>.

La dimensión ontológica de la muerte no procede simplemente de la relación interna entre los extremos que definen al ser-ahí: comprensión del sentido y la inminente posibilidad de no ser más; sino de la implicación ontológica entre el ser comprensor del ser y el sentido mismo del ser que acontece como comprensión. La muerte señala por ello un rompimiento, dice Heidegger, no ante el ser del hombre mismo, ante los propios recursos, sino en el modo de permanecer determinado por el sentido del ser. Tenemos así que respecto a *El ser y el tiempo*, la muerte ocupa ahora claramente no sólo un lugar en la conformación ontológica del ser-ahí, sino además en el modo en que se entrecruza el ser de este ente y el propio sentido del ser<sup>7</sup>.

La posible esencia del hombre no es pues algo autónomo, por el contrario, se encuentra determinada en el hecho de que hay ser, sólo desde esa situación el hombre es trascendencia, pero en la misma medida, sólo desde aquí el hombre carga con su finitud; ésta ocurre ante la verdad misma del ser, de tal forma que ex-sistir

<sup>6</sup> IM. p. 149

<sup>7</sup> Comenta Demske al respecto: "This new formulation indicates that death now occupies a new position: it is no longer located merely in the internal structure of Dasein, but in the relation of Dasein to being". DEMSKE, J, "Being, Man and Death. A Key to Heidegger", Kentucky, Lexington University Press, 1970; p. 117.

finitamente es ex-sistir bajo la determinación originaria del sentido del ser<sup>8</sup>.

En tanto es , el hombre habita en un lenguaje y dentro de ciertas significaciones históricas, pertenece a una comprensión del ser , y en ese sentido pertenece al sentido del ser , y esta radical determinación ontológica se ajusta además dentro del marco de la finitud en cuyo seno se hace posible toda continuidad significativa de la ex-sistencia en tanto capaz de mantenerla abierta , como pura posibilidad . *Introducción a la Metafísica* descubre de este modo la implicación entre los planos óntico-ontológico de la muerte y *el abrumador poder sometedor del ser* .

Tenemos pues, que este breve análisis de la muerte no sólo ratifica el problema del ser , como preocupación fundamental de la ontología de Heidegger , sino que además avanza respecto a *Ser y Tiempo* en torno a la jerarquía ontológica de la muerte , tanto como avanza en torno al carácter negativo o temporal del ser mismo . La armonía requerida por la fenomenología del ser-ahí entre ex-sistencia y *ser para la muerte* en la que se capataba a este ente como un portador de una relación única con el sentido del ser , alcanza ahora a la *brecha misma del ser como irrupción infestada de ruina* .

Si esta relación es factible , acaso entonces podemos hacer extensible esta primera búsqueda del sentido ontológico de la muerte dentro de *Introducción a la Metafísica* a la pregunta misma que funge como apertura y guía de este texto : "*¿ por qué es en general el ente y no más bien la nada ?*"<sup>9</sup> , donde queda manifiesta la intención

---

<sup>8</sup> "Da-sein is finite not only because it exists as being-unto-end , but because it is placed in the service of being " . Ibid. , p. 118

<sup>9</sup> De hecho las consideraciones formales que Heidegger realiza respecto a esta pregunta arrojan justo la idea de que sólo gracias al añadido "y no más bien la nada" se hace evidente la cuestión del ser. Preguntar por el ser del ente sin relación a su no posibilidad , o su "y no más bien la nada" , significa permanecer en la inmediatez del ente y perder la importancia del "es" de ese ente . Sólo manteniendo al ente en su posibilidad de no-ser salta a la vista la importancia de que éste "es" .

de Heidegger por concebir al ser según la medida de su negatividad . De este modo , a través del sentido óntico-ontológico de la muerte explícito en la correspondencia originaria entre ser y hombre como *rompimiento o brecha que se rompe* , descubrimos la misma correspondencia determinante entre ser y nada que dirige la comprensión de los fundamentos históricos de la metafísica .

#### b) Poesía y Técnica

Sabemos que desde *El ser y el tiempo* Heidegger comenzó a señalar la singularidad del habla, a ésta Heidegger fué agregando la del *habla-poética* , esta idea alcanzó niveles de centralidad en su obra a partir de su reflexión respecto a la obra de distintos poetas<sup>10</sup> . El eje de todos estos trabajos consiste en el esfuerzo de Heidegger por pensar que la originariedad ontológica del lenguaje era descubierta plenamente en su vecindad con el ser a través del *decir poético* , de tal forma, que la poesía podía comprenderse como el auténtico *morar en la verdad del ser*, no como una medida o patrón del ser sino como algo paralelo a su radical indeterminación; la poesía procura el asombro originario respecto al ser , y desde ese horizonte convoca los nombres de la naturaleza , el hombre o la muerte .

En "*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*"<sup>11</sup> Heidegger hace suya la acepción con la que el "*poeta del ser*" suele designar al hombre : *el mortal* , término con el que Heidegger de algún modo da continuidad a la implicación originaria entre ex-sistencia y finitud, pero aún más, y como en *Introducción a la metafísica*, *ser-mortal* no es ya sólo una disposición que entrelaza al ser abierto del hombre y la fatalidad ineludible que esta libertad conlleva ; esto es peculiarmente visible a través de un estudio de la poesía de

<sup>10</sup> Entre ellos Hölderlin, Rilke , Trakl, Hebel , George Stefan .

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M, "Como cuando en día de fiesta..."; en : "Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin", Tr. José Ma. Valverde, Barcelona, Ariel, 1963; pp. 60-68



Trakl<sup>12</sup>; aquí la muerte no figura bajo la noción "ser-mortal" sino como "el declive" (*Untergang*)<sup>13</sup>.

En este artículo, Heidegger comienza por destacar la peculiaridad del ser humano a través del hecho de que este ente carece de un suelo propio, en el hecho de que "el hombre es algo extraño sobre la tierra, algo que pesa e inquieta"<sup>14</sup>; y es sólo la muerte como posibilidad permanente la que abre el sentido de este deambular sin tierra propia al condicionar el encuentro con el sitio auténtico; que en modo alguno supone la culminación de la vida: "...el declive en cuestión no es ni catástrofe ni simple desaparición en el decaimiento"<sup>15</sup>; sino el reconocimiento del ser como fuerza que arroja al hombre a determinado modo de ser: "La muerte significa poéticamente el declive al cual es llamado "algo extraño". Muerte no es descomposición sino deposición (...). El declive entra en el alma inmemorial (...). al quieto inicio de la esencia serena"<sup>16</sup>. La muerte adquiere así su pleno peso ontológico al procurar ese tránsito de un hombre extraviado y embargado en la anonimidad hacia la apropiación de ese desarraigo en la esfera de su más radical determinación ontológica: la del ser mismo.

Tenemos pues, ahora con mayor claridad la concepción del sentido ontológico de la muerte a partir del sentido del ser, conformando por un lado, ese peregrinar del hombre que lo hace aparecer como un extranjero en la tierra, y por otro "su recogimiento en el alba primera donde es iluminado por lo sagrado"<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, M. "De camino al habla" Tr. Yves Ziermann, Barcelona, Serbal-Guitard, 1997; págs. 49-50.

<sup>13</sup> "Downfall" en la versión inglesa. Traducido al español como "declive" por Ziermann. El término podría también traducirse como "ocaso".

<sup>14</sup> CHA, p. 98

<sup>15</sup> CHA, p. 99

<sup>16</sup> "Algo extraño" se refiere al ser del hombre. CHA, págs. 47 y 51.

<sup>17</sup> CHA, p. 40

La propiedad de la ex-sistencia se capitaliza en la apropiación de la muerte, pero ésta apropiación es sólo posible en el reconocimiento de la primacía ontológica del ser .

La vinculación ontológica entre muerte y ser vuelve a aparecer claramente a través de la preocupación heideggeriana respecto a la técnica . En su ensayo sobre la poesía de Rilke "*Para qué ser poeta*"<sup>18</sup> Heidegger destaca el carácter amenazante de la muerte en la época actual concebida en términos generales como era tecnológica . Este inusitado temor radica, según Heidegger, en la propia estructura metafísica que subyace a la técnica : el más puro antropocentrismo, la realización de la subjetividad : "*Lo que tiempo ha amenaza ya al hombre con la muerte y en particular con la de su esencia, es lo absoluto del mero querer en el sentido de deliberado imponerse en todo*"<sup>19</sup> . Así, se invierten las cosas , la amenaza que para el sujeto de la técnica representa su posible cesar óntico , no es tan importante como la amenaza que la técnica misma representa para la esencia ontológica de este ente : "*El peligro consiste en la amenaza que afecta a la esencia del hombre en sus relaciones con el ser mismo, más no en peripecias contingentes*"<sup>20</sup> .

En el mundo regido por la técnica el hombre establece su señorío respecto al ente perdiendo de vista su propia vulnerabilidad; extraviado en su esencia cuyo eje palpita en la determinación del ser mismo , el hombre se entiende como substancia autónoma y desde ahí asume la tarea de apropiarse racionalmente de la totalidad del ente. Desde semejante óptica , la muerte es simplemente insoportable, no cabe ningún sentido para ella en tanto representa el último bastión capaz de desdecir la suprema subjetividad del hombre . De este modo , sólo aquello que se ajusta a la medida y ley de lo técnico es real, y ese *enigma* que desafía el poder de la técnica debe ser controlado de cualquier modo; si bien esto es imposible

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M, "Para qué ser poeta" , en: "Sendas Perdidas", Losada, Buenos Aires, 1960 ; pp. 224-248

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 245

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 246

técnicamente no así especulativamente, en la creencia de un fenómeno eminentemente natural o como indefectible condicionante biológica en cuya certeza no me va mi ser mismo ; antes bien, su único sentido lo encuentro en el hecho objetivo de la muerte del otro , o acaso en la captación de un futuro del que nada sé pero del que debo prevenirme . Lo intangible de la muerte en el mundo de la técnica donde todo debe ser asequible y manipulable convierte su sentido ontológico en algo radicalmente opuesto a la realidad positiva , a la vida ; de ahí que Heidegger acierte en decir : "*El imponerse de la objetivación técnica es la constante negación de la muerte*" <sup>21</sup> .

Descubrimos entonces que en la negación de la esencia del hombre a través del orden técnico, en tanto realización de la subjetividad extrema , se pone en juego el desvío respecto a la finitud misma . La tecnología encarna el deseo de normalizar la muerte, simular un hombre eterno capaz de asegurarse a través del control del mundo una vida que se posterga más y más. La técnica pone a la muerte fuera del sentido con la intención de manipularla como algo *ante los ojos* .

Es evidente pues, la aproximación de esta crítica a la fuga del hombre en la técnica respecto a su finitud esencial con la impropiedad en el análisis del *Das man* en la primera sección de *El ser y el tiempo* que en última instancia constituye el llamado *olvido del ser* ; pero como en aquella referencia, aquí la muerte confirma de cualquier forma su inminencia : "*En el afectar se conmueve el querer, de suerte que sólo así se pone en movimiento y se hace patente la esencia del querer . Pero, ¿qué es lo que desde el ámbito más amplio nos afecta directamente? , ¿qué es lo que se nos cierra y se nos sustrae en el querer ordinario de la objetivación del mundo por nosotros mismos ? . Es la otra recepción : la muerte*" <sup>22</sup> . El sentido de ésta se ajusta así a la determinación más alta de la esencia del hombre : la del sentido del ser .

---

21 SP, p. 248

22 SP, p. 248

#### 4.1.3 ¿ De la muerte al ser ?

En *El ser y el tiempo* el análisis de la muerte forma parte de la analítica existencial del ser-ahí , que a su vez está en función de los preparativos para el problema del sentido del ser ; de este modo, a primera instancia la muerte pareciera subordinada a la implicación ontológica entre ser-ahí y sentido del ser ; sin embargo, como hemos tratado de mostrar, esta subordinación pronto deja de suponer un significado secundario o sólo algo resultante de aquella implicación ; la muerte antes bien demuestra su carácter necesario para la plena conformación significativa de esta , esto a tal grado que tomando en cuenta trabajos posteriores a *El ser y el tiempo* quizá sea factible decir que la muerte dentro de la filosofía de Heidegger pueda representar el elemento potencial para la posible captación de la cuestión del sentido del ser .

"*Introducción a la Metafísica*" inicia planteando también la cuestión capital del pensar de Heidegger : *¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?* ; y los análisis en torno a la poesía toman su lugar en el contexto de la cuestión del ser , en su capacidad para abrir ese asombro originario . Pero a esta continuidad cuyo germen se encuentra en *El ser y el tiempo* , se agrega siempre una continuidad en la importancia del carácter ontológico del fenómeno de la muerte , importancia que se esgrime en la comprensión existencial del fenómeno y en última instancia, en el adquirir su plena significación ya no sólo en las determinaciones ontológicas del ser-ahí , sino desde la impresentabilidad del ser , esto es, desde el sentido del ser como *temporalidad* .

Al aprehender la muerte como posibilidad más propia del ser-ahí nunca pues se alcanza la fundamentación autorreferente del ser humano , sino la apertura a algo indeterminado que a su vez determina mi propia indeterminación , la apertura al sentido del ser mismo , a lo extra-ordinario de esto *que es y que no sé que es* .

Quizá entonces, la muerte pueda constituir no sólo un elemento necesario dentro del problema del ser , cuyo sentido

proviene justamente de este problema , sino acaso también contribuir como elemento necesario en la tarea de hacer translúcida la problemática del sentido del ser, cuestión inmanente a la obra de Heidegger . Preguntamos pues : ¿en su indeterminación y carácter irrebাসable acaso podría la finitud ya no sólo, como vimos, estar más allá de una relación de exclusividad con el hombre para ponerse al servicio del misterio del ser, sino además poder constituir el camino hacia ese misterio ?, pero , ¿qué implicaciones ontológicas podría representar este conducir?, ¿podría realmente este conducir ser desprendido de *El ser y el tiempo* ? .

Se estudió ya el hecho de que la muerte en la función de completar y autenticar la ex-sistencia del ser-ahí, a sí misma se encontraba lejos de ubicarse como una estructura más entre otras pertenecientes al modo de ser abierto de este ente. Esto significa que el ser-ahí se encuentra lejos de poseer en sí mismo el fundamento último de su ser finito , si a ello agregamos que es la estructura "*ser-para-la-muerte*" donde se gesta el modo propio de la apertura a la verdad temporal del ser , tenemos que el sentido último de este ente , el único que comprende al ser , es incomprensible en la base de sus propias estructuras . La finitud radicaliza la facticidad de este ente al grado de conducirnos de la determinación ontológica del ente que pregunta hacia un "*otro*", aún implícito en *El ser y el tiempo*, pero abiertamente tratado en trabajos posteriores y que no es más que el sentido mismo; comenta Demske : "*...la muerte proporciona la prueba evidente de que el ser-ahí no puede ser plenamente comprendido sobre la base de sus propias estructuras ; este carácter negativo que impera sobre la comprensión que el hombre tiene de sí corresponde en última instancia con el carácter misterioso del ser* " 23 .

Tan pronto como la muerte mantiene , respecto a la constitución del ser-ahí , un aspecto ininteligible pero a la par

---

23

"...death furnishes the ultimate convincing proof that Dasein cannot be fully understood on the basis of its own structures . This negative trait of mans self understanding ....corresponds to the mystery character of being ". DEMSKE, J, op. cit., p.104

90

compatible a la configuración de su esencia como posibilidad abierta, estamos ante el mismo esquema de un ser que no es en ninguna parte y que bajo esa apremiante no evidencia hace posible el plexo de significatividad de la totalidad del ente en la que el mismo ser humano se mueve .

Tenemos así , que el sentido ontológico de la muerte no sólo proviene del planteamiento heideggeriano del ser , sino que , a partir de una consideración más amplia de su obra que confirma la centralidad ontológica del ser respecto al hombre , podría integrar el camino a la profundidad requerida por el problema ontológico mismo, erigirse como verdad que acompaña al sentido del ser ; donde "verdad" implica , siguiendo la significación dada por Heidegger al término a partir del privativo griego ἀλήθεια<sup>24</sup> : "sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo , como no-oculto<sup>25</sup>". Un fenómeno eminentemente temporal y sobre el cual late ya siempre la posibilidad del ocultamiento. Desde luego el desarrollo requerido para establecer plenamente esta idea permanece fuera de los propósitos de esta investigación , de ahí que preferimos sólo plantearla bajo la precaución de la interrogación : ¿ de la muerte al ser ? .

24. "Desocultamiento". En la comprensión de la verdad como desocultamiento se da una vez más la crítica de Heidegger a la metafísica que entiende la verdad como adecuación según el esquema "copia-original" a la base de la relación entre un sujeto y un objeto. Cf. ST, pp. 239-252, también: IM pp. 100-176

25 ST, p. 48

## 4.2 CONCLUSIONES . EL SENTIDO ONTOLOGICO DEL SER-PARA-LA-MUERTE EN "EL SER Y EL TIEMPO"

### 4.2.1 Negatividad y ex-sistencia , finitud y apertura

La totalidad de los ensayos que comprende el capítulo 3 de este trabajo justifican su presencia en la supuesta tarea de conducirnos a apuntalar con solidez el sentido ontológico del ser para la muerte . Todos deben converger pues, en un sólo propósito. La constante en las aproximaciones a la angustia , el anticipar la muerte, el vocar silencioso , la culpa , la resolución y la temporalidad, pero también en los ensayos en torno a la estructura de ser en el mundo , es el paralelismo entre ex-sistencia, el estar en el sentido del ser, y negatividad o indeterminación. Para el ser-ahí, empuñar un por qué es inmediatamente , con igual originalidad, empuñar un sin por qué. Esta constante alcanzó grados extremos cuando hacia el final de dicho capítulo se entrevió la imposibilidad de captar el sentido ontológico de la muerte a partir de los límites propios del ser-ahí ; la muerte se mostró como algo impertinente al ser-ahí , rebasaba todas las estructuras de este ente y más bien las determinaba .

Mientras el ser-ahí "es" permanece por su ser para la muerte como pura negatividad , sin embargo , en esa misma medida , en tanto pura negatividad el ser-ahí es total y propiamente siendo .

La contradicción que supondría para la lógica , lo que ontológicamente es compatible , está en función de tomar lo negativo como algo objetivo e irreductible, lo opuesto a lo positivo; y en última instancia está en función de la captación *ante los ojos* de lo que es y de lo que no es. Mientras lo que para la lógica está perfectamente determinado, para la ontología permanece completamente indeterminado. La *compatibilidad ontológica* entre muerte y ex-sistencia está en un acontecer de sentido ; la *simpatía* está en los términos de la posibilidad y nunca en los de la realidad o actualidad .

La posibilidad del ser-ahí para hacerse patente propiamente está en la posibilidad imposible, pero a su vez esta segunda patencia, la del fenómeno existencial de la muerte, nunca revela a un ente autoconstituido sino sólo a un proyecto abierto, nunca revela una realidad o presencia sino puro advenir. La muerte descubre una ausencia: la de la identidad del sujeto o Yo . El Yo puro pronto se diluye en la experiencia ontológica de la ex-sistencia para la muerte .

Como posibilidad extrema del ser-ahí, la muerte, diseña por una parte el carácter autónomo y cierto en sí mismo del ser de este ente, y por otra, simultáneamente lo eleva a una radical apertura . Negatividad y ex-sistencia se convierten en finitud y apertura . La muerte dirige el sentido ontológico de la muerte a algo más allá del ser-ahí mismo, la muerte lo hace abierto comprensor del ser, pero la muerte no es un designio de su propio ser , la muerte aparece en el sentido sometiendo al ser-ahí a la comprensión. La de-finición de este ente consiste en permanecer indefinible , el fundamento es la carencia de un fundamento absoluto, al menos respecto a sus propios recursos o capacidades . La muerte no responde a las estructuras de este ente, adviene a ellas desde eso que permanece incierto para la comprensión del ser-ahí .

La muerte es irreductible a la lista de las posibilidades en las que el ser-ahí se comprende en un mundo , es la posibilidad más peculiar del ser-ahí al grado de que finalmente está fuera de su control, aún cuando en ella se cierne la totalidad y propiedad de su ser. Con esto tenemos que el ser-ahí mismo no puede estar completamente determinado a la base de sus propias estructuras , la comprensión del ser decide al ser-ahí y no al revés.

Así, la muerte viene a destacarse del resto de los caracteres de la ex-sistencia y más bien los señala al contener su verdad, pero manteniéndose a sí misma fuera de esa lista . Tal situación se expresó en la abrupta consideración de la muerte no sólo como posibilidad , como un poder ser del ser-ahí, sino como un poder ser



irrebasable. Bajo tal consideración , parece, en efecto, una tarea fútil el tratar de determinar lo que es la muerte, lo que es nada .

Al carácter total y propio del ser-ahí obtenido del análisis existencial de la muerte se agrega esta otra faz de la relación entre finitud y ex-sistencia por la cual la primera desborda a la segunda. La muerte nunca viene desde fuera a clausurar el proyecto del ser-ahí, no emerge bajo el ámparo de sus propias razones ; como tampoco este ente posee las causas últimas de su ser relativo a la muerte . El sentido ontológico de la muerte permanece en los términos de una apertura radical , permanece en un estar siempre más allá de las posibilidades del ser-ahí y apuntando entonces a un "otro" completamente indeterminado .

La muerte es la garantía para la aprehensión del ser del ser-ahí pero en ese mismo movimiento la muerte señala el hecho de que este ente no posee el fundamento de sí , sino que más bien adviene con él. Si la muerte señala este más allá de los límites del ser-ahí como sentido de su apertura al ser, según la condición de que esta apertura no le pertenece , el sentido del fenómeno de la muerte no puede circunscribirse a los límites del ser-ahí, su sentido debe ser acogido en ese "otro" que no es en ninguna parte pero que configura o hace factible la comprensión del ser-ahí.

#### 4.2.2 Ser-para-la-muerte y sentido del ser

Si tenemos presente la parte de este trabajo donde elucidamos acerca de aquello que busca ser despertado a la comprensión a través de la necesidad de replantear la cuestión del ser , se recordará que no se trataba de volver a dirimir tal cuestión en sí misma , sino sólo comenzar por disponernos al asombro ante el hecho de que el ser tiene sentido. Antes bien , la tarea de aprehender o explicar el concepto "ser" en sí mismo correspondía a la crítica heideggeriana a la historia de la metafísica como historia de un olvido, el olvido del sentido originario del ser : el sentido temporal.

Para Heidegger el ser nunca es una cosa , no representa un estado de ser, la razón última y trascendente de la realidad de los entes . El asunto del ser es el asunto de un horizonte , un horizonte por sí mismo, temática o conceptualmente, indeterminado , que en cambio, sí es captable como determinante de la totalidad de los entes: de todo lo que, en efecto , "es". El ser tiene pues, sentido .

El ser es ese otro que no es nunca en ninguna parte como *"lo a la mano o lo ante los ojos"*, ni siquiera en el modo de ser del ser-ahí, es más bien el sentido temporal finito que somete a este ente como comprensión y ahí mismo como relativo a la muerte . Ese otro desde donde la muerte emerge para totalizar y conducir a la propiedad de la ex-sistencia no es entonces nadie más que el sentido que apropia al ser-ahí y lo somete a un mundo .

La precedencia y preeminencia ontológica del problema del ser abren así , no sólo la importancia ontológica de la muerte sobre su concepción óntica sino además la implicación ontológica entre la finitud y el problema del sentido del ser antes que la de la muerte y el hombre . Esto sólo es entendible si tenemos también en cuenta el análisis del ser-ahí como cura y mundo , donde este ente nunca se revela como positividad o misinidad, nunca es el hombre o el sujeto . Sólo dirigido el análisis por la cuestión del ser puede ser animada la finitud en su carácter ontológico , la pregunta por el hombre no despierta la cuestión de la muerte porque en la noción de hombre se maneja la noción de un ente presente , cerrado en sí mismo y que nunca es proyecto .

Lo que el ser-ahí empuña al empuñar su ser relativo a la muerte no es exclusivamente su ser mismo sino el sentido del ser en su ser. La pertenencia ontológica entre ser y ser-ahí nunca se vuleve identidad , en ella prevalece la diferencia . El ser-ahí no encuentra reposo en la muerte , un fundamento último ; sino que queda completamente abierto al problema del sentido del ser que a su vez tampoco nunca es la substancia última de la realidad sino *temporalidad*.

La *des-substantivación* a la par que *des-substancialización* de los términos "ser" y "tiempo" por "sentido del ser" y "temporalidad" configuran también a este tercer elemento central de la filosofía de Heidegger<sup>26</sup> : "muerte" es aquí "ser para la muerte", o más precisamente "finitud" : el sentido negativo que impera en el temporizarse del ser en su comprensión o ahí. Este es el sentido ontológico de la muerte .

El sustantivo "muerte" más bien nombra una objetividad vacía, materia del *meditatio mortis* , cuyo sentido pasa a la realidad de la *Vorhandestein* , lo presente ante los ojos; esta objetivación del fenómeno de la muerte supone el confinamiento de su sentido propio en su determinación óntica , sea bajo la interpretación absurda , trágica, o indiferente. Mientras que colocada la certeza del fenómeno de la muerte en el problema capital del ser toda su significación se circunscribe al asombroso hecho de que las cosas "son", el asombroso fenómeno de que "hay ser". La muerte no sólo completa la discusión en torno a la comprensión del ser sino que además pone al ente comprensor ante lo extra-ordinario de lo ordinario: el ser. Lo abierto de la completitud propia del ser-ahí es lo abierto a lo otro que escapa a una determinación según los límites de este ente. El sentido ontológico de la muerte radica en mantener abierta la comprensión del ser , en colaborar con el sentido del ser que acaece en este ente ; las posibilidades ex-sistenciarías en sí dejan de ser importantes , lo más importante es lo que éstas , en el hecho de que "son" y "cómo son", señalan : el sentido del ser .

La finitud se contenta con hacer autónomo a un ente siempre y cuando esto no signifique reducir su autenticidad a la fundamentación última de sí mismo, ser su causa . Todos los existenciaríos articulados a través de la cura no se fundamentan internamente , su verdad está en su estar más allá de sí a través de la finitud, a sabiendas de que ese estar más allá de sí no depende jamás del ser-ahí mismo sino de lo indeterminado determinante ; el sentido del ser .

---

<sup>26</sup> y podríamos agregar muchos más como el mismo "ser-ahí" en vez de "hombre" o "sujeto" , o el habla en lugar del lenguaje .

Cabe decir que la pertenencia ontológica de la muerte al sentido del ser no supone de ningún modo el desmérito del análisis del ser-ahí, sino sólo la continua recuperación del propósito del tratado, la conformidad del análisis de la ex-sistencia sólo bajo el supuesto directriz del problema del ser en general. De ahí que, resolverse a morir, o ser sí mismo propio del ser-ahí, significa que el ser-ahí se ha resuelto no sólo respecto a su ser, a empuñar "su" libertad, sino a su determinación esencial en el ser mismo, alcanzando con ello esa circularidad metódica prevista en la misma introducción del tratado, circularidad que precisamente no hace más que preservar el asombro.

Sentido del ser y muerte no se excluyen se demandan, y éstos a su vez no excluyen a la ex-sistencia finita; al contrario ese instante originario y asombroso de demanda entre el sentido temporal del ser y la finitud es precisamente el ser-ahí. Comprender propiamente al ser es estar en el instante que es el último y en el que juegan el sentido y la finitud.

Con sentido ontológico del fenómeno de la muerte en *El ser y el tiempo* queremos sugerir no más que este momento dual pero al mismo tiempo único: la pertenencia del sentido del ser-para-la-muerte al sentido del ser temporal, y la *pertenencia-impertinente abierta y negativa* del ser para la muerte respecto a la ex-sistencia del ser-ahí.

#### 4.2.3 Olvido de la muerte y olvido del ser

Tenemos ahora en claro que al empuñar su muerte el ser-ahí no sólo decide su ser, que desde luego nunca es suyo, sino el sentido del ser en su ser. Esta actitud, probada existencialmente a través del silencio y establecida como estado de resuelto, suponía la separación radical de la cotidianidad impropia. ¿Qué significa a estas alturas el desvío de la caída?, ¿responde sólo al no querer ver la posibilidad de ser sí mismo? Parece que no es ya sólo esto lo que se pone en juego en la fuga del estado de interpretado,

agudizada a través del análisis de la muerte, sino la cuestión misma del sentido . Si el fenómeno existencial de la muerte no sólo ha descubierto la profundidad ontológica de un ente en su ser temporal sino además , él mismo ha sido descubierto por su proximidad al problema del ser , el desvío del poder ser propio que no era más que el temor ante la nada del mundo , el ser un ser para la muerte; señala también entonces, el ocultamiento del problema del ser en la irreductible verdad de la significatividad pública de un mundo constituido desde siempre . Lo que la muerte devela no es el fáctico dejar de vivir, sino la posibilidad más propia de sostenernos ante lo extra-ordinario. La muerte no sólo pone al ser-ahí ante sí mismo como apertura, sino en tanto que este ente es ya siempre en el mundo interpretando al ente , la muerte coloca a la totalidad de la estructura ser en el mundo en esa apertura, el ser-ahí y los entes se encuentran determinados en algo indeterminado .

Lo que la cotidianidad oculta en el desvío respecto a la finitud es el problema mismo del ser , y en estos términos acaso la llamada cotidianidad es la historia misma de la filosofía que olvida al ser , lo que significa también que para que el carácter originario de los problemas del ser y la temporalidad hayan "caído" en una incomprensión a lo largo del pensamiento metafísico fue necesario pasar por alto la cuestión de la finitud. La filosofía ha pensado al ser como substancia y en ello ha pensado al mundo y al hombre como positividad, desentendida de la posibilidad de morir . La historia de la metafísica es la historia de un simulacro que consiste en salvar a la humanidad , en abandonar la tierra para alcanzar el cielo, la eternidad .

Pero así como la cotidianidad media no representa un error o algo a lo que hay que renunciar, sino sólo el único espacio posible e irreductible para plantear la cuestión del ser, la historia del olvido del ser es el único lugar para entender la historia del ser . La destrucción de la historia de la ontología es la recreación de sus supuestos desde el paralelismo entre ser y temporalidad , como la

crítica al desvío de la cotidianidad implica la recreación de sus supuestos según la existencialidad finita del ser-ahí . La caída es de cualquier modo ser sí mismo, aunque impropio, como la historia es historia del ser, aunque en el modo de un olvido .

#### 4.2.4 La muerte como nada del ser

Descubierto el carácter negativo de la total apertura de la ex-sistencia , fue descubierto también el sentido ontológico del fenómeno de la muerte por su aproximación al problema mismo del ser con el que *El ser y el tiempo* se compromete desde un principio . A su vez, la cuestión del ser apenas esbozada directamente en la introducción de la obra fue remitida a la cuestión del tiempo , su sentido fue puesto en la comprensión temporal del ser-ahí ¿ acaso significa esto que el ser mismo en su más alta significatividad es negatividad ? , ¿es análoga la implicación muerte-ex-sistencia con no-ser - ser?, ¿es la negatividad del estado de abierto al sentido del ser análoga a una "nada" del ser ?.

La especulación acerca de estas interrogantes cae sin duda fuera de los parámetros de *El ser y el tiempo* , y su posible discusión está en la interpretación del resto de la obra de Heidegger, cosa que intentamos ya trazar aquí a través del título "perspectivas". Ahí , en efecto, se confirmó una continuidad que va de la negatividad de la comprensión del ser a la negatividad del advenir del sentido del ser.

La muerte inminente , como se vió, opera en tanto se "es" , opera en lo que "es" . Esta negatividad que domina originariamente la comprensión del ser se descubre en el ser relativo a la muerte; pero bajo el segundo aspecto ontológico de la muerte, su conexión directa con el sentido del ser : ¿es aún el fenómeno de la muerte el eje del poder negatriz del ser mismo ?

Quizá podamos afirmar ahora que nos encontramos ante la idea heideggeriana de "ocultamiento" o lo privativo del acaecer del ser, la nada del ser ; con lo que a su vez, quizá podamos arriesgar la

idea de que el carácter ex-sistenciario de la muerte atisba esta nada del ser, la nada del sentido. Para sostener esta idea lo importante es destacar el carácter determinado que una posible noción de nada conlleva aquí. La nada, siguiendo la pista del fenómeno de la muerte, no puede ser la *nada pura o nihil absolutum*, lo más allá u opuesto al ser, el vacío supremo; su sentido ontológico, como en el caso de la muerte, debe permanecer sujeto a los límites temporales del sentido del ser, debe ser comprendida sobre la peculiaridad de lo que "es". Nada es entonces, sólo no-ente y de ningún modo sólo nada, quizá la palabra inglesa expresa mejor ese sentido de compenetración ontológica: nada es "no-thing", un no sobre algo, sobre una significatividad; sobre el sentido del ser. La muerte pues, no conduce a la experiencia del vacío o a la trascendencia de la realidad, sino a la experiencia del asombro del ser, cuyo sentido aunque indeterminado temáticamente es comprensible, tanto que a través de él se erige un mundo y toda historia. La muerte hace mensurable esta incommensurabilidad.

#### 4.2.5 La Ontología de Martin Heidegger y la finitud

En la introducción de *El ser y el tiempo* el concepto de temporalidad aparece como presunto "horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser"<sup>27</sup>. Sólo a partir de esta implicación es concebida la exégesis del ser-ahí: la ex-sistencia finita que acoge en su ser el sentido del ser. A través de este trabajo hemos querido destacar uno de los elementos que juegan en la conformación del tratado: el de la muerte, entendida en su carácter existenciario como *ser-para-la-muerte o finitud*. Este tópico, la finitud, nos ha llevado incluso a la posibilidad de aproximarnos a la ontología entera de Martin Heidegger, es decir, ha mostrado su importancia para la cuestión del ser; pero esto también significa que su sentido ontológico ha alcanzado dimensiones centrales dentro

de la relación originaria entre ser y temporalidad , relación que determina la filosofía de Heidegger .

Cómo sea , del sentido del ser a la muerte o tal vez de la muerte al sentido del ser , la ontología de Martin Heidegger demuestra su radicalidad respecto a la historia de la filosofía al contener toda su significatividad bajo la imposibilidad de pensar la finitud del hombre lejos de la del sentido temporal del ser, tanto como bajo la imposibilidad de separar la pregunta por el ser de la cuestión del ente en general y del ser-ahí .

La importancia de la finitud para el modo en que la filosofía capta el problema del ser evidencia la peculiaridad de la propia ontología de Heidegger . La pertenencia de la muerte al planteamiento original de Heidegger nos pone en la antesala de una ontología que se empeña a cuestras la titánica labor de pensar al ser como negatividad, lo que nunca supone la identidad dialéctica entre ser y nada como lo pensó Hegel, o el nihilismo intempestivo que piensa al *ser como un vapor* como Nietzsche bien lo expresó ; sino sólo el modo peculiar en el que el ser se da o cobra sentido. En la primera parte de este trabajo decíamos : el ser, para Heidegger, nunca es , no es una cosa, no representa un estado de ser; esta impresentabilidad del ser , sin embargo, tiene sentido: al no ser ente, la captación del sentido del ser se hace factible aún en el modo de percibir sólo algo que *aparece-desaparece* , que se oculta . En los mismos términos , Heidegger quiere comprender a la muerte , ésta no es un absurdo, pero tampoco es realidad , su sentido está en ser posibilidad , la posibilidad determinante de la comprensión abierta al sentido del ser, de la asombrosa libertad del ser-ahí ; al mismo tiempo la muerte es imposibilidad , algo radicalmente fuera de las determinaciones del ser-ahí .

En ambos casos , como en quizá todos los temas que aborda la filosofía de Heidegger, lo esencial está en descubrir el carácter privativo que acompaña al sentido; pero además, en la implicación negatividad-sentido se cierne un reclamo necesario al pensar que no aborda más meros objetos , cosas positivas , sino un *entorno* o mundo



o un horizonte. De este modo, quizá entonces no sería disparatado referirnos a la ontología de Heidegger, a partir de este estudio de la finitud, como "ontología negativa". Dicho título sólo buscaría sugerir esa permanente distancia que Heidegger quizá establecer entre su ontología y la metafísica, "ontología negativa" por tanto sólo indica una distancia respecto a la historia del pensar que toma al ser como positividad. Ser-negativo es ser en el ocultamiento, cobrar sentido bajo un velo, permanecer cifrado en la nada. De igual forma la muerte podría pensarse como finitud-positiva y no como ese desorden que la metafísica ha negado permanentemente.

Y es que quizá sólo abriéndonos a la comprensión paradójica que representan las expresiones *ser-negativo* y *finitud-positiva* podamos precisar con mayor atino la crítica de Heidegger a la metafísica, bien llamada por él mismo "Onto-teo-logía"<sup>28</sup>, donde la partícula media: "teo" designa no sólo textualmente Dios sino todos los atributos de éste: permanencia, mismidad, inmutabilidad, trascendencia, omnisciencia, in-finitud, etc. No obstante quizá la mayor dificultad a esta aproximación a la ontología de Heidegger que piensa aquello que pueda significar "es" en lo privativo, se cierne en la exigencia que este pensar hace al pensar mismo, en tanto éste se ve requerido a abandonar *el ambicioso, acumulativo y perenne ideal de las luces*, para *homologarse con lo más simple que es siempre lo más inefable: el ser*.

#### 4.2.6 EPILOGO

La permanente renovación interpretativa, sobre todo dentro del ámbito de las letras hispanas, que el pensamiento de Heidegger, y que particularmente *El ser y el tiempo* reclama por su propia profundidad, hacia la que este trabajo sólo quiso apuntar tentativamente a través del fenómeno de la muerte, debe quizá

---

<sup>28</sup> *Id.*, p. 121-140

remediar en el hecho de que asir tal profundidad es algo que se tensa en el tiempo mismo: en la imposibilidad de saltar por encima de éste y por ende en el rechazo a la improvisación que sólo condena la aventura del pensar a la cárcel de los ismos, la fluidez del camino a la inmovilidad de las repeticiones.

Así pues, este trabajo debe ser entendido como el primer paso dentro de esa *dilación*, constituye pues sólo el plan general de un trazo aún demasiado incierto, pero que aguarda en volverse camino, que aguarda en volverse recorrido. La demora se cifra a la madurez del pensar, pero a sabiendas de que madurez no significa necesariamente solvencia, sino como atina el mismo Heidegger: "*perseverancia*"<sup>29</sup>, un sostenerse en el camino, en ese camino que carece de por qué y que por esto mismo no lo requiere.

Con *El ser y el tiempo* se desata la cuestión del carácter ontológico de la finitud dentro de la historia de la filosofía. Apenas repasado el texto surge ya al lector la aguda problemática de pensar el hecho de que *estar en el mundo* no es suficiente para la irrupción del sentido del ser, sino que además, en el acaecer de ese sentido, cuyo fundamento último parece escapar irremediamente a todo esfuerzo del intelecto, se abre la cuestión de la finitud; que la apertura al ser sucede tanto como el ser es comprendido propiamente a través del reconocimiento de la muerte.

Bajo esta implicación quisimos entrar en la posibilidad futura de pensar esa incommensurabilidad que el ser guarda sobre sí mismo a lo largo de la obra de Heidegger a través del papel ontológico de la muerte como finitud. Y es también esta implicación la que nos señala que el llamado de Heidegger a re-pensar la historia de la filosofía como una historia que ha pasado por alto el carácter temporal del ser se hace convergente con un llamado a repensar la finitud en su pleno sentido ontológico, lejos de las acepciones antropológicas o metafísicas.

El hombre es ex-sistencia , es pro-yecto , es un caminar hacia...., de tal forma que sólo desde esta esencial apertura ocurre el sentido ; a su vez, el sentido se encuentra determinado en la cuestión misma del ser ; sin embargo , la instancia suprema de la libertad de este camino, del camino que piensa el sentido del ser , se entrecruza en una radical disposición a la aventura , que como bien dice la palabra, se trata de una disposición a lo que venga , de tal modo que eso que pueda venir nunca es ya aquí , y de este modo es más bien nada, en suma , está abierto a la posibilidad de la muerte .

Así pues, en el fenómeno de la finitud quizá pueda encontrarse alguna pista en torno a ese secreto que es el problema del ser en la filosofía de Heidegger cuya profunda lucidez se encuentra justamente en esa paradoja . Se dirá entonces que se trata de encontrar un secreto en otro secreto, la verdad de lo que esencialmente es un ocultarse, el ser; en lo que tampoco pertenece a la voluntad de un sujeto , ni a la presentabilidad de un ente , la finitud. Pero es que quizá sólo de este modo, en su *ser-finito*, pueda el camino del pensar sostenerse y no aceptar sosiego, asombrarse y permitirnos bosquejar alguna sospecha clarificante .

En la introducción dijimos, recordando al Heidegger de "*Sendas Perdidas*", que el pensar no es otra cosa que camino ; a ello antepone ahora que el camino no es otra cosa que fin. El camino *homologa al hombre con el ser* a través de la finitud, y por eso los signos son tan pocos, se trata de pistas veladas , que quizá hoy se encuentren , dentro de esta *época indigente* como Holderlin llamó a la nuestra , más lejos que nunca .

Un hombre es pues algo arrojado, arrojado a un camino y puede además apropiarse de él , incluso elegir otro, de cualquier forma este hombre sigue siempre un camino , y desde ahí contempla y ríe , escucha y comprende , comprende que su ser acabará en cualquier instante , comprende que su camino es ese instante que es el último , comprende que no va a ninguna parte, que su *sendero se pierde en*

*cualquier atajo hacia la profunda inmensidad del bosque ; comprende que su camino es cuidado tanto como comprende que su camino es finitud , y desde ahí comprende también que su camino ciertamente nunca es suyo , lo que a él pertenece es sólo la disposición a este asombro: el ser-siendo un camino que bajo la imperturbable relación entre ser y no-ser ya siempre "es" .*

Acaso todos los caminos son como los de este hombre , carecen de un trazo definitivo , no llevan a ninguna parte, se encuentran arropados en la tenue transparencia "sim-pática" que envuelve a la relación originaria entre muerte y ser ; arropados en la distancia abismal , en el *claro de luz* que toda espesura posee , el *claro de luz en el bosque*, el claro desde el que somos señalados y hacia el que apunta toda nuestra perplejidad .

## A P E N D I C E

### CONFRONTACION DEL PLANTEAMIENTO ONTOLOGICO DE LA MUERTE CON EL EXISTENCIALISMO

#### 1. UNA APROXIMACION

En más de una ocasión a lo largo de *El ser y el tiempo*, Heidegger se ve precisado a establecer junto al análisis de las estructuras ontológicas del ser-ahí un deslinde respecto a cualquier otro campo del pensar u ontología regional cuya tarea o estudio pareciera próximo o similar. Sólo de este modo puede afirmarse la originalidad de la obra: "*La analítica de la ex-sistencia del ser-ahí es anterior a toda psicología, antropología y mucho más biología*"<sup>1</sup>.

Sin embargo, esta ardua tarea deslindante, porque es ardua la tarea ontológica en sí misma, como mostramos ya de algún modo no sólo apunta a establecer una distancia frente a los saberes citados, saberes no filosóficos, sino también frente a momentos centrales de la tradición filosófica en cuyos cimientos conceptuales se hacen posibles éstos, los saberes particulares. Heidegger enfatiza especialmente cierta distancia respecto a la filosofía cartesiana y su fundamento en la configuración del concepto de subjetividad.

Una vez que la exégesis ontológica de la finitud se ha hecho expresamente clara frente a aquello de lo que podría esperarse en vano alguna dirección, pudo la tesis central de este trabajo asegurarse con mayor solidez en su verdad. Sin embargo, aún puede ampliarse esta distancia a partir de una confrontación más.

Si bien, es cierto que Heidegger realiza un breve deslinde también a partir de la cuestión de la muerte principalmente respecto a la biología<sup>2</sup>, pensamos factible plantear un deslinde que confirme el sentido ontológico de la muerte respecto a la concepción

---

<sup>1</sup> ST, p. 57

<sup>2</sup> ST, párrafo 49 : "Deslinde del análisis existencial de la muerte por respecto a otras exégesis posibles del fenómeno".

existencialista de la muerte, específicamente la concepción sartreana de la muerte. De este modo, si la muerte, en efecto, posee un alto valor para la comprensión de la totalidad de *El ser y el tiempo*, este análisis deslindante respecto a la muerte en Sartre, podrá converger en el seno total de la conocida polémica entre ambos pensadores, con el sólo ánimo de mostrar su diferencia, y así sugerir esa nueva lectura que la obra de Martin Heidegger, pero sobre todo el caso específico de *El ser y el tiempo*, pide a sus lectores latinoamericanos que por generaciones han entendido bajo los parámetros del existencialismo la ontología del filósofo alemán.

Además, a través del problema ontológico de la muerte como problema fuera de la discusión antropológica o humanista, y como problema que prueba la distancia de Heidegger, desde *El ser y el tiempo*, respecto a la corriente existencialista; contaremos con mayor seguridad respecto a lo que esta tesis ha querido mostrar.

## 2. LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DEL HOMBRE

Es probable que el énfasis con el que Heidegger plantea su distancia respecto a posiciones no ontológicas en *El ser y el tiempo* esté de algún modo propiciado no sólo por el explícito interés de Heidegger de que su obra constituyera una destrucción de la historia de la metafísica, sino porque además el ambiente filosófico que rodeó el plan y la elaboración de la obra así lo requería.

La pregunta por la esencia del hombre es una pregunta que domina y recorre el ámbito de la filosofía europea desde finales del siglo XIX, a través por ejemplo de la escuela neokantiana, y que se extiende hasta la primera mitad de nuestro siglo precisamente por medio del movimiento existencialista.

El Neokantismo<sup>3</sup> pensó en la posibilidad de recuperar el proyecto sistemático de Kant a partir del problema del hombre. Una

<sup>3</sup> Véase en el caso de Cassirer, con el que Heidegger sostuvo alguna polémica en el coloquio de Davos en 1929.

vez planteados los límites del conocimiento fenoménico (*¿qué puedo conocer?*), la actitud moral y la convivencia cosmopolita (*¿qué debo hacer?*, *¿qué me es permitido esperar?*, Kant se encontraba en el umbral de la pregunta por el hombre. El Neokantismo busca precisamente de una buena vez indagar la problemática contenida en la cuarta máxima kantiana *¿qué es el hombre?*, es decir, establecer una *antropología filosófica*.

En la cuarta parte de *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger somete a diálogo la aspiración kantiana de resolver la cuestión del hombre como consecuencia de la resolución de los problemas de la razón pura, razón práctica y los planteamientos cosmológico y teológico.

En esa discusión Heidegger afirma, como lo había ya hecho en *El ser y el tiempo*, que plantear el carácter trascendente de un ente implica descubrir el problema de la finitud en él: "*el que se pregunta ¿qué es lo que puedo? enuncia con ello una finitud*"<sup>4</sup>. Según Heidegger, en Kant esta situación se hace patente a través de la idea de limitación que permea la constitución del sujeto trascendental, esto significa que la comprensión que el hombre conforma de los entes, su experiencia fenoménica, se encuentra limitada bajo las determinaciones de su propio ser, cuyo eje por su parte está en la noción a-priori de tiempo<sup>5</sup>. El tiempo dibuja el límite (lo finito) de la trascendencia del hombre; y es sólo por virtud de esta permanente limitación que el hombre es capaz de proyectar un mundo sobre el fondo de su ser, de tal forma que se erige como el ente que ex-sistiendo en la determinación de la temporalidad ex-siste como trascendencia finita: "*la finitud no se adhiere sencillamente a la*

<sup>4</sup> KM, p. 180

<sup>5</sup> Recordemos que en Kant es el tiempo la condición de posibilidad de la imaginación reproductiva o unidad sintética de la apercepción cuya función hace posible la relación entre las determinaciones sensibles y las categoriales. Cf: KANT, I, "Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento", *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1966, págs. 287-289.

razón pura humana sino que su finitud es un hacerse finito <sup>6</sup>. Sólo un ente en cuya estructura de ser domina esta negatividad puede preguntarse por su ser; sin relación alguna con su fin el hombre no podría jamás alcanzar con convicción la cuestión decisiva del ser.

Por su parte la pregunta por lo que el hombre sea en sí mismo, sin referencia a su finitud, es una pregunta que inmediatamente se encauza en la dirección que aprehende a este ente como algo *ante los ojos* y definible según tales o cuales categorías, es decir, mira a este ente como objetividad perdiendo de vista la cuestión original de la temporalidad y la finitud que le determinan esencialmente como algo indeterminado o apertura.

La tarea de una filosofía del hombre avocada a lo que este ente es, su realidad última, se encuentra pues, dominada por un determinismo objetivo que hace de lo radicalmente abierto algo que subsiste en el presente objetivo.

En el ser del ser-ahí, definido como cura y temporalidad, se señaló el peculiar estado de abierto de este ente al sentido del ser, al grado de que era incomprensible de suyo sin esta referencia esencial a la cuestión fundamental. Sólo ésta dirigía el problema de su ser y sólo a ésta debían remitirse sus resultados.

Así las cosas, lo que este ente, descubierto como trascendencia finita, pueda ser, no se muestra sino en su íntima apertura al problema ontológico general desde donde éste es señalado. La pregunta por el sentido del ser conducía el modo de ser en el que un ente siendo comprende al ser al grado de que puede plantearse a sí mismo semejante cuestión, pero este carácter trascendente, como vimos, implica ya el tercer elemento de la complejidad ontológica: la finitud. La analítica de la ex-sistencia busca deslindarse de todo humanismo tan pronto como considera que el problema del hombre, como el de la muerte, se encuentran remitidos a un acontecimiento ontológicamente capital: el sentido del ser. Mientras que por su

---



parte, según Heidegger, las interpretaciones *humanistas* han sido tradicionalmente metafísicas : "*Todo humanismo es metafísico*" <sup>7</sup>.

De este modo, bajo la apreciación de Heidegger, el existencialismo al cifrar su pensamiento en el problema de la esencia del hombre, se ve precisado a enfrentar este escollo propio de la tradición metafísica .

Para Heidegger el existencialismo, que se define a sí mismo por voz de Sartre como un Humanismo <sup>8</sup>, aún cuando a primera instancia pareciera permanecer lejos de la tradición que ha definido al hombre a través de una esencia al supeditar ésta a la verdad de la existencia , se mantiene , sin embargo , lejos de la cuestión fundamental que posee y determina a este ente en su ser, volviendo así a los parámetros de la metafísica.

Si bien, ciertamente "*la humanidad del hombre está en su esencia*" <sup>9</sup>, ésta, sin embargo, no nombra el carácter opuesto a la existencia , como tampoco la existencia designa lo que precede a la formulación de una esencia . En ambos casos establecer la humanidad

<sup>7</sup> CHU, p. 27

<sup>8</sup> Como bien se sabe en 1945 con la publicación de "El existencialismo es un Humanismo " cuyo objetivo estaba en responder a las críticas hechas por el marxismo y el cristianismo al existencialismo sartreano acusando a éste de "in-humano" ; se hizo explícito el reclamo de Sartre a Heidegger como precursor y miembro de la corriente existencialista , según lo cual ambos conformarían una nueva posición filosófica opuesta a la gigantomaquia esencialista. "La existencia precede a la esencia" es el "slogan" con el que Sartre sintetiza esta postura, cuya configuración era conocida desde 1943 con la aparición del ensayo fenomenológico *el Ser y la Nada* , claramente inspirado en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger. La frase concentra la idea de que toda idea de captar al hombre bajo una determinación última se encuentra vedada por el carácter fáctico y sin fundamento de la existencia . El hombre no es sino que se hace perpetuamente . La actividad de la conciencia pone a la realidad humana como el único universo, el universo de la subjetividad inexorablemente fuera de sí misma, proyectándose y perdiéndose fuera de sí misma , como puro para-sí según una continuidad dialéctica respecto a lo que permanece en-sí.

Cf. : SARTRE; J, "El existencialismo es un Humanismo", en: *Existencialismo y Humanismo*, Tr. Victoria Prati, Buenos Aires, Sur, 1960 .

<sup>9</sup> CHU, p. 20

del hombre implica establecer "la humanitas del homo humanus en las determinaciones de una interpretación ya fijada de la naturaleza, de la historia, del fundamento del mundo, es decir, del ente en general" <sup>10</sup>.

La esencia del ser-ahí es su ex-sistencia, y ésta no alude sólo al peculiar modo de ser en la inconclusión, sino que señala además a este ente como el único espacio ontológico en el que se define el carácter temporal finito del sentido del ser: "...lo que importa en la determinación de la humanidad del hombre como ex-sistencia no es que lo esencial es el hombre sino el ser como la dimensión de lo ex-stático de la ex-sistencia" <sup>11</sup>.

La inversión sartreana de la fórmula tradicional *la esencia precede a la existencia* por *la existencia precede a la esencia*, según Heidegger, en tanto permanece indiferente a la implicación ontológica entre el ser y el ser-ahí, permanece aún en el contenido significativo de eso que busca trascender. *El ser y el tiempo* no se desenvuelve en torno a la cuestión de este par de determinaciones de la filosofía tradicional, su meta no está en afirmar la precedencia de la realidad de lo real (*existentia*) frente a la posibilidad de lo real (*essentia*) <sup>12</sup> para que con ello se alcance una verdad digna para este ente. Antes bien, este tratado se encamina, provisionalmente, a través de la ex-sistencia como primer momento y no como meta; es muy clara la afirmación a este respecto que Heidegger expresa en las últimas líneas de *El ser y el tiempo*: "Se trata de buscar un camino que lleve a esclarecer la cuestión ontológico-fundamental -y de recorrerlo (...). La disputa sobre la exégesis del ser no puede aplacarse -porque ni siquiera está todavía desatada (...). Hacia tal meta tan sólo se halla la presente investigación en camino" <sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> CHU, p. 16

<sup>11</sup> CHU, p. 91

<sup>12</sup> Recordar que ha sido ya aclarado el significado del término ex-sistencia. Cfr. Capítulo 1, pp. 24-28

<sup>13</sup> ST, p. 470

Estar en un camino que sólo plantea la cuestión del ser supone que el análisis de la ex-sistencia no es el análisis que determine la esencia del hombre, sea ésta su existencia o cualquier otra. Bajo la noción de ex-sistencia no se discute el ser de la *realidad humana*; la posible determinación de ésta emerge en la captación de lo que permanece indeterminado: el problema del sentido del ser.

Mientras el existencialismo al permanecer en la pregunta por la esencia del hombre como punto de partida y de llegada puede satisfacerse con la afirmación de la *absoluta libertad del hombre*, la tarea ontológica piensa en aquello en lo que esta libertad se encuentra determinada. Permanecer en la frase de Sartre: "*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*"<sup>14</sup> significa perder de vista el sentido de la pregunta planteada en *El ser y el tiempo* para ceder, según la óptica de Heidegger, a la fundamentación del ente hombre como determinante última de la realidad del mundo, ceder al cogito universal y en última instancia constituir un antropocentrismo<sup>15</sup>; esto es, mantener en el olvido la cuestión del ser y no atinar más bien en que "*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre*"<sup>16</sup>.

### 3. LA MUERTE EN EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE

En el pensamiento existencialista de Sartre la muerte representa, antes que nada, un acontecimiento humano; su significado es descubierto sólo en tanto permanece en función de la estructura del *para-sí*, los límites de su sentido están en los límites del *ser-viviente* quedando así cancelada toda especulación respecto a

<sup>14</sup> CHU, p. 91

<sup>15</sup> También Derrida ha expresado el carácter antropocéntrico de la filosofía sartreana. Cfr.: DERRIDA, Jacques, "Márgenes de la filosofía"; Cátedra, Madrid, págs. 151-154

<sup>16</sup> CHU, p. 91

su posible carácter trascendente .

Sartre concede a Heidegger precisamente la articulación filosófica de esta "humanización de la muerte" ; y aún más, la precisión de su carácter singular; esto es, que su significado no pertenece a una subjetividad universal ; la muerte , antes bien , sólo se capta como *mi muerte*, la muerte es la muerte *mía*, y nunca la muerte de los otros .

Pero esta aproximación entre ambos pensadores rápido pasa a ser diferencia. Para Sartre , y contra Heidegger, aunque la muerte no revela más que algo que tiene que ver con la propia existencia , no puede jamás pertenecer a la conformación ontológica del hombre, no puede intervenir en el peculiar modo de ser abierto de este ente . La muerte ni es una posibilidad del ser-ahí , ni mucho menos la más significativa de éstas .

La muerte es, para el existencialismo, ante todo el *absurdo* . Y semejante absurdo , piensa Sartre, no acepta algún tipo de actitud o expectativa. Mientras en Heidegger el carácter indeterminado de la muerte es convergente con el sentido, en Sartre es divergencia, la indeterminación de la muerte es radical porque su sentido permanece totalmente incomprendible a la conciencia del hombre . *Mi muerte*, de este modo, nunca es *mía*, ésta permanece siempre en el plano de la contingencia .

Aunque uno pueda contar con que , en efecto, *voy a morir*, éste dato a-priori no confiere nada que hacer al para-sí, no conduce a la *propiedad de su ser*. Mientras soy, la inminencia de la muerte permanece más allá de mis posibilidades y estructura ontológica , y cuando la encuentro más bien ya no soy, y realmente entonces no la encuentro. La muerte, de este modo, no es la posibilidad de la imposibilidad sino el fin contundente de todas las posibilidades : "*La posibilidad de morir no significa la permanente posibilidad de no ser más en el mundo , sino la aniquilación siempre posible de mis posibles, que ésta fuera de mis posibilidades*" <sup>17</sup> .

<sup>17</sup> SARTRE, J, "El Ser y la Nada", Losada, Buenos Aires, 1966; p. 560 .

La muerte pues, bajo ningún aspecto, puede pertenecer a la esencia del *para sí*, ni en el modo de correr paralela al desarrollo y significatividad de la existencia, ni mucho menos como realización futura o porvenir; y con ello la interpretación de la muerte elaborada por el existencialismo sartreano viene a aproximarse a la sabiduría del Hedonismo epicúreo: *".....la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos"* <sup>18</sup>.

Desde esta óptica la muerte viene sólo a constatar la importancia del otro, cuestión prevista por Sartre en el análisis de la estructura *"ser-para-otro"* <sup>19</sup> y que es, ahora bajo el problema de la muerte, reproducida como *"el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista que soy sobre sí mismo"* <sup>20</sup>.

El único sentido que la muerte pueda poseer para la existencia está en la impropiedad, en su pertenencia a otro que nunca soy yo mismo; sólo el otro es mortal en su ser y cuando la muerte ocurre sólo, de nuevo, es el otro, el "vivo", quien la acoge bajo cualquier actitud, aún en el modo del olvido.

El fáctico absurdo, que la muerte representa para cada hombre, se transmuta en el engrosamiento significativo de la colectividad a la que pertenezco desde siempre; de tal forma que la oposición entre existencia y muerte se confirma cuando su único sentido y realidad está siempre fuera de mis propios recursos para beneficiar al otro. La consumación de la muerte, el ser-cadáver, cierra toda posibilidad de hacer algo con mi ser, éste sólo está ya en el sentido de los otros, en su pena o en su culto o en su asombro.

Así, pensar en la posibilidad de aprehender la muerte bajo las mismas determinaciones de la existencia es someterla a la

<sup>18</sup> GARCIA GUAL, "Epicuro", Alianza, Madrid, 1985; p. 195

<sup>19</sup> La formulación del término "ser-para-otro" se encuentra plenamente referida al "mit-sein" (ser-con) de Heidegger. SARTRE, op. cit., Tercera parte, págs. 250-457.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 560

verdad del otro, ser presa del sentido de los otros : "...morir es ser condenado (...) a no existir ya sino por el otro, y a recibir de él nuestro sentido" <sup>21</sup>; la muerte aniquila toda subjetividad, y en ello todo el armazón de la existencia . Radicalizando su distancia frente a Heidegger , viene Sartre a establecer el carácter contingente de la muerte en la incapacidad para asirla bajo ninguna concreción ontológica; de tal forma que las determinaciones de la existencia matizadas por el ser como posibilidad, la libertad , se enmarcan también en esta lejanía : "No soy nunca libre para la muerte (Heidegger), sino sólo un mortal libre (Sartre)" <sup>22</sup> .

Como el nacimiento desde el que fácticamente ya soy , la muerte es un hecho contingente y absurdo. La muerte es pura exterioridad respecto al existir, viene desde afuera y transcurre desde afuera. La existencia no estima en ningún sentido de la muerte para configurarse o autocomprenderse, "siempre mas bien morimos por añadidura" <sup>23</sup> .

#### 4. EL SER-PARA-LA-MUERTE Y EL EXISTENCIALISMO

##### 4.1 Muerte ontológica y muerte óntica

¿Estamos ante el mismo fenómeno de la muerte en la interpretación de Sartre como en el análisis existencial de Heidegger?, si no es así, ¿en qué radica la diferencia entre ambas concepciones?, por último , ¿colabora nuestro análisis de la muerte para apreciar esta posible distancia ?.

Bajo la experiencia fenomenológica de *El ser y el tiempo* el sentido de la muerte permaneció lejos de la subjetividad de un ente para antes bien , establecerse en las condiciones de posibilidad

<sup>21</sup> Loc. cit.

<sup>22</sup> Loc. cit. Los paréntesis son míos.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 570

de éste en tanto *ahí extático temporal*, en tanto abierto al sentido del ser.

Por su parte , la interpretación existencialista descubrió al fenómeno de la muerte en la justa correspondencia con el ente que es *mortal* : el hombre o la "realidad humana"; de tal forma que fué imposible establecer algún sentido ontológico para ésta , su verdad está en su contingencia , en ser exterior a todo lo que concierne al acontecer de la *vida del hombre*.

Lo que Sartre reclama al análisis de la *muerte ontológica de Heidegger* se centra en el dilema , bajo su óptica personal insoluble, para poder experimentar una muerte que no es nunca la muerte real, para poder aprehender el sentido de algo que no está determinado en lo concreto ; para otorgar algún sentido a lo que sólo se caracteriza como indeterminación .

*El cogito pre-reflexivo* es para Sartre el *cogito* de la realidad humana o *para sí* condenado a no coincidir jamás consigo mismo, a ser inacabado e imperfecto , a existir como "*un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser*" <sup>24</sup>, arrojado ante la oposición radical que para él representa el ser que mantiene su identidad absoluta o *en-sí*, aquello que está lleno de sí mismo , que es pleno y suficiente en su propia realidad, pura esencia lejos de toda contingencia y temporalidad: "*El en-sí no tiene un dentro que se opone a un fuera (.....) no tiene secreto, es masivo (....) es plena positividad*" <sup>25</sup>. Esta escisión unilateral en tanto sólo la vive el *para-sí*, pone toda la cuestión ontológica de la muerte en el ser del hombre, él es quien muere y esto no perturba la armonía imperecedera del *en-sí* .

El *para-sí* condenado a saberse limitado por su propia subjetividad perpetuamente haciéndose no ve en la muerte más que el final de toda esa libertad, sin captar jamás el sentido de ésta en su ser mismo .

---

<sup>24</sup> *Ibíd.* , p. 121

<sup>25</sup> *Ibíd.* , p. 92-93

En la inmediata captación de la realidad óntica de la muerte del otro , en su ser accesible como suceso presente a la conciencia , el fenómeno originario de ser para la muerte es concebido por el existencialismo sólo como fenómeno *positivo* : el *factum terminal* de la muerte .

Pero como el mismo Sartre lo advierte , para Heidegger *muerve significa finitud* , o mejor dicho , la determinación óntica del morir adquiere toda su significación en su dimensión ontológica , esto es, como *Sein zum Tode*. En Heidegger la determinación óntica de la muerte es cierta en tanto referida a su expresión ontológica , la analítica de la *ex-sistencia* reclama este movimiento que no descansa en ninguno de los polos sino en la comprensión circular de ambos. Aún más, la implicación entre los planos *óntico* y *ontológico* no consiste en llevar la muerte a la interioridad del hombre, sino hacia la apertura radical al sentido del ser . La muerte tiene sentido para la *ex-sistencia* porque como ésta , oscila siempre en la determinación dual del problema mismo del ser , en su ser *óntico-ontológico* ; la muerte es siempre ambos momentos de uno mismo . Mientras que para la "existencia" es sólo un absurdo porque ésta es la forma unívoca de ser de un ente respecto a sí mismo .

Quizá son principalmente dos los factores que configuraron la interpretación existencialista de *El ser y el tiempo* , y por supuesto, del fenómeno de la muerte por la importancia que éste tiene para el tratado. Por un lado está la inconclusión de la obra ; *El ser y el tiempo* ha sido leído e interpretado por generaciones como un libro completo en sí mismo, sin tomar en cuenta que su horizonte discursivo piensa en una totalidad que suponía *Tiempo y Ser*, pasando por alto las continuas advertencias de Heidegger en torno al hecho de que la obra representa un proyecto ontológico, el cual encuentra su momento preliminar en el ente que contiene la pregunta por el ser, pero que mira necesariamente al contenido de la pregunta misma .

Aunado a este factor, encontramos en el corazón de la experiencia fenomenológica hermeneútica de *El ser y el tiempo* ,



considerada por Heidegger como única forma de aproximarnos al problema del ser , la semilla de un conflicto interpretativo , un conflicto de primacía entre los planos requeridos por el camino que piensa al ser ; el hecho de que la elaboración de una ontología exige un suelo óntico , de que el ser exige el ente que comprende el ser, y que a su vez tal comprensión remite a la cotidianidad del hombre, abre ya necesariamente una tensión que viene a agravarse en el análisis de la muerte .

Sin embargo, Heidegger es claro en ese aspecto , como en el caso del ser-ahí, la distinción óntica de la muerte descansa en que ésta es ontológica, su verdad existencial está en su sentido existencial. Sin concebir la muerte en su realidad óntica no cabría la posibilidad de comprenderla ontológicamente , de igual modo que que si la muerte no fuera una estructura ontológica carecería de sentido su realidad óntica.

Semejante situación , sin embargo , se gesta exclusivamente en el propósito de la obra y en cómo es ésta planteada . El problema del ser como sentido del ser , es decir, en la apreciación de su carácter temporal , anticipa el sentido existencial de la muerte. Sólo esta ruptura conceptual con la historia de la filosofía respecto a la cuestión del ser puede generar la ruptura interpretativa del fenómeno de la muerte .

#### 4.2 Ontología y Existencialismo .

La verdad del ser , según Heidegger , no está en el salir de la circularidad sino en permanecer en ella , y la circularidad del fenómeno no agota su sentido , al contrario lo anima ; apunta y responde a la *naturaleza del ser* en tanto *sentido del ser* , en tanto suceso indeterminado en sí mismo pero determinado en la inmediata forma de ser en el mundo .

Lo que puede ser ambiguo es lo propio del análisis de la cuestión decisiva del ser , impenetrable por sí, pero cierto en las

determinaciones óntico-ontológicas de la temporalidad finita . Esta fluctuación originaria es la fluctuación originaria de la muerte . Permanecer en su determinación óntica significa no alcanzar su determinación ontológica , y desplegar ésta no significa pensarla en relación con el ente que muere , con la subjetividad del hombre sino desde la cuestión misma del ser inicialmente abierta en la comprensión originaria del ser-ahí .

Lo que para Sartre representa una *confusión* en Heidegger, ver la muerte como finitud, es para éste último la posibilidad única de comprender la ex-sistencia según el movimiento de lo cotidiano a la interpretación ontológica, sin que eso signifique el adiós definitivo a la comprensión media , porque en ésta se mantiene siempre el problema del ser, y porque en última instancia es el único punto de partida posible; aunque esto tampoco significa reducir un fenómeno a sus determinaciones ónticas porque lo propio de éstas es que son ontológicas. Afirmar el problema de la muerte en su determinación óntica, en el dato del *morir* ; es pensar el ser como ente ; por su parte , afirmar la pertenencia originaria entre muerte y "ser para la muerte" es poner en marcha la cuestión del sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad finita .

El sentido ontológico de la muerte se pierde de vista tan pronto como el fenómeno del morir permanece lejos de la noción de finitud, y visceversa, ésta última es incomprendible sin el apoyo de su determinación óntica . El sentido del ser para la muerte inmediatamente era comprendido bajo las concreciones del análisis de la ex-sistencia , al grado de totalizarlas y elevarlas a la propiedad; mientras que para Sartre finitud y muerte son opuestos desde que lo óntico y lo ontológico de la muerte no se encuentran jamás , en tanto permanece impensada la relación originaria entre realidad humana y el ser , para concentrarse exclusivamente en la pregunta por la esencia del hombre .

La muerte confiere sentido a la ex-sistencia porque es ella misma ex-sistencia y no realidad, es posibilidad y no acto ; tanto

como el ser no es más la substancia *en-sí* sino temporalidad . Sartre parte de la conciencia aislada en el mundo de tal forma que *el sentido sólo puede provenir de la subjetividad misma*, y en ese caso, como dijimos , la muerte no es más que sin-razón , *un afuera que cercena un dentro* , tal relación de exterioridad es posible en la medida en que respecto a la certeza del ser *en-sí* la conciencia se mantiene incierta y ajena. La muerte *cae* desde la contingencia sobre el naufragio ontológico del *para-sí* .

En la muerte absurda no se avanza en torno a la cuestión del ser, sino en la confinación de los problemas de una ontología a los de una antropología, a los de una subjetividad cuya trascendencia no está en relación con ningún horizonte que no sea el propio, desde que no está enfrentada con el fenómeno de la finitud . La trascendencia que define al *para sí* permanece indiferente a la cuestión esencial de su *sum*, el ser de esa indeterminación . La negatividad desde la que la humanidad emerge en un mundo está disociada de su fundamento originario en el problema del ser. En ese mismo ámbito la conciencia permanece ajena al problema de la finitud. De ahí que la libertad como rasgo central de la precedencia de la existencia sobre la esencia no sea más que una *condena* , o una *pasión inútil* .

*El ser y el tiempo* no es una filosofía del hombre, y el análisis de la muerte no está constituido en la relación que pueda darse entre el hombre y su morir . La cuestión decisiva del ser que impulsa el recorrido de la obra no se reduce a la mera capacidad para poder plantearla como se pueden plantear otros cientos de problemas , sino que ésta adviene como necesidad esencial de este ente, el ente capaz de plantearla .

Todo humanismo piensa al hombre en la positividad de su ser presente , su ser se da en la base de lo no negativo, lejos de la sombra de la muerte , y aún cuando el existencialismo , ciertamente distinto de la antropología tradicional, piensa a la nada como el origen de la conciencia, como la raíz de su facticidad, condenada a hacerse a sí misma y al mundo; sin embargo , no conecta esa

determinación ontológica con la determinación óntica de la muerte .  
Pensar el ser de esa nada de la realidad humana implica pensar a este  
ente en la determinación radical del problema de la temporalidad como  
acaecer del problema del ser, lo cual es imposible para el  
existencialismo tan pronto como hombre y ser se encuentran  
exteriorizados .

El ser como esencia permanente y presente configura tanto la  
idea de un hombre sin fundamento y lanzado a la absoluta libertad de  
su ser, para quien la muerte sólo es el absurdo ; como la idea de un  
hombre plenamente fundamentado cuyo ser se encuentra fuera de  
cualquier perturbación ante la finitud .

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE HEIDEGGER :

- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el Humanismo* , Buenos Aires, Huáscar, 1972 .
- Conceptos fundamentales* , Madrid, Alianza Universidad , 1989 .
- De camino al habla*, Tr. Yves Ziermann, Barcelona, Serbal-Guitard, 1987 .
- El ser y el tiempo* , Tr. José Gaos, México, FCE, 1988 .
- Identidad y diferencia*, Tr. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988 .
- Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Tr. José Ma. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.
- Introducción a la Metafísica*, Tr. Angela Ackermann, Barcelona, Gedisa . 1993 .
- Kant y el problema de la Metafísica*, Tr. Gred Ibscher Roth, México, FCE, 1954 .
- La pregunta por la técnica*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1987 .
- Qué es Metafísica*, Tr. Xavier Zubiri, México, Séneca, 1941 .
- Qué es esto, la filosofía*, Tr. Adolfo Carpio, Buenos Aires, Sur, 1978 . .
- Sendas Perdidas* , Tr. Róvira Armengol José, Buenos Aires, Losada, 1960 .

ESTUDIOS CRITICOS :

- BEAUFRET , Jean, *Al encuentro de Heidegger*, Tr. Juan Luis Delmont, Caracas, Monte Avila , 1987.
- BLATTNER, William, *The concept of Death in Being and Time*, en: *Man and World*, Holanda , vol. 27, num.1, pp.49-70, enero 1994 .
- CARSE, James , *Muerte y Existencia*, México, FCE, 1992 .
- COHN, Priscila, *Heidegger, su filosofía a través de la nada*, Tr. Angé García Fluixa, Madrid, Guadarrama, 1975.
- CORVEZ , Maurice, *La filosofía de Heidegger* , Tr. Agustín Escurdia Híjar, México, FCE, 1975.
- DEMSKE, James, *Being, Man and Death. A key to Heidegger*, Kentucky, Lexington University Press, 1970.
- ECHAURI, Raúl , *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 1964.
- GAOS, José , *Introducción al Ser y el Tiempo de Martin Heidegger* , México, FCE, 1951.
- MARTINDOT, Steve, *Sartre's Being for Heidegger; Heidegger's Being for Sartre*, en : *Man and World*, Holanda, vol.24, num 1, enero 1991 .
- PENALVER, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de el Ser y el Tiempo de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989 .
- POGGELER, Otto, *El camino del pensar en Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad , 1986 .
- RUSO, José Antonio, *El hombre y la pregunta por el ser. Estudio de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1963 .
- SARTRE, Jean Paul , *El existencialismo es un Humanismo* , en : *Existencialismo y Humanismo*, Tr. Victoria Prati, Buenos Aires, Sur, 1960 .
- El ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.

STEINER, George , *Heidegger*, México, FCE, 1986 .

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1990 .

• *Más allá del sujeto : Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica*, Tr. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Paidós, 1989 .