

**Stanley Charles**

**Muerte y espera en Heidegger**

**La posibilidad de “seguir existiendo” pese al fin radical del *Dasein* en su singularidad**



**Facultad de Filosofía  
Bogotá D.C.  
Octubre de 2011**

## **Muerte y espera en Heidegger**

**La posibilidad de “seguir existiendo” pese al fin radical del *Dasein* en su singularidad**

**Trabajo de grado presentado para optar al título de Filósofo  
bajo la dirección de Luis Fernando Cardona**



**Facultad de Filosofía  
Bogotá D.C.  
Octubre de 2011**

## Agradecimientos

En primer lugar, le agradezco a Dios por el don de la vida que me ha dado, por todos aquellos que ha puesto en mi camino para gozar con ellos de dicho don. En esta misma línea, al final de mi investigación sobre la muerte en Heidegger me quedo con la preocupación por la vida en relación con Dios, los demás y el planeta.

Le agradezco a las provincias de Canadá Francesa-Haití y de Colombia. La primera por brindarme todo lo necesario para discernir la voluntad de Dios en mi vida; de ahí servir por su mayor gloria. En cuanto a la segunda, mil gracias por acogerme durante mi estadía en este país.

De igual manera, mi sincero agradecimiento hacia la Facultad de Filosofía: los profesores, miembros de la administración y estudiantes, por su cercanía y acogida a partir de lo cual se revelan como co-estar, como lo dice Heidegger, el otro es fundamentalmente co-estar. Quiero agradecer especialmente a mi director de trabajo, Luis Fernando Cardona, que por su buen conocimiento del autor que he trabajado ha podido acompañarme con mucho cariño y dedicación.

Mil gracias a mis compañeros haitianos que me testimonian su solidaridad y la responsabilidad por el otro en mi experiencia de extranjero. Espero que juntos sigamos en esta vía para la construcción de un nuevo país, Haití. Por otro lado, mil gracias a los compañeros jesuitas colombianos, amigos y amigas colombianos que me han brindado una sonrisa, una ayuda en mis trabajos, que me han acogido de manera que me he sentido en casa.

Mis agradecimientos a toda mi familia, especialmente a mi papá, quien respondió por mí para que sea un hombre de servicio en la sociedad. Mi papá es el primero en despertar en mí la pregunta por la muerte, hasta trabajar ese tema en Heidegger.

Manifiesto mi gratitud a todos y a cada uno que he encontrado en mi camino, quien o quienes me hacen sentir, a pesar de la muerte, en y por ellos seguiré existiendo.

En memoria de todos los muertos de las catástrofes naturales y de todo tipo de enfermedades durante las últimas décadas, especialmente, los 300 000 muertos del terremoto en Haití el 12 de enero de 2010.

La muerte, como fin del *Dasein*, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del *Dasein* (*Ser y tiempo*, § 53, 278).

La muerte llega como un ladrón, por eso mejor que te sorprenda haciendo lo que te gusta (Franco Volpi).

## Índice

Introducción .....	1
1. La esencia del <i>Dasein</i> es la existencia .....	8
1.1 El uso del término <i>Dasein</i> en Heidegger.....	8
1.2 El <i>Dasein</i> como estar-en-el-mundo .....	13
1.2.1 Estar-en-el- mundo como relación .....	17
1.2.2 Uno mismo perdido en el “uno” .....	23
1.3 La aperturidad constitutiva del <i>Dasein</i> .....	25
1.3.1 Encontrarse o su estado de yecto .....	25
1.3.2 El comprender .....	27
1.3.3 El habla.....	29
1.4 El verdadero modo de ser del <i>Dasein</i> .....	31
1.4.1 Configurador del mundo.....	31
1.4.2 Cuidado o el verdadero modo de ser del <i>Dasein</i> .....	33
2. Hacia una Interpretación originaria del fenómeno de la muerte .....	36
2.1 Del análisis del <i>Dasein</i> a su interpretación originaria .....	36
2.1.1 La muerte de los otros .....	39
2.1.2 La muerte y el morir .....	42
2.2 Análisis existencial del fenómeno de la muerte .....	45
2.2.1 El adelantarse a su muerte .....	52
2.2.2 La voz de la conciencia.....	57
2.2.3 La resolución .....	61
2.3 El <i>Dasein</i> , ser temporal y por ende histórico .....	64
2.3.1 El <i>Dasein</i> como ser temporal .....	64
2.3.2 El <i>Dasein</i> como ser histórico .....	70
3. La espera del último dios.....	76

3.1. La espera en Heidegger .....	77
3.2. El tiempo como un acontecimiento .....	82
3.3. Lo sagrado, espacio de encuentro entre el hombre y lo divino.....	91
3.4 El último dios.....	95
Conclusión .....	102

## Introducción

En el siglo XX han sucedido muchos acontecimientos de suma importancia, que han marcado un hito en la historia completa de la humanidad. Por consiguiente, este siglo tiene una peculiar característica que lo diferencia de los anteriores. De todos los aspectos más relevantes podemos nombrar la revolución tecnológica, las dos guerras mundiales, la revolución Rusa, la descolonización en África y en Asia, y el crecimiento demográfico desmedido<sup>1</sup>. Por la revolución tecnológica se ha logrado “un mejor conocimiento del universo, tanto del mundo externo del hombre como de su conocimiento personal, a partir de la innovación de los instrumentos de observación y por la formulación de hipótesis filosóficas y físicas de modelos matemáticos”<sup>2</sup>. A partir de este desarrollo tecnológico, “las grandes naciones se han hecho enormemente ricas y confortables, mejoran las condiciones de vida, pero, por otro lado, se ha dado a unos cuantos el poder, de un golpe, de destruir toda la civilización, y quizás toda la humanidad” (Cairns, 1990, 4). Con respecto a las guerras, desde 1900 hasta 2000, por la enemistad que se va generando en el mundo, se suman unas 275 guerras (entre guerras nacionales e internacionales) y 115 millones de muertos en batalla, y los muertos civiles podrían alcanzar la misma cantidad (Tilly, 1992, 109). En medio de estas luchas y emancipación, se ha incrementado mucho la población mundial, especialmente en los países del tercer mundo, puesto que en el primer mundo se ha desarrollado un programa de prevención de los nacimientos.

---

<sup>1</sup> En el orden de este crecimiento, se puede tomar en cuenta las consideraciones de Jonathan Swift quien hace burlescamente una propuesta llamada modesta proposición, basándose en el caso de Irlanda. Este autor constató que hay muchos niños y las madres tienen que mendigar para sustentarlos. Estos niños no tienen futuro, sino que en muchos casos tienen que robar para sobrevivir, volverse bandidos en la sociedad; en pocas palabras, son inútiles a la sociedad. En esta situación, Swift propone que se nutran bien a los niños hasta un año de edad y que los vendan los papás para el consumo de todos, pues esta carne es muy rica, sana y nutritiva. Haciendo esto se tendrá menos pobreza en el país, se exportará más carne que produce el país (cerdo, res), puesto que se consumirá adentro a los niños. Así la sociedad se desarrollará más rápido con la ausencia de estos inútiles (los niños). Debemos tener presente empero que se trata de una propuesta burlesca puesto que es para evitar el perpetuo espectáculo de infortunios como los que han sufrido desde entonces, por la opresión de los terratenientes, la imposibilidad de pagar arriendo sin dinero ni oficio, la falta de un sustento mínimo. Como se puede ver es una forma de denuncia a los que piensan que el crecimiento demográfico es sólo asunto de cantidad, sin atacar a las estructuras injustas de la sociedad que empobrecen a la mayoría de la población (1991, 9-22).

<sup>2</sup> Consultado en [www.portalplanetasedna.com.ar/suceson\\_001024.htm](http://www.portalplanetasedna.com.ar/suceson_001024.htm), el 21 de septiembre de 2011.

La revolución Rusa, por su parte, surge de una crisis humanitaria que ha marcado el régimen del Zar. Esta crisis ha producido una fase de la revolución rusa en febrero 1917. Acto seguido, viene la revolución de octubre 1917 por el partido bolchevique, de inspiración marxista, con las destacables figuras de León Trotsky y Vladimir Lenin; más adelante, por Stalin a la muerte de Lenin. Esta revolución condujo a la Unión de Repúblicas Socialistas y Soviéticas (URSS), la cual cayó en 1991<sup>3</sup>. Con la URSS se había conformado un bloque importante que tendía a expandirse. Este bloque se enfrentó con el capitalismo liderado por los americanos. Así, dos superpotencias se pusieron a luchar por el dominio del mundo. Esta lucha ha favorecido, en primer lugar, “la cooperación entre las naciones ya sea dentro de cada continente o por todo el mundo; en segundo lugar, los pueblos de color se liberaron del dominio de los blancos y exigieron tomar parte en los asuntos mundiales” (Cairns, 1990, 4).

En medio de estas revoluciones, guerras, descolonización y crecimiento demográfico acelerado, ha surgido un pensamiento filosófico. Este pensamiento filosófico desarrollado en el siglo pasado se ha hecho en el diálogo con el pensamiento anterior y la intención de emanciparse de lo ya conocido para moldear un nuevo pensamiento, que se centra en el hombre y su historia vivida. En este intento de un nuevo pensamiento se han destacado cuatro tendencias<sup>4</sup>, que abarcan lo esencial de la filosofía del siglo pasado:

- Las posiciones de orientación positivista, entre las que encontramos el neopositivismo, el racionalismo crítico, así como una pluralidad de posiciones lógico-empíricas y lingüísticas en el marco general de la llamada filosofía analítica;
- Las posiciones de orientación marxista, en las cuales entran múltiples formas de neomarxismo, como de marxismo-leninismo en algunos Estados de orientación marxista que van desarrollándose en un contexto histórico singular a lo largo del siglo;
- Las posturas particulares de corte nacional o local, donde el giro pragmático supuso un cambio de rumbo en el pensamiento analítico y desde entonces la dimensión pragmática será un aspecto a considerar en la meta-observación de las teorías científicas;

---

<sup>3</sup> Consultado en [www.portalplanetasedna.com.ar/sucesos/001024.htm](http://www.portalplanetasedna.com.ar/sucesos/001024.htm), el 21 de septiembre de 2011.

<sup>4</sup> Consultado en [www.ohiggin392.com.ar/plnachas/4](http://www.ohiggin392.com.ar/plnachas/4) Escuelas%20%20%Corrientes%Filosoficas.htm, el 21 de septiembre de 2011.

- Las posiciones de orientación fenomenológica, entre las que se cuentan: la fenomenología clásica, el existencialismo y la filosofía hermenéutica.

En esta última tendencia se suele catalogar a Heidegger, el pensador sobre el que estamos investigando en este trabajo. Lo que sí es cierto es que este autor parte de la fenomenología para hacer luego su propio camino: un camino en el pensar. Él mismo lo ha dicho en su escrito titulado *Mi camino en la fenomenología*:

En este relato señala Heidegger que su primer contacto metodológico con la filosofía fue la fenomenología, mediante la lectura de las *Investigaciones Lógicas de Husserl*<sup>5</sup>. En esta lectura se dio cuenta de que Husserl mismo había sido influido por Brentano, quien disertó en 1862 sobre Aristóteles y la disertación llevó por título “Del múltiple significado del ente según Aristóteles”. La lectura de dicha disertación le dejó con las siguientes preguntas: si el ente viene con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser? Estas preguntas le hacen leer a Aristóteles, mientras seguía su camino con su maestro Husserl con quien se ejercita en la visión fenomenológica.

La visión fenomenológica desde Husserl, especialmente la realizada en las consideraciones a la sexta de *Las Investigaciones de la lógica* donde se hace la distinción entre la intuición sensible y la intuición categorial, le reveló a Heidegger en todo su alcance la posibilidad de determinar el múltiple significado del ente; por otro lado, su lectura de Aristóteles le llevó a preguntarse: ¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo con el principio de la fenomenología, como la “cosa misma”? ¿Se trata de la consciencia y de su objetividad o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse?

Por medio de estas preguntas, Heidegger llegó a la necesidad de plantear la pregunta por el sentido del ser, que constituye el hilo conductor de todo su pensamiento, y, por ende, su propio camino. Empezar este camino implica una voluntad de navegar contra la corriente, pues en el paisaje filosófico alemán de aquellos años, el neo-kantismo continuaba determinando pese a la fenomenología, la tendencia del pensamiento moderno a suplantar la cuestión del ser por la del yo, y la ontología por la teoría del conocimiento (*Tiempo y ser*, §§ 9-10, 95-103).

---

<sup>5</sup> Se puede entender mejor eso cuando Heidegger afirma: “Emancipada para la organización de la mentira, la filosofía interpreta la propia corrupción como resurgimiento o resurrección de la metafísica. Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl!” (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 22).

Todo el recorrido que hemos hecho fue para situar brevemente el contexto en el cual ha vivido nuestro pensador y señalar el hilo conductor de su pensamiento. Ahora bien, entre los distintos temas que se han desarrollado en el planteamiento de la filosofía heideggeriana, me ha llamado la atención el de su consideración del misterio de la muerte, debido a dos hechos que me han sacudido durante mi vida: El primer hecho es que yo no soy de una familia clásica, es decir, donde los padres responden en un mismo hogar por los hijos. Esta es una manera de decir que yo soy de una familia de padres divorciados, y el que ha respondido por mí fue mi papa. Un día, al morir el padre de un amigo mío, le pregunté a mi papá qué significaba la muerte. Me contestó que cuando muere alguien los que se quedan nunca volverán a verlo en esta vida. Le dije de repente, si te mueres un día, nunca volveré entonces a verte. Me contestó ¡claro que no! Desde este día no paraba de pensar en la posibilidad de la muerte de mi papá y la consecuencia negativa que traería consigo este hecho para mí, pensando precisamente en los miles de niños que andan por la calle puesto que son huérfanos o sus papas no responden por ellos.

El segundo hecho fue cuando estaba estudiando filosofía en el Seminario Mayor de Puerto Príncipe en los años 2000-2002. Al final de una clase sobre Heidegger, el profesor Berthony Saint Georges S.J. nos dijo que, según Heidegger, la cosa más cierta que tenemos en la vida es la muerte, es decir, es inevitable y segura, tomando el ejemplo de que no es seguro de que todos nosotros los ochenta y dos seminaristas vayamos a llegar al sacerdocio, (de hecho muchos dejaron este camino por decisión propia o por la de los superiores del seminario), pero que todos sin falta morirán algún día. Saber que yo tengo que morir seguramente algún día me ha atormentado muchísimo en el transcurso de estos años, pues ya no se trata de un asunto que le ocurrirá solamente a mi papa, sino también a mí. Por tal razón, diez años después, volviendo a estudiar filosofía, me propongo investigar sobre el hecho de que la muerte es inevitable para cada ser humano en todo momento, según Heidegger.

En esta investigación sobre el tema de la muerte nos proponemos atender a las siguientes preguntas: ¿Qué significa que la muerte sea cierta e inevitable para cada uno en todo

momento? Frente al enigma de la muerte, y para no caer en la desesperación sin salida, uno se pregunta también que hay después de la muerte. Dicho de otro modo, en relación con nuestro pensador, ¿qué se puede esperar después de la muerte? Estas dos preguntas me remiten a otra que es relevante y que se debe tratar antes de las anteriores: ¿cómo entiende Heidegger al que muere? Estas cuestiones son los ejes de nuestro trabajo y constituyen las tres partes del mismo.

En la primera parte se trata de demostrar lo que Heidegger entiende por el que muere, que él llama *Dasein*, que es el nombre ontológico del ser humano, en vez de hombre para alejarse de lo que la tradición ha venido entendiendo por hombre, esto es, un componente de cuerpo y alma. Para Heidegger se trata del *Dasein*, el ser-ahí o la existencia humana. Esta existencia humana se abre al mundo en el que está y donde se relaciona con los otros *Dasein*, las cosas y los seres vivientes, a saber, las plantas y los animales. El *Dasein* no solamente está en el mundo como un ente más, sino que el ente que yo soy cada vez yo mismo, el cual se preocupa por su mundo en sus distintos componentes. Su preocupación está determinada por una disposición fundamental, el temple de ánimo o encontrarse. Esta disposición de ánimo es igualmente cooriginaria al comprender y al discurso. Mediante su estado de yecto o encontrarse, comprender y discurso, el *Dasein* está en el mundo en cuanto configurador del mismo. No obstante, configurar el mundo no es el verdadero modo de ser del *Dasein*, sino el cuidado que es la estructura unitaria y originaria de la existencia del *Dasein*, despertado por la angustia en cuanto temple de ánimo fundamental. El análisis del cuidado como modo de ser del *Dasein* le permite a Heidegger darse cuenta de que a partir de éste, se puede asumir al *Dasein* desde su unidad constitutiva, pero no permite al *Dasein* lograr su integralidad y su totalidad, que sólo se alcanza en la muerte.

En la segunda parte, intentaré exponer cómo Heidegger entiende la muerte por la cual el *Dasein* logra su totalidad y su integridad. Sin embargo, la muerte de uno es de orden futuro, es decir, mientras que uno existe aún no muere, aunque se esté volcado siempre hacia la muerte. Solamente se experimenta la muerte como una pérdida, por ejemplo, la de un ser querido. La muerte del otro no me quita a mí mi muerte, lo que conduce a Heidegger hacer la diferencia entre la muerte y el morir. El morir hace parte de la estructura existencial del *Dasein*, y la muerte es el acontecimiento final, a partir de la cual el *Dasein* es

un todo. Ahora bien, esta posibilidad de ser un todo se comprende por el lado ontológico y no óntico. De este modo, así entendida al nivel ontológico, la muerte se revela como la posibilidad más propia e inmanente del *Dasein* mediante la angustia o temple afectivo fundamental. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad, que el *Dasein* se adelanta en el comprender a sí mismo para no perderse en el uno, donde se considera que la muerte es asunto de todos y de nadie. Así, en el adelantarse, el *Dasein* se libera de la dictadura del uno de la cotidianidad para encarar la muerte, es decir, reconocer y aceptar la muerte como su posibilidad más propia de la cual no se puede huir, es decir, a ser sí mismo. Lo que permite al *Dasein* concretamente ser sí mismo es la voz de la conciencia que le habla en silencio y también a partir del incumplimiento frente a los otros. Este incumplimiento le revela un no ser que le es propio del *Dasein* y esto en su estructura fundamental. En esta empresa, interviene otra vez la pieza clave, la angustia, para que el *Dasein* se decida a ser sí mismo, considerando este no ser que le constituye y que se trata más bien de su muerte. Todo ello según nuestro filósofo se juega en el tiempo, cuyo modo más propio de ser es el futuro, que se desprende en ya sido, presente y futuro. El tiempo es lo que da sentido al cuidado; por ende, se ha de considerar también como el horizonte en el que descansa la verdadera estructura constitutiva del *Dasein*. Así mismo, por ser temporal, en cuanto algo que no es sino que acontece, el *Dasein* es histórico, es decir, se consideran todos los acontecimientos que permiten al *Dasein* permanecer, cómo en un conjunto de relaciones tanto con los entes como los otros (*Dasein*)

Para Heidegger el *Dasein*, por ser histórico, permanece en la comunidad pese a su muerte en cuanto ser singular fáctico. Pero se enfrenta al auge de la técnica que considera al *Dasein* como un instrumento más para el desarrollo. De este modo, la comunidad, por medio de la cual permanece el *Dasein*, está en peligro. Frente a ello, nuestro pensador cree que debemos esperar al último dios para salvarnos de este peligro. Este tema de la espera del último dios es el del tercer capítulo de nuestra investigación.

En esta espera se requiere un tiempo de preparación para la venida del último dios, y se hace en el tiempo como acontecimiento del instante, que se repite a la vez en el pasado, presente y futuro. Heidegger acude a los poetas, especialmente a Hölderlin, pues hacen el puente entre la divinidad y lo humano. Este puente se da en el decir poético que nombra lo sagrado, lugar de encuentro de los mortales con los inmortales. Este último dios tan

esperado para su venida o su ocaso si no se ha preparado bien, no será el último de los dioses huidos (Apolos, Dionisos, Cristo), sino el totalmente otro, que dará inicio a otro comienzo, donde otra posibilidad será ofrecida a la humanidad, y lo que el *Dasein* permanecerá en cuanto relación con lo divino.

Para terminar esta introducción, es importante ahora mencionar que los dos primeros capítulos del presente trabajo se basan en la obra maestra de Heidegger, *Ser y tiempo*. La traducción utilizada es la de Jorge Eduardo Rivera, publicada por primera vez en 1998 por la Editorial Universitaria de la Pontificia Universidad Católica de Chile y reeditada por la Editorial Trotta de Madrid, aunque se hace también referencia a la traducción y comentarios de José Gaos, publicados por el Fondo de Cultura Económica de México. Estos dos autores traducen diferentemente ciertas expresiones, por ejemplo, Rivera traduce la expresión *Sorge* por cuidado mientras que Gaos por cura. El tercer capítulo de este trabajo se desarrolla ante todo a partir de algunas obras posteriores a la obra maestra de Heidegger anteriormente citada.

## 1. La esencia del *Dasein* es la existencia

En este capítulo trataremos de presentar la comprensión heideggeriana del *Dasein*, señalando que su esencia consiste en la existencia. Así, en primer lugar, aclararemos el uso del término *Dasein* en Heidegger, pues la palabra “*Dasein*” no fue una invención propia de nuestro autor, aunque su sentido ontológico sí. Segundo, debido a que el *Dasein* existe, al punto tal que la existencia es su esencia misma, no se concibe dicha existencia fuera del mundo, especialmente del mundo cotidiano. En tercer lugar, examinaremos el modo como el *Dasein* está en el mundo, y finalmente, miraremos su modo propio de ser en el mundo.

### 1.1 El uso del término *Dasein* en Heidegger

*Dasein* resulta de la combinación de dos palabras en alemán: *da*, ahí y *sein*, ser. Este término compuesto significa literalmente ser-ahí. Según el diccionario de Inwood, durante el siglo XVII el *Dasein* significa presencia. En el siglo siguiente este término cobró otros sentidos: primero, los filósofos lo tradujeron por existencia, por ejemplo la existencia de Dios; segundo, los poetas lo asumieron como expresión de la vida; tercero, Charles Darwin (padre de la teoría evolucionista) lo tomó por ser o vida de las personas (1997, 41). Posteriormente, el sentido del *Dasein* siguió cambiando tanto de acentos como de significaciones, especialmente en los escritos de Heidegger, entre otros, anotamos: vida, existencia, hombre, apertura originaria, etc.

En sus lecciones de 1921, Heidegger identifica vida con *Dasein*. La vida “es *Dasein*, esto es, ser en la vida y mediante la vida” (Modesto, 1991, 22). En este contexto, la vida es el “fenómeno originario (*Urphänomen*), es decir, la realidad fundamental a la cual se reducen todos los fenómenos y de la cual son todos ellos objetivación y manifestación en un conjunto

de principios normativos y de valores” (Modesto, 1991, 20). Heidegger explica de tres maneras la razón por la cual afirma que el *Dasein* es vida: en primer lugar, la vida es una unidad de sucesión y temporalización de los dos modos de vivir, a saber, intransitivo (estar en la vida) y transitivo (vivir para un objetivo, tener una vivencia); en segundo lugar, la vida es sus posibilidades; y en tercer lugar, teniendo en cuenta las dos consideraciones anteriores, la vida es unidad-sucesión y posibilidad conjuntamente. En este sentido, ella es entendida como realidad (*Wirklichkeit*), esto es, una realidad opaca como potencia y destino (Modesto, 1992, 435-436).

Hemos dicho al principio que el *Dasein* es ser-ahí. Por consiguiente, en tanto que ahí, el *Dasein* es vida fáctica; lo que sigue indicando posibilidades abiertas, estar en camino, temporalidad, etc. En este punto, resulta importante señalar que el *Dasein* es vida entendida como fenómeno y no como un *a priori*, es decir, un postulado para poder definir o comprender el término *Da*

*sein*.

En *Ser y tiempo*, *Dasein* no se entiende como vida<sup>6</sup>. De este modo podemos leer: “la vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el *Dasein*. Sin embargo, no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un *Dasein*, pues, el *Dasein* por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida” (§ 10, 75). Entonces, ¿se puede decir que nuestro autor hizo en 1927 un cambio total de significación o trata, más bien, de profundizar su comprensión del *Dasein* y de la vida?

---

<sup>6</sup> Aquí nuestro autor muestra que el *Dasein* no es vida u hombre tal como se ha entendido el hombre y la propia vida a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Por eso, critica a Descartes y a la corriente de la filosofía de la vida, a la cual pertenecen Dilthey y Scheler entre otros. En cuanto a Descartes, le reprocha que en su *cogito ergo sum* ha dejado sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el cogito. A través de la filosofía de la vida anota su deficiencia que la vida misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico. Según él, Dilthey a través de su intento de comprender la vida en su contexto estructural y evolutivo, percibía ciertamente los problemas fundamentales y las direcciones por donde había que orientarse, pero no llegó a las formulaciones definitivas del problema ontológico de la vida, ni a soluciones metodológicamente seguras. En cuanto a Scheler, se basa en la persona como la unidad concomitante e inmediatamente vivida del vivir de las vivencias. Esta unidad se concibe de ordinario como unidad de cuerpo, alma y espíritu. Pero éste es precisamente el punto de quiebre de este autor, pues se orienta hacia la antropología antigua judeo-cristiana. Para Heidegger, el fundamento ontológico de esta antropología es insuficiente. En esta antropología la pregunta por el ser queda en el olvido, y a este ser se le comprende más bien como algo obvio, en el sentido del estar-ahí de las demás cosas creadas. Debido a la relación de la antropología con la psicología, estas constataciones son válidas para esta última. Tampoco se puede encontrar soluciones a estas fallas en la biología como ciencia de la vida. Así, la antropología, la psicología y la biología carecen de una respuesta clara y suficientemente fundada desde el punto de vista ontológico, que es lo que le preocupa a Heidegger, a saber, alcanzar una plena determinación ontológica del existir humano y de la vida en general (*Ser y tiempo*, §10, 70-75).

A primera vista, podemos señalar que parece un cierto giro que se explica a través de estas formulaciones contradictorias: “la vida es *Dasein*” y “la vida no es *Dasein*”. En una segunda consideración, se evidencia que las dos afirmaciones son válidas, debido a que la primera se refiere a la vida como fenómeno, es decir, lo que se manifiesta y se da a conocer; mientras que la segunda es de orden ontológico, lo que quiere decir que la vida no existe en primer lugar y que el *Dasein* se establezca luego como un fenómeno de ella. Lo que se quiere indicar, más bien, en esta segunda formulación es que el horizonte ontológico desde el cual puede ser pensada la vida es necesariamente el *Dasein*. Cabe mencionar que la vida en la segunda consideración parte de la biología como ciencia que se dedica al estudio de la vida. Ahora bien, se evidencia que se trata de otro aspecto de la vida, a saber, la vida como materia u objeto de una ciencia, pero no de la vida en su dimensión ontológica. Recordemos, en este punto, que el hilo conductor de la filosofía heideggeriana es la pregunta por el sentido del ser. ¿Quién formula esta pregunta? Contesta Heidegger que el *Dasein* es el ámbito del preguntar; es “el lugar del sentido y de la comprensión del ser; es el ente<sup>7</sup> que tiene la comprensión del ser” (Modesto, 1992, 437). Es propio del *Dasein* preguntar para acercarse más a su ser y llegar así a una mejor comprensión del ser<sup>8</sup>. El preguntar y sus implicaciones que le competen al *Dasein* se explican bien en estos términos:

Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a... son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente -el que pregunta- se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, el mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta, por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein* (*Ser y tiempo*, § 2, 30).

De lo anterior es necesario tener presente lo siguiente: la comprensión del *Dasein* como ente y ente que somos nosotros mismos. Es obvio que el *Dasein* es un ente<sup>9</sup>, pero no un ente como

---

<sup>7</sup> Es necesario tener presente que “ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos” (*Ser y tiempo*, § 2, 30).

<sup>8</sup> Se entiende por ser la naturaleza, Dios, el hombre, el sujeto, el espíritu, la voluntad, la sociedad, el mundo técnico (Leyte, 2005, 73). Ser significa también aquello que instala y mantiene a los entes concretos en la existencia (<http://www.luventicus.org/articulos/02A027/heidegger.html>, consultado el 4 de febrero de 2011). Pero nuestro autor lo entiende más bien como lo que se da en el ahí, la existencia humana.

<sup>9</sup> “El *Dasein* es un ente particular y tiene primacía sobre los otros entes: la primacía óptica, el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia; primacía ontológica, en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ontológico en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originariedad -como

los otros entes y que se presenta entre otros entes, pues como ente *le va en su ser este mismo ser*. En otras palabras, el *Dasein* “tiene en su ser una relación de ser con su ser” (*Ser y tiempo*, § 4, 35). Con la expresión “ente que somos en cada caso nosotros mismos” (*Ser y tiempo*, § 2, 30), Heidegger quiere señalar al hombre. Podemos entonces indicar que si bien Heidegger parte inicialmente de eso que en cada momento somos nosotros mismos y que denomina con la expresión *Dasein*, más tarde, en el párrafo 42 de *Ser y tiempo*, mencionará que eso que nosotros somos es lo que la tradición filosófica normalmente ha entendido bajo la palabra “hombre” (*Ser y tiempo*, § 42, 218). Es decir, el hombre entendido por la ciencia en general, “un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por las relaciones de fundamentación” (*Ser y tiempo*, § 4, 34), es el que tiene el modo de ser del hombre. A esto Heidegger lo designa con el término *Dasein*. De ahí podemos ahora preguntarnos: ¿en qué consiste el ser de este ente denominado *Dasein* por Heidegger?

El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez mío. Cada vez mío quiere decir estar entregado a sí mismo como propio (*Übereignetheit*). En cuanto mío, “significa sólo mío, algo no transferible. En este último sentido es el yo en cada caso (no un yo universal) el que se gana o pierde la existencia” (Leyte, 2005, 93), sino el yo “es el yo mismo, totalmente concreto, histórico, fáctico, que ha de entenderse accesible en la experiencia histórica concreta propia” (Modesto, 1991, 21).

El ser de este ente, a diferencia de las cosas, no es a su vez un ente, sino la existencia (Leyte, 2005, 90). Para Heidegger, la “esencia<sup>10</sup> del *Dasein* consiste en su existencia” (*Ser y tiempo*, § 9, 67). El *Dasein* “se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo” (*Ser y tiempo*, 4 §, 35). En este sentido, el *Dasein* se despliega, se desvela y es en la existencia. Por eso, Heidegger afirma que la esencia del *Dasein* es su existencia. El análisis de la existencia del *Dasein* se lleva a cabo a partir de su estructura existencial<sup>11</sup>. Los elementos de dicha estructura son:

---

constitutivo de la comprensión de la existencia- una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías: El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente” (*Ser y tiempo*, § 4, 36).

<sup>10</sup> La esencia (*Wesen*) del *Dasein* “consiste en un ser en relación con su propio ser, como proyecto abierto, como quehacer. Pero dado que éste es la existencia y, a su vez, ésta es originariamente posibilidad, poder ser, entonces se deriva de todo ello que el término esencia no es usado aquí para designar ninguna propiedad fija, invariable y única, que compartiesen una pluralidad de entes” (Galvin, 2004, 130).

<sup>11</sup> Debido a que los caracteres del ser del *Dasein* se definen en términos de existencialidad, los llamamos “existenciales”. Estos han de distinguirse claramente de lo que llamamos “categorías”, que son características del ser para seres cuyo carácter no es el del *Dasein* (Dreyfus, 2003, 45).

existencialidad, conjunto de la estructura; existenciales: aquellos rasgos que habrán de resultar de una descripción fenomenológica del *Dasein* tal como aparece mediana y cotidianamente (Leyte, 2005, 94); comprensión existencial, comprensión de sí mismo (*Ser y tiempo*, 4 §, 35). La existencia del *Dasein* consiste sólo en sus posibilidades. Por posibilidad se entiende trivialmente la facultad de escoger esto o aquello o lo de más allá; y, literalmente, la posibilidad para existir, es decir, la posibilidad en cuanto tal de escoger, y en su caso ganar o perder la propia existencia (Leyte, 2005, 92). De este modo, uno puede elegir entre la posibilidad de existir, que implica su propia elección, y la no existencia, que “equivale a no asumir que el ser de uno mismo es la existencia y a guiarse en consecuencia por el ser de una cosa que equivale a elegir entre determinaciones en lugar de tomar partido por la existencia” (Leyte, 2005, 93). Cada uno desemboca en la posibilidad en su grado culminante, a saber: ser propio, que consiste en orientarse por la existencia, y ser impropio, donde se toma la existencia como una cosa o una substancia.

Otro sentido importante que cobra el *Dasein* en Heidegger es la apertura originaria al mundo. Ello “desborda toda concretez espacial, temporal, individual y general. Sin embargo, el *Dasein* se da o se manifiesta en situaciones concretas temporales” (Modesto, 1992, 440). En este sentido, el manifestarse es el evento del ser, lo que es un acaecer, *Ereignis*<sup>12</sup>. Si bien en *Ser y tiempo* el *Dasein* tiene una relación primordial con el mundo, en cuanto está abierto a éste en el modo de ser de su existencia, aún en esta obra de 1927 Heidegger no ha tematizado de manera clara lo que propiamente significa la existencia como acaecer del ser. Pero en los *Aportes a la filosofía* la relación entre el ser del hombre (ser-ahí) y el *Ereignis* se presenta de la siguiente manera: el evento es la segura luz del esenciarse del ser en el extremo horizonte de la más íntima indigencia del hombre histórico. El ser-ahí es el acaecimiento fundamental de la historia venidera. Este acaecimiento surge del evento y deviene posible sitio instantáneo para la decisión sobre el hombre. Asimismo, el evento y el ser-ahí están en su esencia, es decir, en su pertenencia como fundamento de la historia, todavía plenamente ocultos y han sido por largo tiempo extraños (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 11, 43).

---

<sup>12</sup> *Ereignis* (Acaecer) es un evento que se ha pasado a mí. En *Ser y tiempo* esta palabra tiene el mismo sentido, aunque aún no ha sido tematizado en cuanto tal, tal como más lo hará a partir de 1936. Después de esta obra, cobra el sentido de evento histórico hasta significar el evento supremo que es el descubrimiento de la esencia del ser (Inwood, 1997, 54-57). El acaecer es también el ámbito mediante el cual hombre y ser se alcanzan uno a otro en su esencia, alcanzan lo suyo esencial, perdiendo las determinaciones que se les ha dado anteriormente en la metafísica (Modesto, 2002, 54).

En este punto, debemos tener presente que el *Dasein* es realmente un término neutro, lo que significa la positividad originaria y la potencia de la esencia de lo que en cada momento ya somos nosotros mismos. Esto es una especie de “esencia” antes de toda concreción, origen y potencia, de donde puede surgir toda humanidad concreta fáctica y toda diversidad de géneros; en pocas palabras, “es la fuente originaria (*Urquell*) de la posibilidad interna, que emana en todo existir y hace posible internamente la existencia” (Modesto, 1992, 442).

Pero esto no significa que el *Dasein* sea una esencia en sí y *a priori*, de la cual se pueda tener una sabiduría o con la cual nos relacionamos de un modo intencional. En cuanto *Dasein*, habla el *Dasein* de los existentes a existentes. El *Dasein* neutral no es una esencia, ni tampoco el egoísta singular ni el óntico aislado, sino más bien algo general que en cada momento soy yo mismo.

Por lo anterior, podemos decir que el *Dasein* es el ente cuya esencia es la existencia. Existir es, empero, estar en. Ahora bien, cabe la pregunta: ¿dónde está el *Dasein*? La respuesta a dicha pregunta es que el *Dasein* está en el mundo. A continuación explicamos lo que significa esto.

## 1.2 El *Dasein* como estar-en-el-mundo

El *Dasein* es estar-en-el-mundo o ser-en-el mundo<sup>13</sup>. Con esta expresión no se quiere indicar un modo particular del estar óntico del *Dasein*, sino más bien su estructura fundamental y constitutiva. El estar-en es el modo fundamental del existir del *Dasein*. Pero el estar-en-el-mundo, no es el estar, por ejemplo, de un banco que está en un aula de clase. Es decir, este estar-en “no se refiere a un espacial estar-en el uno dentro-del-otro de dos entes que están ahí” (*Ser y tiempo* § 12, 80), como cuando decimos que el agua está en el vaso. Esto es, “estar-en” referido al modo de ser del *Dasein* no mienta la relación de un continente (mundo) con un contenido (*Dasein*). El “en” no significa entonces originariamente una relación espacial, pues en alemán la expresión “in” proviene del alemán antiguo *innan*, residir, habitare, quedarse en (an). En este sentido la preposición “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo (hacer) algo. En la medida en que el ente que está-en- el-mundo soy en cada momento yo mismo, “estar-en-el-mundo” quiere decir por último

---

<sup>13</sup> La expresión alemana *In-der-Welt-sein* se puede traducir al español de dos maneras según los traductores, por ejemplo, José Gaos *Ser-en-el- mundo* y Jorge Eduardo Rivera *Estar-en-el mundo*. Obviamente, se está aprovechando aquí el hecho de que el verbo alemán *sein* tiene esta doble significación que en español se indica, en cambio, con dos verbos diferentes: *ser* y *estar*.

me quedo, “me habito en el mundo como lo de tal o cual manera familiar” (*Ser y tiempo*, §12, 80-81). Lo que quiere decir, cuando habito en algo, este algo deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo. De este modo, el estar-en no denota presencia o mera espacialidad, sino es “la expresión formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo” (*Ser y tiempo*, §12, 81). Con esta expresión se pone entonces de manifiesto que “el *Dasein* en cuanto que es, es decir, en cuanto que existe está antes que nada de forma inevitable y original” (Muñoz, 2008, 325) “en” el mundo. Después de estas indicaciones del significado de la expresión estar-en, debemos examinar el “en” en el cual el *Dasein* está, a saber, el mundo. Pero no debemos perder de vista que no se trata de una relación entre dos objetos diferentes, como puede ser el agua y el vaso, cuando decimos que el agua está en el vaso o el banco en el aula de clase.

Recordemos que el término mundo toma mucha importancia en las consideraciones de Heidegger. Así, según él, las significaciones del mundo varían mucho según el contexto en el que se hable, pues depende del ámbito a partir de lo cual se lo entiende. De este modo afirma que el labriego en la Selva Negra, el obrero de la fábrica, el hombre culto y los partidos políticos manejan cada uno su concepción del mundo. Como hombre culto uno también tiene su propia comprensión del mundo (*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, 2005, 7). Así, Heidegger entiende “mundo” bajo las categorías óntico-ontológicas; según esto “mundo” tiene cuatro significaciones: en primer lugar, el mundo significa, ónticamente, la totalidad de los entes que comparecen en él. Este sentido se refiere a la sumatoria exhaustiva de todos los entes que no son el *Dasein*; en segundo lugar, “mundo” significa también, ontológicamente, el ser del ente según las regiones en las que haya sido tematizado, por ejemplo, mundo médico, mundo universitario; en tercer lugar, “mundo” denota también, ónticamente, pero a otro nivel distinto del primero y significa por ende aquello en lo que vive y habita el *Dasein* fáctico; en cuarto lugar, el mundo designa el concepto ontológico existencial (mundaneidad), la cual varía en sus significaciones y extensión conforme a la multiplicidad de los mundos particulares que abarcan en cada caso el existir fáctico del *Dasein* (Albano, 2005, 77).

Estas significaciones resultan de tres caminos por los cuales nuestro autor trata de entender el mundo. El primer camino es histórico, donde el hombre es “un fragmento del mundo, y es al mismo tiempo señor y siervo del mundo” (*Los conceptos fundamentales de metafísica*.

*Mundo, finitud y soledad*, § 42, 226). En este camino se lee el aspecto ontológico del que habla nuestro autor. Como “señor” del mundo, el hombre es a su origen, dicho de otro modo, el hombre le da su existencia al mundo. El segundo camino viene de la “interpretación del modo como primeramente y la mayoría de las veces nos movemos cotidianamente en nuestro mundo” (*Los conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, § 42, 226). Aquí se resalta la significación óptica del mundo, pues se toma en cuenta todos los entes que están en el mundo. Recordemos que el *Dasein* se mueve en el mundo no solamente por sí solo, sino también en relación con los otros entes. La tercera vía es una comparación a partir del primero en el cual se habla del hombre, la cual abarca los hombres, los animales y las cosas.

Retomemos lo dicho anteriormente, para continuar nuestro camino, a saber, el *Dasein* en cuanto estar-en-el mundo no es “el uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, pues “tiene, él mismo, su propia manera de estar en el espacio, la cual, sin embargo, sólo es posible, por su parte, sobre la base del estar-en-el-mundo en cuanto tal” (*Ser y tiempo*, § 12, 83). Así se entiende la comprensión de la espacialidad existencial del *Dasein* a partir de la comprensión del estar-en-el-mundo como esencial del *Dasein*. Dicha comprensión nos libra “de la ingenua opinión de que el hombre es en primer lugar una cosa espiritual, que luego queda confinada a un espacio” (*Ser y tiempo*, §12, 83). De este modo, se alcanza a comprender que “la espacialidad del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad (*Leiblichkeit*), la que a su vez está fundada en la corporeidad física” (*Ser y tiempo*, §12, 82). No obstante, el cuerpo es la condición sine qua non para que un ser humano se reconozca idéntico a sí mismo e inmerso en un mundo (Peñaranda, 2002, 118), aunque esto no implica que se reduzca su estar-en-el-mundo en la relación del cuerpo con un mundo. En virtud de su facticidad, el *Dasein* tiene varias maneras de estar-en-el mundo. Por una parte, de manera positiva, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar y dejar perder, emprender, llevar a término, interrogar, contemplar, discutir y determinar todo lo que está ahí delante de él. Por otra parte, encontramos también modos deficientes de comportarse con respecto a...; por ejemplo, todas las formas diversas de omitir, renunciar, reposar. Tanto en uno como en el otro caso, el *Dasein* está ocupado de algo (*Besorgen*). En este sentido, ocuparse de algo significa el ser de una determinada forma de estar-en-el mundo; pero se debe tener en cuenta que ello no quiere decir que el *Dasein* se reduzca a sus diferentes formas de ocupación, pues el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como cuidado (*Sorge*). Este es precisamente el tema que la analítica existencial debe revelar

como el todo estructural del ser del *Dasein* (*Ser y tiempo*, §12, 82-83). Dicho de otro modo, el *Dasein* está en el mundo en cuanto ocupación de algo, pero la manera más propia e integral de estar es precisamente el cuidar. Se puede decir entonces, el cuidar es una manera de existir del *Dasein* en el mundo.

En la base del estar-en, la espacialidad que le corresponde al *Dasein* presenta estos dos caracteres fenomenológicos fundamentales: la des-alejación (*Ent-fernung*) y la direccionalidad (*Ausrichtung*). La des-alejación “quiere decir hacer desaparecer la lejanía (*Ferne*), es decir, el estar lejos de algo; significa por ende, acercamiento” (*Ser y tiempo*, § 12, 82). En este sentido, podemos entonces decir que “el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía” (*Ser y tiempo*, § 12, 82). Está claro que en el mismo sentido podemos también decir que “tiene un impulso de estar en todas partes en casa” (*Los conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, § 2, 28). Para el *Dasein*, “lo más cercano es lo que se halla a mediano alcance, medianamente lejos de nuestras manos y de nuestra vista” (*Ser y tiempo*, §23, 132). Pero “el acercamiento no toma como punto de referencia la “cosa-yo” dotada de un cuerpo, sino el ocupado estar-en-el mundo, es decir, lo que en este estar-en-el-mundo comparece inmediatamente” (*Ser y tiempo*, § 23, 133). De ahí se puede entender una vez más el sentido del ocuparse del *Dasein*. El ocuparse por parte del *Dasein* se concibe como una des-alejación de lo a la mano en el mundo circundante en una zona previamente descubierta por la circunspección. Por su carácter des-alejante, el *Dasein* reviste del carácter de direccionalidad, según lo cual “todo acercamiento ha tomado previamente una dirección hacia una zona dentro de la cual lo des-alejado se acerca para volverse determinable respecto de su lugar propio. La dirección se da con signos, los cuales mantienen explícitamente abiertas “las zonas de las que la circunspección hace uso, el adónde de la pertinencia, del ir-hacia, del llevar o traer” (*Ser y tiempo*, § 23, 132-134)

Hemos venido de hablar de la “espacialidad” con sus dos caracteres, a saber, la des-alejación y la direccionalidad. Sin duda alguna la espacialidad supone el espacio. Se pregunta entonces con respecto a ello: ¿en qué consiste y donde está el espacio? En *Ser y tiempo* se dice claramente que el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio, sino que, más bien, el espacio está en el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. Es decir, el *Dasein* es ontológicamente espacial en un sentido originario. Debido a que el *Dasein* es espacial en esta forma descrita, el espacio se presenta como *a priori*. *A priori* quiere decir aquí

prioridad del comparecer del espacio en el correspondiente de lo a la mano en el mundo circundante. En pocas palabras, se puede decir que el espacio se concibe solo a partir del mundo, y es a la vez co-constitutivo del mundo en razón de la esencial espacialidad del *Dasein* mismo en lo que concierne a su constitución fundamental de estar-en-el-mundo (*Ser y tiempo*, § 24, 138-134). Además de ello, el *Dasein* es un ser de relación con los entes.

### 1.2.1 Estar-en-el- mundo como relación

En este sentido, y en la medida de su peculiar manera de estar-en- el-mundo, el *Dasein* estando en el mundo establece una relación con los otros entes con los que se topa en su estar-en-el-mundo de forma inmediata y constante. De estos entes podemos enumerar las cosas, los seres vivos y otros *Dasein*. Los objetos con los que trata el *Dasein* son cosas a la mano. En cuanto estar a la mano, dichas cosas son realmente algo que remite para algo, por ejemplo, el martillo sirve “para martillar”. Entonces no están en el mundo como simples cosas objetos, sino más bien como útiles<sup>14</sup>, a partir de lo cual se entiende su modo de ser.

En su libro *Ser-en-el mundo* Dreyfus nos da a conocer este modo de ser de las cosas con las cuales el *Dasein* trata. En primer lugar, el *Dasein* puede sencillamente enfrentar o encarar las cosas. Si se presenta un problema en la relación con las cosas, cambia de estrategia y las cosas pueden seguir funcionando. De toda forma, el *Dasein* manipula lo que tiene a su disponibilidad, ya sea como algo presente o como algo aún no disponible. En segundo lugar, el *Dasein* puede confrontar, por ejemplo, su equipo dentro de su contexto como algo defectuoso y se pone a arreglarlo para que funcione otra vez. Por su acción, el *Dasein* se muestra un sujeto con un contenido mental, que se dirige hacia cosas independientes, con aspectos a cuyo modo de ser es la no disponibilidad. En tercer lugar, el *Dasein* puede descontextualizar su objeto. En tal caso, revela rasgos o atributos libres de contexto, los cuales pueden ser recontextualizados en modelos formales y en teorías científicas. Así, el científico sigue siendo un sujeto diestro involucrado, pero no un sujeto autónomo desapegado, como en la descripción tradicional de la teoría que presupone una relación

---

<sup>14</sup> Un útil es un ente cuyo ser radica en la utilidad, pero entendida ésta en cuanto disponibilidad o, como entrañablemente decía Gaos, un “ser a la mano” (*Zuhandenheit*). Pero es también claro que un útil es por definición un ente referencial. Un útil es “algo para...” “*etwas, um zu...*”. Dicho de otra forma, un útil demanda, exige, necesita, para ser verdaderamente un útil, hallarse inserto desde el inicio en una totalidad de útiles, dentro de la cual, y sólo en ella, puede ser el útil que es (Galvin, 2008, 135).

desinteresada frente a lo que está ahí delante. Lo revelado así es la presencia. En cuarto lugar, el *Dasein* puede sencillamente contemplar, sin recontextualizar, esto es, abstraer. Tal atención desinteresada hace surgir la ontología tradicional, en la cual el sujeto y el objeto existen separadamente. Con ello, los objetos adquieren una presencia pura (2003, 94-95).

Disponibilidad, no disponibilidad, presencia y presencia pura son los modos de ser de las cosas u objetos, con los cuales se relacionan el *Dasein*. Entra ahí en juego la cuestión de sujeto en su estado mental y el objeto. En el caso de un objeto disponible, el trato no es provocado por un estado mental. En cuanto a una cosa no disponible debido a un quiebre temporal, se pone de relieve la acción deliberada e introduce así el contenido mental. Dicho de otra manera, el *Dasein* se relaciona con las cosas de manera propositiva, sin el acompañamiento constante de estados mentales que especifiquen a qué está orientada la acción por lograr. De este modo, se puede entender que, para Heidegger, los estados mentales no son básicos y fundamentales. Para él, lo que vale es aquello “a qué me dispongo, y en este caso no es la mente la que se dirige a algo, sino la persona entera, ocupándose de lo suyo como de costumbre” (Dreyfus, 2008, 78). En este sentido, podemos afirmar que el ser-en del *Dasein* no “es algo bastante diferente a una mera confrontación, ya sea por la vía de la observación o de la acción; es decir, no es el ser-conjuntamente-presente de un sujeto y un objeto” (Dreyfus, 2008, 55). No obstante, el *Dasein* conoce el mundo, pero esto es su posibilidad más propia en la medida en que configura mundo, lo que no es otra cosa que un modo de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo. Como es un modo de ser del *Dasein*, el conocimiento no es una propiedad exterior sino más bien está dentro del hombre y lo está, por ende, de un modo anticipado. Sin embargo, este conocimiento no es un *comercium* entre un sujeto con un mundo ni la actuación de un mundo sobre un sujeto, es más bien “un modo del existir del *Dasein* que se funda en el estar-en-el-mundo” (*Ser y tiempo*, §13, 88). Por medio de tal consideración, Heidegger se opone de modo directo al giro cartesiano-kantiano llevado a cabo por Husserl, en lo cual se aferra a la distinción sujeto-objeto como punto de partida primario de la elucidación filosófica (Vigo, 2008, 235).

Por otro lado, el *Dasein* en su estar cotidiano en el mundo no trata únicamente con útiles, pues también trata con otros seres vivos orgánicos, que no son *Dasein*, por ejemplo, con “los animales domésticos”. Mientras que las cosas son puros instrumentos que sirven para algo, los animales, en cambio, en cuanto seres vivientes, tienen órganos que los capacitan para

algo, pues el organismo es aún algo más, algo detrás y, por encima de ello, que consiste en tener y ofrecer una capacidad, lo que no ocurre con un simple útil que es simplemente disponible para. Lo que se ofrece es la capacidad y no el órgano en sí mismo (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, 1983, § 51, 263-267). El órgano es un “instrumento” que capacita el animal a algo, por ejemplo, los ojos le permiten ver. El órgano (instrumentos) y los instrumentos (cosas) tienen su esencia en la utilidad. Sin embargo, el órgano es un instrumento distinto de un objeto como un cuaderno que sirve para muchas cosas, pues el ver es la capacidad de un animal, aunque todo el género tiene esta capacidad. Así, un león no tiene la capacidad de ver de un águila. Por su órgano, se entiende que el animal tiene una capacidad que le permite responder a su entorno de una manera determinada. A partir de la capacidad que tienen los animales, el *Dasein* se “relaciona” con ellos de una manera distinta a los objetos. Este ejemplo de los animales domésticos explica cómo es esto posible:

Tomemos un ejemplo llamativo, los animales domésticos. No se llaman así porque aparezcan en la casa, sino porque pertenecen a la casa, es decir, porque en cierta manera sirven a la casa. Pero no pertenecen a la casa como el techo pertenece a la casa, en tanto que protege a la casa de la tormenta. Los animales domésticos los tenemos en casa, “viven” con nosotros. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa ser al modo del animal. No obstante, estamos con ellos. Pero este ser-con tampoco es un coexistir, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en nuestro mundo (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, § 50, 260).

En la anterior cita se expresa algo que llama nuestra atención, a saber, que el animal vive con el *Dasein*, mientras éste no vive con el animal. Entonces, ¿en qué consiste el modo de relación del *Dasein* con el animal?

Para nuestro filósofo alemán, el *Dasein* se puede “transponer” en el animal, pero ello no quiere decir que pueda acompañarlo, saber lo que pasa con él, aunque dé información sobre cómo es él mismo y cuáles son sus capacidades, incluso ayudarlo a mejorar su vida. Pero con todo ello nunca puede el *Dasein* ponerse en su lugar o desplazarlo, de modo tal que el animal esté lleno y relleno del *Dasein* (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, § 49, 252-253). En este sentido, el transponerse en el animal tiene un límite que es, precisamente, el propio existir del *Dasein*, pues si bien el *Dasein* se relaciona con el animal, en particular, con el doméstico, no lo hace a la manera del animal, sino al modo de ser que le es propio en tanto *Dasein*. Al *Dasein* le es posible transponerse en el animal, puesto que eso hace parte de su modo de ser; por otro lado, el animal

“también muestra en él mismo una esfera de la transponibilidad a él o dicho más exactamente: él mismo es esta esfera” (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, 1983, § 50, 261). Pero ello no quiere decir que el animal lo haga al modo de ser del *Dasein*, pues no es un *Dasein*. Esta transponibilidad del *Dasein* al animal es una característica fundamental, distinta a los objetos, por ejemplo, una piedra. Pues es imposible transponernos en una piedra, “no porque nos falten los medios para algo que en sí mismo es posible, sino que la piedra en cuanto tal no permite en absoluto esta posibilidad, no nos ofrece ninguna esfera de la transponibilidad en ella en tanto perteneciente a su ser” (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, 1983, § 49, 254). Sin embargo, el *Dasein* se transpone en los otros *Dasein*, pero de una manera distinta del animal. Veámoslo a continuación.

El *Dasein* se relaciona con los otros *Dasein* de un modo peculiar y original. Es original debido a que el “otro” tiene el mismo modo de ser del *Dasein*, de modo tal que dicha relación es realmente una relación de *Dasein* a *Dasein*. Heidegger lo expresa en esta fórmula: “el otro es un doblete del sí-mismo” (*Ser y tiempo*, § 26, 149). Entre el *Dasein* y el otro (otro *Dasein*) se establece una relación de identidad a identidad. Dreyfus lo explica en estos términos:

En la medida que un ser humano existe, está transpuesto dentro de otros seres humanos... La capacidad para auto-transponerse dentro de otros seres humanos, comprendida como un ir-con ellos y con el *Dasein* que está dentro de ellos, siempre ha ocurrido ya en cada caso en base al *Dasein* del hombre. Porque *Dasein* significa ser-con otros y esto en la modalidad del *Dasein*, es decir, la existencia (2008, 158).

De lo anterior podemos ver que el otro no es una cosa-persona, de la que se puede disponer según nuestro interés y gustos. El *Dasein* es esencialmente co-estar (*Mit-sein*), estar con el otro. Pero esto no quiere decir convivir, como sucede con los animales domésticos, como lo hemos mencionado anteriormente. El co-estar “determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido” (*Ser y tiempo*, § 26, 145). La ausencia o la falta del otro no le quitan al *Dasein* su carácter de coestar, sino que se le revela una deficiencia de ello. Es posible para el *Dasein* el co-estar a pesar de toda ausencia o falta del otro, por el hecho de que el *Dasein* “deja comparecer en su mundo al *Dasein* de los otros” (*Ser y tiempo*, § 26, 146). La historia de Robinson Crusoe narrada por Daniel Defoe explica bien esto: se trata de la historia de Robinson Crusoe que decidió emprender viajes por mar. Así se fue de Inglaterra y empezaba sus viajes. Vivía muchas calamidades (Tormenta, ser esclavo, escaparse) hasta terminar en una isla solo, después de un naufragio. En esta Isla cultivó, cazaba, domesticó animales, exploró la isla, se

creó un horario, un calendario y un diario, en el que escribía, hasta que se le acabó la tinta, todo lo que le iba ocurriendo y, cada día, también leía un poco de la Biblia. Robinson pensaba que él era el único habitante de la isla, pero un día descubrió que había unas tribus caníbales, que tenían preparado a un indio para comérselo. Robinson le salvó y estuvieron juntos hasta que fueron rescatados, y durante ese tiempo, Robinson le enseñó a hablar y su religión, etc. (Defoe, 1894). A partir de esta historia se puede entender lo que nos dice Garcia: la ausencia del otro es una marca de su comprobado existir y con su falta anuncia su presencia necesaria, puesto que es determinante para el existir del *Dasein* el que haya otro *Dasein*. El *Dasein* no es sin el otro, estando él presente o ausente, empíricamente o de forma óptica (2008, 126).

Para Heidegger, el *Dasein* es el doblete del otro y coestar, es decir, es inconcebible la existencia del *Dasein* sin el otro. El otro se revela entonces indispensable y necesario para el *Dasein*. Esta comprensión de nuestro autor en relación al *Dasein* con el otro no fue compartida con un autor como Levinas. Así, para este filósofo, el otro “representa la presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su jerarquía de infinito” (1987, 209). Es decir, el otro responde a aquello que no soy yo, a aquello que es anterior a mí y, gracias a lo cual yo soy quien soy. Pero la relación que se establece entre el Yo y el Otro, no se da en términos de reciprocidad como el Yo-Tú de Buber<sup>15</sup>, donde ambos están en posición de igualdad. Tampoco en la relación Yo-Otro puede entenderse al otro como otro yo, ni siquiera como una relación cognoscitiva. En la relación Yo-otro de la que nos habla Levinas, el yo llega siempre con retraso, éste se nos presenta como algo infinito. La autonomía del yo, su principio de individualidad es de algún modo consecuente y también posterior a la configuración del otro. Sin embargo, la relación con el otro se hace más evidente a través de elementos como la proximidad, la responsabilidad y la sustitución. En este mismo orden de ideas, cabe entender que el otro no es el mero reverso de la identidad, sino otro con una alteridad no formal. No está formado a partir de la resistencia de lo mismo, sino que antecede a cualquier iniciativa de lo mismo. Es otro con la alternativa constitutiva del contenido propio de lo otro (Orty, 2001, 104).

---

<sup>15</sup> Martin Buber es un filósofo judío del diálogo, quien a través de su libro *Yo y Tú* publicado en 1923, plasma las relaciones entre el Yo-Tú y Yo-Ello. El *Yo-Tú* detalla las relaciones entre el hombre y el mundo, describiéndolas como abiertas y de mutuo diálogo. En la relación *Yo-Ello* se debe necesariamente interactuar con el Yo-Tú. Pero éste no es el objetivo, el propósito principal es, sin embargo, la relación entre el hombre y la eterna fuente del mundo, representada por Dios ([wikipedia.org/wiki/Martin\\_Buber](http://wikipedia.org/wiki/Martin_Buber), consultado el 22 de marzo de 2011).

Aquí está claramente en juego el reconocimiento de la singularidad radical e inconmensurable del otro.

Parece válido el pensamiento de Levinas. No obstante, nuestro autor al afirmar que el otro es un doblete, no quiere decir que no tiene su identidad propia en cuanto otro, como si se tratase de una simple copia a imagen y semejanza, como de alguna manera ocurre en la historia de Robinson Crusoe. En la manera de tratar con el otro se demuestra bien que el otro existe por sí-mismo. En este sentido, Heidegger afirma que “este ente (el otro) ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es tal como el mismo *Dasein* que lo deja en libertad, también existe y existe con él” (*Ser y tiempo*, § 26, 143). Además, nuestro filósofo reconoce la existencia propia del otro, pues el *Dasein* no lo ocupa como una cosa, pues se relaciona con él en cuanto objeto de solicitud (*Fürsorge*). La solicitud se funda en la estructura de ser del *Dasein*. Sus modos posibles son: “ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros” (*Ser y tiempo*, § 26, 146).

Estos modos de la solicitud se pueden clasificar en dos grupos, a saber, los modos positivos - los tres primeros- y los modos deficientes -los dos últimos-. Aunque la solicitud está regida por el respeto y la indulgencia, es fácil al *Dasein* caer en las posibilidades extremas de sus modos positivos. El primer caso es querer reemplazarlo; en este caso, se le considera como una cosa disponible. Este tipo de relación se puede tornar en un dominio. Cuando tal cosa acontece nuestro *Dasein* se diluye y se esfuma en el modo de ser de los otros. El segundo caso es anticiparse al poder ser existensivo del otro, no para quitarle el cuidado, sino para devolvérselo como tal. Al final, esto le ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para sí mismo (*Ser y tiempo*, § 26, 147).

El *Dasein* en cuanto co-estar requiere la convivencia, que se desempeña ampliamente en los modos de indiferencia, de deficiencia y los modos positivos extremos. En la convivencia, el *Dasein* se abre o se cierra al otro. Es difícil al *Dasein* equilibrar su modo de relación con el otro, es decir, abrirse y cerrarse cuando sea necesario, sin perder por ello su estar-con otros. Por eso se tiende a invadir el espacio del otro, reemplazarlo, negarlo o considerarlo como una cosa más ahí disponible. Unos ejemplos pueden bien ilustrar lo dicho antes: en un debate, es fácil ver que uno de los dos partidos quiere a toda costa monopolizar la palabra; en un trabajo se le declara inapto a alguien por su color de piel, su tendencia política; en una situación de sufrimiento, se niega al que sufre; en la sociedad capitalista, se

considera a los mendigos como ajenos en la medida que no son consumidores. Debido a esas posibles desviaciones, en la convivencia se busca nivelar, distanciar y encontrar la medianía para que sea posible el convivir y dar por ende una posibilidad a cada *Dasein* de existir en cuanto tal. Por ello, el convivir significa renuncia, acoplamiento, someterse a las mismas reglas, leyes y costumbres. Ahora bien, ¿se pregunta quién es el que convive con los otros?

### 1.2.2 Uno mismo perdido en el “uno”

El quién del *Dasein* no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. Es más bien, un quién impersonal, el “se” o el uno, “*das Man*” (*Ser y tiempo*, § 27, 151). Nos encontramos frente y en el “*das Man*”, el uno, la gente, *the they*, los otros, lo público, nadie y todos a la vez. Cada uno de nosotros es ese uno, en el sentido de que somos una variación, una modificación, una modulación fortuita de la existencia que tiene sus propias reglas, leyes y organizaciones internas y externas, es decir, que tiene su propia vida ontológica, anterior y más determinante que la nuestra. Se entiende mejor lo anterior en este texto:

El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada *Dasein* de su responsabilidad. El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente “se” recurra a él. Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre ha sido el uno y, sin embargo, se puede decir que no ha sido “nadie”. En la cotidianidad del *Dasein* la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie (*Ser y tiempo*, § 27, 152).

Este “Uno” determina el ser del *Dasein* en su cotidianidad, es decir, en su ámbito más cercano. Nuestra ocupación en el mundo, producto de nuestro originario estar-en-el-mundo es producido y traspasado por el “se” del “*das man*”. Nos ocupamos en cuanto cumplimos con una forma de “se” que está dada de antemano y que dictamina el uso de los entes intramundanos, como cuando se dice, por ejemplo, “*Man sagt...*”, “se dice”, donde no hay un alguien específico que diga esto o aquello, pues el sujeto de esta acción es un uno cualquiera.

El uno tiene sus modos de ser, a saber, la distancialidad, la medianía y la nivelación<sup>16</sup>, las cuales se conocen como publicidad. La publicidad en cuanto tal regula primeramente toda

---

<sup>16</sup> Es de suma importancia aclarar aquí estos temas, distancialidad, medianía y la nivelación, que son los modos de ser del uno. La distancialidad es la tendencia del coestar que se funda en el hecho de que el

interpretación del mundo y del *Dasein* y por otro lado “oscurece todo y entrega lo así encubierto como lo conocido y a todo el mundo accesible” (*Ser y tiempo*, § 27, 152). El uno es empero de gran utilidad para el *Dasein* en la cotidianidad, pues también le alivia, en la medida en que le exonera de la responsabilidad de tener que asumir en cada momento su ser. Además de eso satisface los requerimientos del *Dasein*, en tanto “que en éste se da la tendencia a tomar todo a la ligero y a hacer las cosas en forma fácil” (*Ser y tiempo*, § 27,152). Entonces, se puede ver que el uno es un regulador del *Dasein*, aunque se trata de un modo impropio de su ser. Asimismo, le ayuda a responsabilizarse, en la medida en que si bien el uno es un uno cualquiera indiferenciado, lo que realmente es este uno es siempre “uno mismo”. En este mismo orden de ideas, los modos de ser del uno y las implicaciones que conllevan le permiten al *Dasein* estabilizarse en sus relaciones con los otros. Acto seguido, en un perspectiva óntico-ontológica, “el uno se revela como el sujeto más real de la cotidianidad” (*Ser y tiempo*, § 27,152). Al revelarse como el sujeto más real, no es por lo tanto un sujeto universal encima de muchos singulares, sino más “bien un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*” (*Ser y tiempo*, § 27, 153).

Ahora bien, cabe distinguir el uno del uno-mismo. El uno-mismo está disperso en el uno y tiene que encontrarse en medio de su dispersión. El uno-mismo da cuenta de un contexto bien determinado, a saber, el tiempo y el lugar. Asimismo se relaciona con los otros en un ambiente dado, en el que “inmediatamente yo no soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno” (*Ser y tiempo*, § 27, 153). No obstante, el sí-mismo tiene su identidad propia en medio de todas las vivencias.

A través de lo dicho antes, hemos entendido el *Dasein* en cuanto estar en el mundo. En su estar en el mundo se relaciona de una manera u otra con entes y también con otros *Dasein*. Además de eso, nos hemos dado cuenta de que este *Dasein* que existe en el mundo es “uno mismo” en sus dos formas, propia e impropia. Ahora bien, nos interesa analizar su modo de apertura en el mundo. A continuación, trataremos este asunto.

---

convivir como tal es la medianía. Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso, el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o se le niega el éxito. La preocupación de la medianía revela una nueva tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la nivelación de todas las posibilidades de ser (*Ser y tiempo*, § 27, 151). Esta nivelación afecta incluso al modo más propio de ser del *Dasein*, a saber, su estar-volcado-hacia-la-muerte, pues todos sabemos que tarde o temprano uno se muere (*man stirbt*”).

### 1.3 La aperturidad constitutiva del *Dasein*

A partir de lo expuesto anteriormente, se puede decir que el mundo cotidiano en el que está el *Dasein* es una totalidad de relaciones y de referencias. De este modo, el *Dasein* se encuentra siempre en una situación específica, tratando con algo específico en un contexto de cosas y personas, dirigidas hacia un fin específico. Entonces, cabe entender que el “*Dasein* se auto-exhibe como una entidad que está en su mundo, pero que al mismo tiempo es en virtud del mundo en que está” (Dreyfus, 2008,184). El *Dasein* y el mundo coexisten, es decir, no es posible hablar de uno sin el otro. Leyte lo expresa de la siguiente manera: “el *Dasein* no es lo que se encuentra a un lado de la puerta y el mundo al otro, sino más bien el límite mismo en el que no se pueden separar esos dos lados” (2005, 107). Este límite se expresa de tres formas, a saber, encontrarse (*Befindlichkeit*), comprender (*Verstehen*) y habla o discurso (*Rede*). Dichos momentos estructurales del estar-en en cuanto tal son iguales de constitutivos, originarios y son inseparables. Esto significa que no me encuentro primero en una situación, después la comprendo y, por último, la expreso en palabras, sino es una totalidad estructural, que define la existencia, es decir, el modo de ser en el mundo. En pocas palabras, las tres formas son un solo bloque que caracteriza la manera de ser del *Dasein* en el mundo. Cada forma se manifiesta distintamente, aunque siempre teniendo en cuenta su modo de ser co-originario<sup>17</sup>. Por eso, a continuación, nos detenemos en cada una de ellas, sin perder de vista empero la necesaria articulación e implicación estructural.

#### 1.3.1 Encontrarse o su estado de yecto

Con el término “encontrarse” (*Befindlichkeit*) señala Heidegger que el *Dasein* está siempre originariamente en una situación afectiva a la luz de cierta disposición emotiva (*Stimmung*)<sup>18</sup> (tedio, alegría, miedo). Es decir, el *Dasein* no tiene otra elección que encontrarse en alguna situación. En este sentido, Heidegger señala “lo que en el orden ontológico designamos con el término “encontrarse” es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el

---

<sup>17</sup> Como explicación a la co-originariedad de las tres formas de ser del *Dasein*, hay que tener en cuenta lo que nos dice Heidegger en estos términos: Las dos formas constitutivas y cooriginarias de ser del Ahí son para nosotros la disposición afectiva y el comprender; el análisis de cada una de ellas recibirá su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta, importante para la problemática ontológica posterior. La disposición afectiva y el comprender están co-originariamente determinados por el discurso (*Ser y tiempo*, §28, p.158). Así se entiende que el discurso es puesto en la función articuladora. No obstante, estos tres modos están en un mismo nivel: sus relaciones deben ser entendidas horizontalmente, esto es, ninguno prima sobre los restantes (Caycedo, 2008, 65-69).

<sup>18</sup> La disposición fundamental (*Grundstimmung*) es un ambiente, temple de ánimo en relación de la cual existe el *Dasein*. Todo el ser del *Dasein* está involucrado en ello (Inwood, 1997, 130-131).

temple anímico” (*Ser y tiempo*, §29, 158). El estado de ánimo “manifiesta el modo como uno está y cómo a uno le va. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su Ahí” (*Ser y tiempo*, §29, 159). Es importante mencionar que el estado de ánimo no es un sentimiento pasajero proyectado en el mundo, sino su modo de existir en relación con una cultura, las normas del uno y la sociedad. Dicha idea se entiende mejor en estos términos: “un estado de ánimo no está relacionado con lo psíquico y no es en sí una condición interna que luego se estira de una manera enigmática y pone su marca en cosas y personas. No proviene ni desde “afuera” ni desde “adentro” sino que surge de ser-en-el-mundo, como un modo de ese ser” (Dreyfus, 2008, 192). En tal sentido, cabe entender que es algo anterior y más profundo a lo que la psicología entiende por sentimiento y a toda conciencia cognoscente<sup>19</sup>.

Dijimos antes que el estado de ánimo pone al ser en su ahí. Es el sentimiento y no el conocimiento que nos hace sentir que estamos ahí. En el ahí se muestra solamente que el *Dasein* es, mientras que el de-donde y el adónde del mismo quedan en la obscuridad. Este carácter de ser oculto del *Dasein*, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es” se llama condición de arrojado (*Geworfenheit*) (*Ser y tiempo*, 29, 159). Es un hecho que estamos ya arrojado, y este *factum* es nuestro estado de yecto. El “estado de yecto” no es entonces algo accidental y superable, sino, por el contrario, lo que al hombre lo hace ser tal. Para existir, el *Dasein* mismo tiene que asumir aquel estado originario de yecto, y desde él proyectar sus propias posibilidades. Así, queda claro que “la facticidad -hecho de su estado de yecto- no es el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del *Dasein*, asumido en la existencia” (*Ser y tiempo*, § 29, 159).

A partir de lo anotado antes, cabe entender ahora que el encontrarse no abre vivencias ni una conciencia que ellas conllevarían, sino abre con igual originalidad la existencia, el ser ahí con que es cada uno de los otros y el mundo, debido a que somos capaces en general de sentir y en especial de sentir nuestro ser en el mundo. Eso viene del hecho de que nuestro ser en relación a los entes intramundanos es un poder ser afectado por lo resistente, lo

---

<sup>19</sup> El estado de ánimo es anterior a toda conciencia cognoscente, puesto que el hombre tiene una conciencia, y en el hombre puede haber presente algo de lo que él no sepa nada. Está presente en él, pero pese a todo no presente en su conciencia. Mientras que el estado de ánimo está siempre en el hombre y lo que hay que hacer siempre es despertarlo. Así, despertarlo no significa simplemente hacerlo consciente a él, que previamente era inconsciente, sino más bien dejar que se despierte, y, justamente, dejarlo ser en cuanto tal (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, § 17, 91-92).

amenazador de estos entes. De ahí, se puede entender que el encontrarse es de índole afectiva y activa (Gaos, 1977, 45).

Con respecto al encontrarse, se puede decir que es un modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* constata que está en una situación que le toca asumir y a partir de la cual abrirse: “abrirse el ser ahí en su estado de yecto, e inmediata y regularmente en el modo del desvío o de la aversión; abrirse con igual originalidad la existencia, el ser ahí con y en el mundo; abrirse el mundo de tal modo que se descubren entes intramundanos como entes que pueden afectar al ser ahí” (Gaos, 1977, 46).

### 1.3.2 El comprender

Junto al encontrarse, que ya hemos presentado, y con la misma originalidad respecto al *Dasein*, hallamos lo que Heidegger llama comprender. Este comprender no se debe confundir con un conocimiento racional, sino que es algo previo y fundamento de todo conocimiento. En el comprender se desprende tres grandes rasgos que veremos a continuación.

En primer lugar, comprender (*Verstehen*) tiene el sentido de saber hacer algo a partir de los útiles, las cosas a la mano, las cuales quedan “descubiertos, en cuanto tal, en su utilizabilidad, empleabilidad, perjudicialidad” (*Ser y tiempo*, § 31, 168). Por ejemplo, el carpintero sabe hacer una mesa y un chofer sabe manejar su carro. Lo que sabe hacer tanto el carpintero como el chofer no lo es capaz todo el mundo. Por consiguiente, lo que otras personas saben hacer, por ejemplo manejar un avión, un carpintero no sabe hacerlo. De ahí sale la segunda dimensión de la comprensión, a saber, la posibilidad (*Vermögen*) que es un modo propio del *Dasein*. Por este poder ser, el *Dasein* “abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo” (*Ser y tiempo*, § 31, 168). Dicho de otro modo, el *Dasein* es sólo sus posibilidades, las cuales lo definen. La posibilidad se entiende de dos maneras: primero como categoría del estar-ahí, significa lo que no es real y lo que jamás es necesario, tiene por ende el carácter de lo meramente posible; segundo, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*. Lo que quiere decir que el *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada. El *Dasein* es la posibilidad de ser libre para el propio poder-ser. El ser posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados (*Ser y tiempo*, § 31, 167-168).

Puesto que el *Dasein* es poder ser, todas las estructuras de su existencia poseen este carácter de apertura y de posibilidad. De ahí se deduce que el *Dasein* está en el mundo en la forma del proyecto. El proyectarse, modo de ser del *Dasein* en el que éste es sus posibilidades como posibilidades, tiene dos sentidos: primero, en cuanto posee la totalidad de los significados que constituyen el mundo antes de encontrar las cosas individuales; el segundo sentido es lo que posibilita el primero. Se trata bien del hecho que el *Dasein* es sólo constitutivamente poder ser y puede encontrar las cosas sólo insertándolas en este su poder ser y entendiéndolas, por lo tanto, como posibilidades abiertas (Vattimo, 1936, 34).

El comprender por medio del cual se proyectan las posibilidades del *Dasein* tiene la capacidad de explicitarse y desarrollarse. A este desarrollo del comprender Heidegger lo llama interpretación, que es realmente el tercer aspecto del comprender. La interpretación “se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla” (*Ser y tiempo*, § 32, 172). Es obvio que se funda en el comprender, no obstante, es “ese inseparable vínculo entre las formas de ser ahí (encontrarse y comprender) y el modo de relación “a mano” con las cosas” (Leyte, 2005, 111). En este mismo orden de ideas, la interpretación “no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (*Ser y tiempo*, § 32, 172). Sin embargo, en dicha elaboración está la interpretación en cuanto conocimiento, lo cual “no es el desarrollo y articulación de las fantasías que el *Dasein* como sujeto individual pueda tener sobre el mundo, sino que es la elaboración de la constitutiva y originaria relación con el mundo que lo constituye” (Vattimo, 1936, 35).

Toda interpretación presupone una comprensión, por ende, nos movemos entonces dentro de un círculo. Este círculo “no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del *Dasein* mismo” (*Ser y tiempo*, § 32, 176). A partir de ello surge el enunciado o juicio, que se entiende por mostración, predicación, comunicación o expresión oral. El enunciado tiene su fundamento en el ver previo, la manera previa de ver y el modo previo de entender. En él es posible ver en forma palpable de qué manera la estructura del “en cuanto”, constitutiva del comprender y la interpretación, es modificable; además, es el lugar primario y propio de la verdad (*Ser y tiempo*, § 33, 177-180). Esta verdad resulta, en consecuencia, de haber ocultado y hasta liquidado el origen, que es la situación de tensión entre el encontrarse y el comprender que no constituyen algo presente. La verdad elude toda oscuridad y todo lo

que no es presente y también la tensión mencionada con el fin de aparecer armónicamente como enunciado, esto es, sin interpretación (Leyte, 2005, 113). El enunciado es posible gracias al lenguaje, lo cual es posible por el discurso, la tercera forma de ser-en-el-mundo junto al encontrarse y el comprender.

### 1.3.3 El habla

El discurso constituye existencialmente al *Dasein* y “articula el horizonte de sentido que proyecta la comprensión en una trama de significaciones. Desde esta articulación, la estructura del mundo adviene al lenguaje” (Regnasco, 2004, 115). En tal sentido, el lenguaje es la totalidad de las palabras en las cuales el habla cobra un peculiar ser mundano. Por eso, lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad e independencia de él, sino que recibe en las palabras su propia determinación. Gadamer resume esta idea en la expresión: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*Verdad y método*, II, 567-568).

En el habla (discurso) se notan dos aspectos importantes: primero algo de lo que se habla, lo que se habla de ello, lo hablado, la comunicación o participación o coparticipación de lo hablado por el ser ahí que habla a los otros que son un ser ahí con. La coparticipación se funda en que el ser en el mundo del ser ahí es ser con los que son un ser ahí con, ser con estos en modos del común curarse de algo como el concedérselo o rehusárselo, el exigírselo, el advertírselo. De este modo, se puede entender que la coparticipación es la estructura dinámica misma del “ser-con” encontrándose-comprendiendo. Segundo, al expresarse el ser ahí habla mediante el tono, la modulación, el tempo del lenguaje. El expresarse del ser ahí no es un interior que se exterioriza, sino en cuanto ser en el mundo está ya fuera, ahí. Este ahí, el encontrarse-comprendiendo que abarca todo lo que se abre en el ser en, es pues lo expresado (Gaos, 1977, 50). Hay dos maneras de expresarse: escuchar y callar. El escuchar es fundamental en el habla y es un acto de comprensión: “Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros, el *Dasein* está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar se hace solidario de los otros” (*Ser y tiempo*, §34, 186).

El escuchar puede cobrar dos formas: hacerle caso al otro, estar de acuerdo y negativamente, oponerse obstinarse, dar la espalda al otro. Sobre la base del poder escuchar es posible el oír. El oír es “un estar, un ser atento en franquía el “ser ahí” para los otros en cuanto “es con” ellos, el escuchar en el sentido más radical del término” (Gaos, 1977, 51). En cuanto al callar podemos decir que se trata de otra posibilidad de hablar. Eso puede promover la comprensión, pues no es por mucho hablar que se garantiza entonces el progreso de la comprensión. Sin embargo, callar no significa estar mudo, pues un mudo tiene la tendencia a hablar. Además, el que nunca dice algo no tiene la posibilidad de callar. Sólo en el auténtico hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir, esto es, disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. De este modo, el silencio manifiesta algo y de él, en cuanto modo del habla, proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros (*Ser y tiempo*, § 34, 187-188).

El habla en cuanto comprender, lenguaje (comunicación y expresión) constituye la posibilidad del sentido, pero también es el marco defectuoso en el que el *Dasein* se encuentra y vislumbra sus posibilidades. Este marco defectuoso se expresa de tres maneras, a saber: la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Dichos modos caracterizan la manera como el *Dasein* es cotidianamente su ahí, es decir, la aperturidad cotidiana del estar-en-el-mundo. Esta aperturidad se manifiesta de la siguiente forma:

La habladuría abre para el *Dasein* el estar vuelto comprensor hacia su mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal manera que este estar vuelto hacia...tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del *Dasein*, pero sólo para retener al estar en-el-mundo en ese desarraigado “en todas partes y en ninguna (*Ser y tiempo*, §38, 199).

Estos caracteres (habladuría, curiosidad y ambigüedad) no son algo ahí en el *Dasein*, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que llamamos la caída (*Verfallen*) del *Dasein*. En la caída, “el ser ahí es inmediata y regularmente curándose del mundo, absorbido en éste o por éste, para él, y, a la vez, perdido en la publicidad del uno, absorbido en o por el ser uno con otro dirigido por las habladurías, las avidez de novedad (curiosidad) y la ambigüedad” (Gaos, 1977, 53). Mediante la caída, el *Dasein* se depara a sí mismo la posibilidad de perderse en el uno, pues ello se le presente como constante tentación. La

caída es realmente un desmoronamiento del *Dasein* sobre sí mismo, es una negación de sus propias posibilidades, pues el ser ahí se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el no-ser en la cotidianidad propia (*Ser y tiempo*, §38, 198-201). Sin embargo, Heidegger advierte que la caída no es la degeneración de un estado primitivo más alto y puro, ni una visión nocturna (*Nachtansich*) del *Dasein*, ni una afirmación sobre la corrupción (*Verdebnis*) de la naturaleza humana. Se trata más bien de que el *Dasein* es finito y, por tanto, deficiente en su ser. De este modo, en él está presente, al mismo tiempo, una relación esencial con el ser y con la nada (Hernández, 2010, 179).

Con lo dicho antes está vinculada la condición de arrojado del *Dasein*, donde está “en primer lugar y dentro de ciertos límites, siempre está entregado al estado interpretativo, es decir, a la mentalidad del se” (Vattimo, 1936, 42). De ahí surge la pregunta de la autenticidad del *Dasein*, a la cual nuestro filósofo alemán contesta así: el *Dasein* puede ser auténtico como inauténtico. El primero ocurre cuando se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más propia; mientras que el segundo caso se presenta cuando el *Dasein* es incapaz de abrirse verdaderamente a las cosas. No posee por ende esa pureza y conformidad con el hecho que son propias del discurso y de la comprensión (Vattimo, 1936, 43).

#### **1.4 El verdadero modo de ser del *Dasein***

El *Dasein* se encuentra en el mundo, trata de comprender y lo expresa en el discurso. De ahí, a primera vista, se le puede entender como el configurador del mundo, pero su verdadero modo de ser es el cuidado.

##### **1.4.1 Configurador del mundo**

Este recorrido que hemos hecho nos revela cuanto el encontrarse, el comprender y el hablar son la constitución existencial del *Dasein*, es decir, el *Dasein* en cuanto tal. En su en cuanto tal, el *Dasein* no está en el mundo a la manera de una piedra o de una animal, sino como configurador del mundo. Él es configurador del mundo mientras que los animales son pobres de mundo y las cosas no tienen mundo. ¿Qué significa cada una de estas expresiones?

Por pobreza de mundo del animal se entiende “aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que se puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente” (*Los conceptos fundamentales*

de la metafísica, mundo, finitud, soledad, § 46, 243). En cuanto a la piedra tenemos que reconocer que no tiene mundo, puesto que “en su ser piedra, no tiene absolutamente ningún acceso a otras cosas en medio de las cuales aparezca para alcanzar y poseer estas otras cosas en cuanto tales, por eso tampoco puede carecer en absoluto” (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad, § 47, 248*). La piedra se caracteriza por su falta de acceso a otra cosa de por sí misma, esto hace parte de su modo de ser. Se nota claramente una diferencia entre el animal y la piedra, la cual “se encuentra, a juicio de Heidegger, en una desigual aproximación al mundo. La piedra ni siquiera puede relacionarse con el mundo, cuestión que al animal le es permitido” (Muñoz, 2008, 325).

De lo dicho antes, encontramos otra definición del mundo que es la accesibilidad de lo ente en cuanto tal. Pero esta accesibilidad se fundamenta en una manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. En su conjunto significa en forma de conjunto. Con ello, después de todo, se está diciendo ostensiblemente que el mundo no es nada en sí mismo, sino una configuración del hombre (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad, §67, 343-344*). La configuración del mundo se origina entonces en la existencia del hombre. Es más, el hombre mismo no es otra cosa más que dicha configuración del mundo:

Pues no es que el hombre exista y, entre otras cosas, de pronto se le ocurra también configurar un mundo, sino que la configuración de mundo sucede, y sólo sobre la base de ella puede existir el hombre. Que el hombre qua hombre sea configurador de mundo no significa el hombre tal como va andando por la calle, sino que el ser-ahí en el hombre es configurador de mundo, esto es, la existencia en el hombre configura el mundo; lo produce; da imagen, una visión de él, lo representa; lo desea, es lo que lo abarca y lo rodea (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad, § 67, 344*).

Toma importancia mencionar aquí que el mundo como lo entiende Heidegger no es el mundo objetivo en el sentido del cosmos, que de hecho está y ha estado desde siempre antes que el hombre, sino implica una apertura y una trascendencia del *Dasein* hacia los entes, esto es, un salir hacia ellos. De este modo, mundo mismo sólo hay en tanto existe el *Dasein* (Berciano, 1991, 61). En este mismo orden de ideas, el mundo significa la forma subjetiva de la concepción humana de lo ente en sí, de modo que no hay ningún ente en sí y todo se desarrolla sólo en el sujeto (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad, § 67, 344*). Eso se explica en estos términos de Kant que retoma Heidegger en *Ser y tiempo*: “La mera conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mi” (§ 43, 224).

Para Heidegger, resulta claro entonces que el hombre en tanto que ser ahí configura el mundo en el cual está, es decir, el mundo se origina en la existencia del mismo, mientras que para José Ortega y Gasset, en su *Filosofía la vida como realidad radical*<sup>20</sup>, el hombre y el mundo son dos elementos que coexisten. El expresa eso en su famosa expresión “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (1983, 322). No es concebible la existencia del uno sin el otro: “No hay pues un *moi-même* sino en la medida que hay otras cosas. Y no hay otras cosas en la medida en que las hay para mí. Yo no soy ellas, ellas son yo, pero ni yo soy sin ellas, sin mundo, ni ellas son o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido” (Ortega y Gasset, 1966, 58). Para este autor, el hombre se encuentra en el mundo y se debe acomodar a ello. Es algo ya dado que le conviene al hombre de asumir. Mientras que para Heidegger es desde la existencia que se origina el mundo y que el hombre asume el mundo que es de él. Los dos autores reconocen empero que “existen” tanto el hombre como el mundo, pero sus comprensiones de la relación que se tejen el hombre y el mundo son bien distintas. Así, nuestro autor se diferencia bien de Ortega y Gasset en cuanto a la concepción del mundo en relación con el hombre. Según él, el mundo no existía antes y viene después el hombre como lo sostiene Ortega y Gasset, sino el mundo existe a la vez que existe el hombre.

#### **1.4.2 Cuidado o el verdadero modo de ser del *Dasein***

Es obvio que el hombre configura el mundo, no obstante su verdadero modo de ser no es tanto configurar el mundo, sino el cuidado, que pasa por la pregunta por la unidad ontológica de la estructura constitutiva del *Dasein*. Así, la angustia, en cuanto posibilidad del *Dasein* se revela de suma importancia para contestar dicha pregunta, debido a que es “el encontrarse comprensor que abre y testimonia la unidad del ser en el mundo. Por ella, el *Dasein* se ve obligado a enfrentarse con su propio ser, con su radical finitud, con un ser que se apoya en la nada” (Hernández, 2010, 180). En tal sentido, la angustia “presenta el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del

---

<sup>20</sup> Este autor explica así en qué consiste su filosofía radical: “Nosotros, pues, al partir de la vida humana como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas, y nos encontramos con que son la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno que el otro- Hombre y Mundo- El mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sin ese importarse a sí misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante (Ortega y Gasset, 1970, 90-91).

*Dasein*” (*Ser y tiempo*, § 39, 205) o de su unidad ontológica. Este ser captado se revela como cuidado, lo que no se identifica con la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso aunque estos están fundados en él (*Ser y tiempo*, §39, 205).

El cuidado es entonces la unidad orgánica del *Dasein* en cuanto este es ser-en-el-mundo. Es el ser mismo del ser ahí, esto es, de la existencia, puesto que en su ser relativamente al mundo, entre los útiles y los otros *Dasein*, este es un curarse de, lo que ya hemos visto como ocupación con respecto a las cosas a la mano y como solicitud en lo referente al estar con otros o coexistir. Además de ocuparse de algo y solicitar al otro, el cuidado se caracteriza por el ya-estar-en y el-estar-en-medio-de. De este modo, el cuidado, “en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente “*a priori* antes”, es decir, desde siempre, en todo fáctico comportamiento y situación del *Dasein*” (*Ser y tiempo*, § 41, 215). Este “*a priori* antes” no aísla al *Dasein* de su existencialidad de su facticidad, sino está en cuanto posible ser sí-mismo. Se expresa bien eso en esta antigua fabula:

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,  
Y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar  
Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.  
Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.  
Como Cura quisiese darle su propio nombre,  
Niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo.  
Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra  
Pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera.  
Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga:  
“Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el  
Espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo  
Recíbid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la  
Primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre  
Vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del *humus*  
ha sido hecho (*Ser y tiempo*, § 42, 219).

Este testimonio pre-ontológico cobra una especial significación por el hecho de que no sólo ve el “cuidado” como aquello a lo que el *Dasein* humano pertenece “durante toda su vida”, sino porque esta primacía del “cuidado” se presenta en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. Este ente tiene el “origen” de su ser en el cuidado. Sin embargo, no se queda abandonado por su origen, sino retenido por él y sometido a su dominio mientras “está en el mundo”. El “estar-en-el-mundo” tiene la impronta del ser del “cuidado” (*Ser y tiempo*, § 42, 219-220). Leyte nos ayuda a entender bien este carácter pre-ontológico del *Dasein* afirmando que este define propiamente el *Dasein* y nada más. Se explica claramente así: “Si además de lo dicho, *Dasein* consistiera en algo fuera algo y tuviera algo que no fuera la pura relación con el

ser, entonces tendría nada de preeminencia, por muy elevadas y excelentes que fueran sus cualidades” (2005, 71).

En el cuidado se revela la unidad ontológica del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo. Sin embargo, ello no le permite al *Dasein* lograr su totalidad, pues “la totalidad de la constitución del *Dasein* no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto existencial del cuidado” (*Ser y tiempo*, § 42, 221). Asimismo, el cuidado en su momento primario, a saber, anticiparse a-sí donde el *Dasein* existe siempre por mor de sí-mismo, nos hace entender que en el *Dasein* “siempre hay algo que todavía falta, que como poder ser de sí mismo, no se ha hecho aún real” (*Ser y tiempo*, § 46, 257). Es decir, que el *Dasein* no está completo en su poder ser, dicho de otro modo, le falta algo para completarse o para que pueda ser total en toda su integridad. Sin embargo, esta totalidad e integralidad del *Dasein* se logra únicamente en la muerte. Pues la muerte es “la buscada condición de posibilidad del “poder ser total”; es la posibilidad de considerar que el *Dasein* es un todo, tiene un límite y no se trata de algo indefinidamente abstracto. La muerte se convierte en la posibilidad de que el *Dasein* se experimente como un todo cerrado” (Leyte, 2005, 130). La muerte se revela entonces como un tema de suma importancia en el pensamiento de nuestro filósofo alemán, pues en ella se culmina el *Dasein* en cuanto existencia. Detengámonos ahora en esta cuestión.

## **2. Hacia una Interpretación originaria del fenómeno de la muerte**

En el primer capítulo consideramos que la esencia del *Dasein* es la existencia, es decir, el *Dasein* está en el mundo en el que se abre. Su aperturidad se expresa en el encontrarse, el comprender y el discurso. Todos estos modos de ser fundamentales se originan en el cuidado, donde encuentran su unidad. Es obvio que el cuidado revela la unidad de los existenciales del *Dasein*, pero no permite decir aún en qué consiste la totalidad del *Dasein* y su modo de ser más propio. Estos dos componentes que le faltan para alcanzar una comprensión global y entera del *Dasein* tienen su articulación en la muerte del mismo. Para demostrar que en la muerte el *Dasein* logra su totalidad y su modo propio de ser, seguiremos estos pasos: en primer lugar, veremos una interpretación originaria del *Dasein* que no se ha logrado antes por la limitación propia del análisis existencial del *Dasein*. Para ello, se toma inicialmente en consideración la muerte de los otros como el acontecimiento más inmediato que tenemos de la muerte; lo que desemboca en un esfuerzo en distinguir el morir y la muerte; en segundo lugar, avanzaremos hacia un análisis existencial del fenómeno de la muerte, que abarca el adelantarse a la muerte en cuanto su posibilidad más propia. Este adelantarse se atestigua en la voz de la conciencia que le ayuda al *Dasein* a entender y aceptar que la muerte es, en efecto, su posibilidad más propia, que le toca a él mismo encarar en cada momento de su existir; en tercer lugar, se mostrará que todo descansa en el cuidado cuyo sentido ontológico es la temporeidad; finalmente, se verá que por ser temporal, el *Dasein* es histórico, y este carácter le permite existir a pesar de la muerte.

### **2.1 Del análisis del *Dasein* a su interpretación originaria**

Por el análisis de la existencia del *Dasein* se ha podido descubrir que el ente que somos cada vez nosotros mismos tiene tres modos de ser, a saber: encontrarse, comprender y discurso que se originan en el cuidado. Pero estos modos de ser son realmente cooriginarios.

Ahora bien, falta aún alcanzar una adecuada interpretación de dicha cooriginariedad, que sea capaz de explicar el todo o la unidad integral del *Dasein*, lo que nos remite a la pregunta inicial del sentido del ser en general. Para Heidegger, “el sentido del ser en general se encuentra en la unidad de los correspondientes y posibles momentos estructurales” (*Ser y tiempo*, § 45, 252). De ahí que surja ahora la pregunta por la integridad del *Dasein*, esto es, la unidad de la totalidad del ser del ente entero. Sin embargo, esta unidad no encuentra su explicación en el análisis existencial, debido a que este tiene dos deficiencias, que Gaos expresa de la siguiente manera:

Por una parte, se ha considerado el ser-en-el-mundo en el modo de la cotidianidad; ahora bien, ésta es el ser entre el nacimiento y la muerte; si, pues, no se toman en consideración especial este principio y este fin, tampoco se habrá tomado el ser-en-el-mundo en su totalidad. Por otra parte, el ser ahí puede ser en el mundo en el modo de la propiedad y en el de la impropietad; mas, hasta aquí, de estos dos modos sólo se ha descrito el de la impropietad, al describir al uno como quien es en el mundo inmediata y regularmente, el ser-en-el-mundo caracterizado por las hablaturías, la avidez de novedades, la ambigüedad y, en suma la caída, y el cierre por ésta de lo que abre la angustia, falta, por tanto, describir el ser-en-el-mundo en el modo de la propiedad (62, 1977).

El hecho de que no se ha descrito el ser-en-el-mundo en su propiedad, no se puede entonces llegar a la interpretación de la integridad de la totalidad. Para llegar a eso, le importa “sacar existencialmente a luz el ser del *Dasein* en su posible propiedad e integridad” (*Ser y tiempo*, § 45, 253). Es relevante mencionar que en el ser mismo del *Dasein* se ofrece “la posibilidad y el modo de existencia propia, si es que ésta no ha de serle ónticamente impuesta ni inventada ontológicamente” (*Ser y tiempo*, § 45, 254). Esta posibilidad del ser propio nos la da la conciencia moral. Pero esta conciencia moral se determina por medio del estar vuelto hacia la muerte.

Esta aclaración con respecto al ser propio del *Dasein* no resuelve todavía el poder estar entero del *Dasein*, pues nos demuestra cómo el *Dasein* puede ser propio pero no nos dice nada en qué consiste dicha integridad del *Dasein*. Por consiguiente, la pregunta por la posibilidad del estar entero del *Dasein* es aun válida. Ahí, es importante recordar que debido a que “la existencia determina el ser del *Dasein* y la esencia de la existencia está co-constituida por el poder ser, entonces, mientras exista, el *Dasein*, pudiendo ser, tendrá siempre que no ser todavía” (*Ser y tiempo*, § 45, 253). En este contexto Magda King señala que este no ser todavía hace parte de la totalidad del *Dasein*, o dicho de otro modo, lo necesita al *Dasein* para estar entero (2001, 145-146).

Parece imposible demostrar el estar entero del *Dasein*, si se basa únicamente en el cuidado en cuanto la totalidad del todo estructural del *Dasein*. Pues, en el primer momento del cuidado, el anticiparse-a-sí, que es el *Dasein* existente por mor de sí mismo. Como explicación a ello es que mientras está siendo, hasta su fin, se comporta en relación a su poder ser. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más ante sí y ha cerrado su cuenta, su ser está todavía determinado por el anticiparse. De este modo, este momento estructural del *Dasein* dice claramente que en el *Dasein* hay siempre algo que todavía falta, que como poder ser de sí mismo, no se ha hecho aún real, mientras exista. De ahí se puede deducir una permanente inconclusión en la constitución fundamental del *Dasein*. Este inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser.

Podemos entonces afirmar que no es posible en esta interpretación alcanzar la integridad del *Dasein*. El impedimento está por el lado del ser de este ente, que no puede ser entero mientras existe, es decir, no puede ser experimentado. Uno no experimenta su ser entero mientras existe. Entonces, se opta por la “caracterización del *Dasein* ontológica del haber-llegado a fin que es propio del *Dasein* y la acuñación de un concepto existencial de la muerte” (*Ser y tiempo*, § 46, 257-258). No obstante, alcanzar la integridad en la muerte es al mismo tiempo una pérdida del ser-ahí. La muerte en cuanto no existir no le permite al *Dasein* experimentar el paso que se hace, esto es, de la existencia a la no-existencia. No se experimenta puesto que no es capaz de testimoniar. Es en este sentido afirma Epicuro, en su *carta a Meneceo*, que “la muerte no es nada para nosotros, ya que mientras somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos” (1982, 94). De ahí se ve que uno no tiene conciencia de su propia muerte, pues este acontecimiento no llega mientras uno vive. Eso nos revela su carácter futuro para nosotros, por eso no puedo decir que yo muero, sino más bien moriré. Uno no es capaz de hablar de la muerte como si se tratara de algo pasado ya cumplido, en el instante presente tampoco se discurre con relación a ella, solamente a partir del futuro es posible hablar de ella. Esta idea de que mi muerte es algo futuro, Leyte la expone en estos términos:

Las posibilidades del *Dasein* no son, sino que proceden del porvenir. Si como resumen propio de las posibilidades, como aquello que las define en su conjunto sumariamente, se ha comprendido la muerte, estar vuelto hacia la muerte sólo se hace posible en la medida que el *Dasein* es un ser venidero: es de ese porvenir de donde procede la posibilidad de que el *Dasein* llegue propiamente a sí mismo. De este modo el futuro se revela como condición de las propias posibilidades, y de forma señalada de aquella que las define, de la muerte. Pero no es el futuro desde la comprensión vulgar del tiempo según el cual se entiende una hora que todavía no es pero que llegará a ser

actual. Así considerado, el futuro es un momento tan actual como otro que ya haya ocurrido y que ya fue (2005, 140).

De lo anterior podemos entonces anotar que la temporeidad juega un papel importante en la comprensión de la existencia del *Dasein*. Ayer viví, hoy estoy viviendo y en un futuro seguro moriré, aunque no sepa cuándo, cómo y dónde será. Debido a esta situación de indeterminación, Heidegger deduce que la temporeidad es “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein*. Solo desde ella resulta existencialmente comprensible la totalidad estructural articulada del ser del *Dasein* en cuanto cuidado” (*Ser y tiempo*, § 45, 254). Esta temporeidad se muestra en la cotidianidad, pues los días se pasan uno tras otro y acumulan semanas, meses y años. Así pues, “desde ella se hace entonces comprensible por qué el *Dasein* en el fondo de su ser, es y puede ser histórico, y por qué puede, en cuanto histórico, desarrollar un saber histórico” (*Ser y tiempo*, § 45, 255). En lo anterior se ve claramente que la muerte es algo futuro para cada *Dasein*. Así mientras que llega la muerte, tratamos de entenderla a través de lo que le sucede a los demás, quienes ya alcanzaron su integridad por su muerte, aunque, como ya lo sabemos, esto tiene un límite, pues los otros no son lo que yo mismo soy. Veamos esto con más cuidado.

### 2.1.1 La muerte de los otros

Para Heidegger, la muerte de los otros es el único testimonio de muerte que tengo de manera inmediata. Uno se siente afectado por el dolor y la ausencia del otro. Este dolor lo hemos experimentado, por ejemplo, con la muerte de un ser querido, un amigo. Aries nos describe perfectamente una escena de dolor por la muerte de alguien conocido:

Las manifestaciones más violentas del dolor (duelo) estallaban inmediatamente después de la muerte. Los asistentes desgarraban sus vestiduras, se arrancaban la barba y el pelo, se despellejaban las mejillas, besaban apasionadamente el cadáver, caían desvanecidos, y en los intervalos de su trance pronunciaban elogios del difunto, uno de los orígenes de la oración fúnebre (2008, 95).

A partir de lo anterior podemos ver que la muerte del otro no deja indiferente al *Dasein*. Si lo atormenta tanto esta muerte es porque precisamente eso que en cada momento soy yo mismo es también un coestar. Podemos ver este desconuelo bellamente descrito en manos de San Agustín después de la muerte de su gran amigo:

¡Con qué dolor quedó mi corazón enlutado! Todo lo que miraba era muerte. Y mi patria era mi suplicio, y la casa paterna una infinita desolación, y todo lo que con él había comunicado se trocó, sin él, en tormento monstruoso. Buscábanle en dondequiera mis ojos, y se les era negado; y había tomado aborrecimiento de todas las cosas

porque estaban vacías de él y no podía decirme: “Vendrá; helo aquí”, como cuando vivía y estaba ausente. Yo mismo era un gran enigma para mí y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y porqué tan profundamente me turbaba; y no sabía responderme nada. Y si le decía: “Espera en Dios”, con toda justicia no me obedecía, porque era más verdadero y mejor aquel hombre amadísimo que perdiera que no el fantasma en quien se le mandaba que esperase. Sólo el llanto me era dulce y había tomado el lugar de mi amigo en las delicias de mi alma (*Confesiones*, IV, cap. V, 234).

Como podemos ver a través de esta experiencia de San Agustín, experiencia que tenemos también en algún momento de la vida por la muerte de un ser querido, cabe anotar cómo uno experimenta este fenómeno extraño de la muerte. Sin embargo, aún muerto, el otro no es un mero estar-ahí, pues “el mismo cadáver ahí presente sigue siendo, desde un punto de vista teórico, un objeto posible de la anatomía patológica, cuya manera de comprender queda orientada por la idea de la vida. Lo meramente presente es más que una cosa material sin vida” (*Ser y tiempo*, § 47, 259). Por esta razón, en las honras fúnebres se acuerda del muerto en su momento vivido. Tenemos bien presente los recuerdos del difunto, pues a partir de su muerte, “yo experimento a la vez la ausencia efectiva o real del difunto, ya que no responde, y la de su co-presencia conmigo en la “incorporación espiritual” que efectúa el duelo” (Dastur, 2008, 138). Pues según nos dice Derrida, por el duelo expresamos vivamente que el otro hace parte de nosotros mismos, especialmente en nuestro interior dolido por su muerte. Se trata de conservar en sí aquello cuya muerte se padece. Se nota dos movimientos: incorporación, que consiste en apropiarse del otro, y se vive eso por el recuerdo, y la represión de la muerte sucedida, que nos priva de nuestra relación puntual con un ser querido. En el sentimiento de la muerte de un ser querido, lo siento tan cercano, pero a la vez ausente (2006, 21-22. 34).

Por la muerte del otro, la muerte “se nos revela como pérdida, una pérdida que experimentan los que quedan” (*Ser y tiempo*, § 47, 258). Sin embargo, esta afectación tiene su límite, pues no nos afecta al nivel ontológico; seguimos existiendo a pesar de esta pérdida. Se puede entender que la muerte del otro no es la *mía*, lo dice claramente Heidegger, cuando señala:

El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte en la medida en que ella es, es por esencia cada vez la *mía*. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein* (*Ser y tiempo*, § 47, 261).

Pero en la historia han ocurrido casos en los que ciertas personas se ofrecen a morir en lugar de otro. Por ejemplo, podemos aquí mencionar el caso de Maximiliano Kolbe, un

sacerdote. Él estaba en un campo de concentración en Alemania durante la segunda guerra mundial. Llegó un día que iban a matar a un señor que tenía varios hijos. Ante semejante hecho tan doloroso, Maximiliano se ofreció a cambio de este señor y lo mataron. Aún así, Kolbe no le pudo quitar al señor su propia muerte, pues el señor murió después en otras circunstancias. En tal sentido, podemos entender que “nadie puede tomarle al otro su morir” (*Ser y tiempo*, § 47, 261). En este mismo orden de ideas afirma Derrida:

Yo puedo dárselo todo al otro salvo la inmortalidad, salvo morir por él hasta el punto de morir por él y liberarlo así de su propia muerte. Yo puedo morir por él en una situación en que mi muerte le da un poco más de tiempo para vivir, puedo salvar a alguien arrojándome al agua o al fuego para arrancarlo provisionalmente de la muerte, puedo darle mi corazón en sentido literal o en sentido figurado para asegurarle cierta longevidad. Pero no puedo morir en su lugar, darle mi vida a cambio de su muerte (1992, 47).

En lo anterior, se destaca la idea de que yo puedo morir en lugar de alguien en unas circunstancias dadas, pero no puedo evitar que él se muera algún día. Entonces, la muerte se entiende como un fenómeno existencial, que le toca a cada uno en cuanto existente, aunque ello sea en el porvenir. Empero, se da cuenta de ese fenómeno a partir de la muerte del otro, dicho de otro modo, la muerte del otro me “remite” a la mía, me hace entender que yo soy un ser en relación con la muerte, lo que quiere decir ser volcado-hacia-la-muerte (*Sein zum Tode*)<sup>21</sup>. Este ser que es en relación con la muerte “no es para Heidegger ni el viviente en general, ni el hombre en su sentido tradicional de *animal rationale*, de viviente dotado de razón ni un yo esencialmente determinado por su voluntad, sino aquel que él llama *Dasein*” (Dastur, 2008, 132), y que en cuanto tal somos en cada caso nosotros mismos. La muerte de uno mismo se vuelve entonces la primera, puesto que se está vinculado ontológicamente a cada *Dasein*.

En este sentido, mientras que para Heidegger, mi muerte es primera en comparación a la del otro, para Levinas la muerte del otro es la primera. Es primera, “pues me afecta

---

<sup>21</sup> Esta expresión se traduce de dos maneras, pero se pone más énfasis en Ser para la muerte en vez de ser hacia la muerte. Debido a ello, Heidegger en una carta a Hannah Arendt fechada el 21 de abril de 1954, llama la atención sobre el gran error que se ha difundido- ya de manera inextinguible- a través de la traducción francesa de la expresión *Sein zum Tode* como *Être pour la mort* (ser para la muerte) en vez de *Être vers la mort* (Ser hacia la muerte). No se trata de un error insignificante, ya que ha permitido creer que Heidegger quería señalar que el *Dasein* era “para” la muerte como otros serían “para la vida”. Al decir ser hacia la muerte, se evoca a la idea de proximidad con la muerte o la correspondencia íntima con la muerte, mientras que el para la muerte, significa que el hombre está destinado a la muerte (Dastur, 2008, 127-128.131). Por esta razón, Rivera en la edición en español traduce acertadamente la expresión alemana *Sein zum Tode* como “estar-volcado-hacia-la-muerte”, tomando así distancia de la traducción de José Gaos, que traduce este término como “ser-relativamente a la-muerte” (*Ser y tiempo*, § 46, 258), siguiendo con ello la formulación en francés.

mientras que la mía no me afecta. Este autor introduce el tema de amor para demostrar la primacía de la muerte del otro. Para él, el amor al otro es la emoción de la muerte del otro. Esta emoción permanece mía. Así la muerte del otro es para mí siempre un escándalo y una primera muerte” (Levinas, 1993, 105). De este modo, Levinas “rechaza, de manera enfática, pensar la muerte a partir de ese *Dasein* que cada uno considera como mío, y privilegia, más bien, la pertinencia filosófica de la consideración de este fenómeno en y a partir de la perspectiva de la muerte del otro” (Cardona, 2010, 198).

El argumento de Levinas nos parece válido a nivel del co-estar óntico, pero no resulta del todo convincente en el plano ontológico. Pues, ontológicamente soy único y diferente del otro. En este sentido, se entiende que el *Dasein* es así “cada vez mío”, lo que implica que no hay “modelo” al que adecuarse ni esencia que realizar, sino que cada vez se da la contingencia del estar-arrojado en el mundo para hacerse cargo. Sigue Merleau-Ponty en este mismo sentido diciendo que “la existencia no puede ser nada sin el ser entero, sin retomar y asumir sus atributos y convertirlos en dimensiones de su ser” (1945, 469). De ahí podemos entonces deducir que “no hay, pues esencia de general de la muerte como no hay esencia general de la existencia, sino que hay, cada vez, una experiencia intransferible del existir y del morir” (Dastur, 2008, 135).

### **2.1.2 La muerte y el morir**

Ahora bien, resulta importante señalar que Heidegger establece una distinción clara entre el morir y la muerte. Entiende el morir como “la manera de ser en la que el *Dasein* está vuelto hacia la muerte. En este sentido, el morir es una definición que es la vida humana, esto es, un existir la muerte o una mortalidad” (Dastur, 2008, 167). Así, el morir hace parte de la estructura fundamental del *Dasein*. Lo que Montaigne, algunos siglos atrás, había dicho. Según él, morir es un acto de instancia, a modo de ejemplo nos da las diferentes etapas de la vida, a saber, la juventud y la vejez. El morir es un asunto de todos los días. Así se ve que el día de ayer muere en el de hoy, y el día de hoy morirá en el de mañana. El hombre es siempre un “estar muriendo” (*Ensayos II*, 911). Junto a este “estar muriendo” culmina al acontecimiento final, la muerte que puede suceder a cualquier momento de la vida. Este momento final, Montaigne lo llama “la meta de nuestra carrera”, es decir, nuestra carrera no puede ser completa sin la muerte.

La muerte, en cuanto morir, es un fenómeno existencial, que tiene un momento final. Sin embargo, eso no quiere decir que el *Dasein* pase de no existir más en tanto no estar más en el mundo, no es un salir-del-mundo de lo solamente viviente. Para entender esto, podemos hacer una comparación entre la muerte del animal y la del *Dasein*. El animal no puede morir (*sterben*), sino solamente perecer, en el sentido de llegar a su fin, pues este fin no determina intrínsecamente su ser. En cuanto a la muerte del *Dasein* se habla de fenecer en el sentido de dejar de vivir (*ableben*), no a la manera del animal, puesto que la muerte hace parte de nuestra existencia, que no se ha llegado mientras que estamos existiendo. La muerte en cuanto acontecimiento es entonces un fin, que queda como tal pendiente. Para nuestro filósofo, en la apropiación de la muerte del *Dasein* se destaca tres lecturas posibles: primero, la muerte es un resto pendiente, un fin a partir de la cual se alcanza la integridad. Estas tres consideraciones serán tratadas a continuación.

Si se considera la muerte como un resto pendiente, se refiere entonces a algo que falta para completar la existencia del *Dasein*. En representación de ello, Heidegger trae a colación una deuda, en la cual se espera lo que falta para tener el todo. Así, lo que no es aun disponible, es el no-estar-todavía junto de lo que debiera estar junto (*Ser y tiempo*, § 48, 263). Es fácil ahí hacer esta suma con estas cosas a la mano, pues lo que falta es del mismo modo de ser que lo que hay, es decir, lo que espera a ser completado. Pero la muerte en cuanto no todavía pertenece a la existencia del *Dasein*, esto es, no viene a sumar como en el caso de una deuda. Esto se puede explicar también apelando al ejemplo de la luna: aunque le falta un cuarto a la luna para estar llena, la luna ya está ahí como un todo. Lo que le falta no significa en modo alguno un no estar todavía juntas las partes componentes, sino que atañe únicamente a la aprehensión percipiente del fenómeno en su conjunto (*Ser y tiempo*, § 48, 264). A partir de este ejemplo cabe deducir que la determinación de la muerte como un faltar fundado en un pertenecer no es, sin embargo, una condición exclusiva de la muerte, sino una conformación que, en cierto modo, caracteriza al hombre en cuanto tal. Al ser ahí —señala Heidegger— es inherente, “mientras es un aún no (*Noch-nicht*) lo que él será, lo que falta (*Ausstand*) constantemente” (*Ser y tiempo*, §48, 263). La existencia del hombre, en efecto, no es meramente una existencia conclusa y obturada en lo puramente real, sino que está abierta permanentemente a posibilidades. En el ser ahí —escribe Heidegger— siempre falta aún algo que como poder ser de él mismo no se ha hecho real todavía (*noch nicht wirklich*). En la esencia de la constitución fundamental del ‘ser ahí’ del *Dasein* radica entonces, según esto, un constante

estado de inconclusión (*ständige unabgeschlossenheit*). La no-totalidad significa así un faltar algo en el poder ser (*seinkönnen*).

Por otro lado, se puede también hablar de la muerte en cuanto fin del *Dasein*. Es importante resaltar los diversos sentidos de la palabra fin. Fin puede designar la meta u objetivo de algo, su cesación o terminación, o bien su *plenitud* o *perfección*. A modo de ejemplo, nuestro autor presenta unos casos tomados de nuestra forma habitual de hablar, una fruta que llega a madurez, la lluvia que se ha terminado, el pan que se ha consumido, agregamos a la lista graduarse de los estudios filosóficos, etc. La muerte en cuanto fin del *Dasein* es de otra índole, pues es algo constitutivo al *Dasein*. Por esta razón, la muerte del *Dasein* es un estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*)... Pues es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es. Para sostener aún más la idea de que el *Dasein* lleva consigo su propio fin, Heidegger anota lo siguiente: “apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (*Ser y tiempo*, § 48, 266). Sartre, por su parte, se opone a esta concepción heideggeriana (la muerte como fin hace parte de la constitución del *Dasein*), afirmando que “la muerte es un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde afuera y nos transforma en afuera” (1989, 568). De ahí se deduce que Sartre no reconoce ningún sentido a la muerte y la considera como un absurdo total, pues, para él, “la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación” (1989, 562).

Como respuesta a esta no totalidad, Heidegger apela al tiempo, considerando que el “*Dasein* tiene que devenir, es decir, ser, él mismo, lo que todavía no es. Y, así, para poder determinar comparativamente el modo de ser, característico del *Dasein* del no todavía debemos considerar un ente cuyo modo de ser tenga el carácter del devenir” (*Ser y tiempo*, § 48, 264). Es importante recordar una vez más que “el no todavía ya está incorporado en su propio ser, y esto no como una determinación cualquiera, sino como *constitutivum*. Respectivamente, también el *Dasein* ya es siempre, mientras está siendo, su no todavía” (*Ser y tiempo*, § 48, 264). Si de esta manera está incorporado el no todavía al *Dasein*, el tiempo ayuda a entender el sentido de ello. Pues el tiempo “no es nada que está ahí fuera en alguna parte y sea el marco de lo que acontece en el mundo; el tiempo tampoco es nada que este borboteando en la conciencia, sino que es lo que hace posible el estar-por-delante-de-si-estando-ya-en, es decir, el ser del cuidado” (*Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, 398-399).

Estas consideraciones de la muerte en cuanto no-todavía y fin no son todavía y fin fuera del *Dasein*, sino más bien están inscritas en su constitución más interna. No se han entendido por el lado *óntico*, sino más bien en el plano ontológico. Así este análisis “sólo ha mostrado negativamente que el no-todavía que el *Dasein* es en cada caso se resiste a ser interpretado como un resto pendiente. El fin al que el *Dasein*, existiendo, está vuelto, queda inadecuadamente determinado mediante un haber-llegado-al fin” (*Ser y tiempo*, § 48, 266).

## 2.2 Análisis existencial del fenómeno de la muerte

Además de lo descrito antes, es importante delimitar el análisis existencial de la muerte de las interpretaciones de este fenómeno. Este fenómeno se entiende como desaparición de la vida de alguien al considerar el aspecto bio-fisiológico; viéndolo en este aspecto, el *Dasein* entra en la región de ser como un animal o una planta. De este modo:

Se pueden registrar ónticamente datos estadísticos sobre los animales, las plantas y los hombres. Se pueden establecer relaciones entre la duración de la vida, la reproducción y el crecimiento. Pueden investigarse las clases de muerte, las causas, los mecanismos y los modos como ella se hace presente (*Ser y tiempo*, § 49, 267).

Esta manera de ver el fenómeno de la muerte abre una nueva pregunta, a saber, “cómo se determina desde la esencia ontológica de la vida la de la muerte” (*Ser y tiempo*, § 49, 267). Dicha pregunta la responde el análisis existencial del *Dasein*, pues tiene en cuenta toda la constitución fundamental del *Dasein*, a saber, su modo de existir. Por eso, como ya lo hemos mencionado, nuestro autor hace una distinción clara entre el fenecer para referir a la muerte de todo ser viviente, incluso el *Dasein*, donde se apoya la lectura biológico de este fenómeno. En el caso del *Dasein*, fenecer no es su modo propio de llegar a fin, sino dejar de vivir, pues se muere por el hecho de haber existido a diferencia de los animales y de las plantas. En este sentido, cabe entender que sin lo propio no puede haber existido lo impropio; así, las interpretaciones del fenómeno de la muerte descansan en el análisis existencial de la misma.

El análisis de existencial de la muerte no necesita que se refiera a otras explicaciones, sino más bien considerar el hecho en sí mismo, es decir, en la constitución fundamental del *Dasein*. La muerte está presente en el modo de ser del *Dasein* e igual marca su fin. Eso lo tenemos por seguro, pues nadie ha muerto y ha vuelto para contarnos como le fue. Frente a ello no cabe la pregunta de lo que hay después de la muerte. Por eso, el análisis de la existencia

de la muerte se mantiene puramente en el más acá, teniendo en cuenta que solamente al modo como la muerte se hace presente dentro del *Dasein* mismo.

Por otro lado, es importante señalar también que el análisis de la muerte no se preocupa por el cómo y cuando entró ella en el mundo, qué sentido tiene el sufrimiento que trae consigo. Asimismo, su mirada no está, por el lado de la biología, teología, teodicea, psicología, es decir, óntico. Aunque estos aspectos se fundan en la existencia del fenómeno de la muerte, tiende a invalidar todo análisis que abarca la dimensión ontológica del modo de ser propio del *Dasein*. Sin embargo, no pueden debido a que el "*Dasein* en cuanto tal no es jamás algo que está ahí, puesto que a su modo de ser le pertenece de una forma peculiar el ser-posible, tanto menos deberá esperarse poder descifrar fácilmente la estructura ontológica de la muerte, si es verdad que la muerte es una posibilidad eminente del *Dasein*" (*Ser y tiempo*, § 47, 269). El análisis de la existencia de la muerte se enfoca en el hecho de morir que es propio y caracteriza el *Dasein*, que se revela de manera aguda en su constitución fundamental. Todo ello nos revela que la muerte no se puede entender como un simple acabar, un resto pendiente, sino como la posibilidad más propia de ser del *Dasein*.

Por la integridad, el resto pendiente y fin no han logrado explicar satisfactoriamente el fenómeno existencial de la muerte. Así, hay que volver a la unidad de la raíz del ser-en-el-mundo, a saber, el cuidado, que se muestra a través de los tres existenciales fundamentales: la existencia, facticidad y caída. Es a partir de ahí que se debe explicar el fin del *Dasein*, la muerte. Si la muerte se puede entender desde la constitución fundamental del *Dasein*, esto nos muestra entonces que ella no es una simple posibilidad más, sino que es la inminencia más propia del *Dasein*. Lo dice claramente Heidegger así: "la muerte no es algo que aún no esté ahí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien una inminencia (*Bevorstand*)" (*Ser y tiempo*, § 50, 270). Es importante resaltar aquí que para el *Dasein* pueden ser inminentes muchas cosas, por ejemplo, la venida pronto de un amigo, el arreglo de las infraestructuras de un barrio, un viaje para hacer un estudio especial. A través de estos ejemplos señalados, la inminencia revela el coestar del *Dasein*, pues depende de los otros: un amigo esperado es otro *Dasein*, un viaje se hace en compañía de otros, por lo menos un conductor o un aviador. Estas inminencias no suceden siempre, pues a última hora se suele, por ejemplo, cancelar las citas, viajes o cambiar un plan de trabajo en el caso de arreglo de infraestructura. Sin embargo, la inminencia de la muerte es inevitable,

puesto que es la posibilidad más propia del *Dasein*, a tal punto que sin la muerte no podría haber en general *Dasein*. Nuestro pensador lo expresa ampliamente bien de la siguiente forma:

En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda enteramente remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedar desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinsunmöglichkeit*). La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente (*Ser y tiempo*, § 50, 270-271).

En esta cita podemos destacar que la muerte es la posibilidad más inevitable del *Dasein*. La muerte, en cuanto posibilidad más propia del *Dasein*, no es algo que viene después de que el *Dasein* está yectado en el mundo, sino algo que le acompaña al mismo tiempo de que existe. Si en el día de hoy la medicina puede hacer trasplante cardíaco y la cirugía estética permite cambiar la morfología facial de la gente, pero frente a la muerte no se puede hacer nada, sino tan sólo asumirla como parte integrante de la vida de todos los días. Con relación a la muerte como posibilidad más propia del *Dasein*, afirma Vattimo:

La muerte, a diferencia de las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el *Dasein* no puede escapar, sino que, frente a toda otra posibilidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella nada le es posible al *Dasein* como ser-en-el-mundo (1936, 48).

De este modo, esta posibilidad remite a la totalidad del propio ser del *Dasein* en cuanto que éste no mantiene ya ninguna relación con los demás.

Esta posibilidad que le lleva el *Dasein* a la totalidad de su propio ser se desvela originariamente y de forma más apremiante en la angustia, que es disposición afectiva fundamental que no hay que confundir con el miedo. El miedo es un sentimiento de vulnerabilidad que sentimos frente a algo que nos amenaza, que se expresa a través de la huida de pánico, eso es común a los hombres como a los animales. Mientras que la angustia nos deja sin palabra ni sobre las cosas que en su conjunto parecen hundirse en lo indeterminado, ni sobre nosotros mismos que flotamos sin sostén en un mundo evanescente. Lo que experimentamos es un desamparo absoluto, que es a la vez un aislamiento radical (Dastur, 2008, 170-171). Heidegger nos describe esto con más precisión en estos términos:

La angustia ante la muerte es angustia ante el más propio, irrespectivo e insuperable poder ser. El ante qué de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El por qué de esta angustia es el poder-ser radical del *Dasein*. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir. Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental flaqueza del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del *Dasein*, la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin (*Ser y tiempo*, § 50, 271).

A través de la angustia se evidencia entonces el carácter existencial del morir, en cuanto algo que uno vive mientras existe. Es decir, la muerte está inscrita en la existencia del *Dasein*. Así se ve que en la angustia “se encuentra, en el modo de la propiedad, el modo de ser de la existencia que se manifiesta como inevitable para sí misma” (Cardona, 2010, 189). Frente a este hecho de que la muerte cohabita con el *Dasein* como su fin, éste busca huir de la misma: “Este cadente estar en medio de... se acusa la huida fuera de lo desazón, es decir, ahora, la huida frente al más propio estar vuelto hacia la muerte” (*Ser y tiempo*, § 50, 272).

Lo que está constantemente en cuestión en la existencia, tanto en la autenticidad como en la inautenticidad, es el ser-mortal; ésta es la razón por la que es posible decir que “el *Dasein* muere fácticamente mientras existe”, pero inmediata y regularmente en la forma de la caída” (*Ser y tiempo*, § 50, 272). La forma auténtica se da por la angustia y la inauténtica por la visión del uno en la cotidianidad. En esta última entra en juego las interpretaciones de lo público. La consideración del público no le concierna a sí mismo sino a los otros, los que ya murieron. En este caso, la muerte no pertenece a nadie, pues el muerto no sabe nada de lo ocurrido. Asimismo, la interpretación pública del *Dasein* dice: “uno se muere, porque así cualquiera, y también uno mismo, puede persuadirse de que cada vez, no sólo yo precisamente, ya que este uno no es nadie. El morir es nivelado a la condición a de un incidente que ciertamente hiere al *Dasein*, pero que no pertenece propiamente a nadie” (*Ser y tiempo*, § 51, 273).

Tratar de entender en la cotidianidad la muerte a partir de lo que ha pasado con el otro es una manera de esquivarla y de simular su existencia que me es siempre propia. Además de esta tentación de consolar en el uno con el riesgo de olvidar que la muerte es su posibilidad más propia, el *Dasein* también se “procura una permanente tranquilización respecto a la muerte” (*Ser y tiempo*, § 51, 274). Se ve bien ello en el caso de los moribundos con los que acompañándolos tratan de animarlos de que pronto van a recuperarse, como si la muerte no fuera para ellos como seres humanos sino solamente para los que ya se murieron. De ahí se entiende que el *Dasein* no quiere afrontar la muerte en cuanto posibilidad suya y más

propia, por eso se acude al uno; pero el uno no tiene el coraje de la angustia frente a la muerte. El uno “procura convertir esta angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento” (*Ser y tiempo*, § 51, 274). De este modo, la muerte entendida desde lo cotidiano es un huir ante ella, pues se la considera a partir de lo que ha pasado a los otros. Así, el *Dasein* se oculta lo que caracteriza su existencia de manera inevitable. Pese a todo esfuerzo de ocultar su muerte propia, “también en la cotidianidad media, el *Dasein* se mueve constantemente en este poder ser más propio, irrespectivo e insuperable, aunque sólo sea en la modalidad que consiste en procurarse una impasible indiferencia frente a la más extrema posibilidad de su existencia” (*Ser y tiempo*, § 51, 274).

En la cotidianidad, el *Dasein* tiende a huir de la muerte poniendo énfasis en el otro que muere. Pero ello no es todo, pues se da cuenta también que uno también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no. Ahí se ve que en lo cotidiano se remite a la certeza de la muerte primera a través de un uno que muere, y segundo el *Dasein* en cuanto uno que muere algún día, asimismo le revela que la muerte hace parte de su modo propio de ser. Sanguiteti nos hace un resumen de ello cuando dice:

Si bien el cotidiano estar vuelto hacia la muerte tiene la forma de huir ante ella, sin embargo, precisamente porque se trata de un huir ante la muerte, también aquí se atestigua que el *Dasein* no existe sino como un estar vuelto hacia la muerte (*Sein zum Tode*). Dicho de otra manera, *huir ante la muerte* es también una forma de *estar vuelto hacia la muerte*. Por ello, el modo cotidiano e inauténtico de ser ante la muerte *orienta*, a la vez, el modo propio de ser ante ella. Heidegger no sólo parte de la cotidianidad inmediata y regular, sino también de la impropiedad y modo de ser inauténtico característicos de la cotidianidad caída. Es desde esta cotidianidad caída e impropia que se revela el modo propio de ser del *Dasein* (2003, 11).

A continuación, trataremos de aclarar los tres elementos resaltantes de lo señalado antes, a saber, la certeza, la certeza a partir del uno que muere y la certeza como modo propio del *Dasein*.

Siguiendo la tradición clásica, Heidegger relaciona la certeza a la verdad; así, afirma que “la certeza se funda en la verdad o pertenece cooriginariamente a ella” (*Ser y tiempo*, § 52, 276). Verdad se refiere al ser aperiente del *Dasein*, a un comportamiento suyo y también el estar descubierto de lo ente. La certeza, por su parte, se refiere al estar cierto como modo de ser del *Dasein*, y por consiguiente es cierto el ente mismo del cual el *Dasein* puede estar cierto (*Ser y tiempo*, § 52, 276). Cabe mencionar aquí que la certeza se

expresa también a través de la convicción y tener-por-verdadero algo (*Für-wahr-halten*)<sup>22</sup>. Por la primera, se remite a los testimonios; en el caso de la muerte de los otros será el cadáver, este cuerpo inanimado. En cuanto a la segunda, el *Dasein* se lo tiene por su cuenta, lo descubre por él mismo o proviene de él mismo. Relacionando tanto la primera consideración como la segunda, se deduce que la muerte es la única cosa de la cual no se puede dudar. Pues es una realidad cierta como lo dice San Agustín “omnia incerta, sola mors certa” (*Comentarios a los salmos* 38, 19 y también *Sermones* 97, 3). Ahora bien, ¿cómo se entiende esta certidumbre de la muerte del uno y la del *Dasein* mismo?

En el cotidiano se experimenta el morir de los otros, así la muerte se vuelve un “hecho” de experiencia que no se puede negar. Participamos algunas veces en entierro de un familiar, un amigo y vemos su cadáver, prueba de que la muerte es un “hecho” cierto. Esta certeza es de orden empírica y queda por debajo de la más alta certeza, la certeza apodíctica, que alcanzamos en ciertos dominios del conocimiento teórico (*Ser y tiempo*, § 52, 277). Dastur nos da razones de ello de la siguiente manera:

...No es posible la certeza de la llegada de la muerte a partir de las muertes realmente observadas. Y no obstante, esta certeza existe, y el saberse mortal forma parte de la cotidianidad. Pero al mismo tiempo, ese saber se mantiene como desconectado de que sabe y que no se siente concernido en su propio ser por ese saber, ya que la muerte sigue siendo para él un acontecimiento que ocurre con certeza pero de momento todavía no. Lo que queda así recubierto en la cotidianidad es la inminencia de la muerte, el hecho de que sea posible en cada instante, y de que la indeterminación del momento de la muerte sea separable de su certeza (2008, 174).

Lo que nos dice Dastur en este texto señala precisamente que la muerte es cierta y el instante indeterminado, se expresa bien también por Jankélévitch, en estos términos: “*mors certa, hora incerta*”. Este autor muestra que es segura la muerte que se escapa a nuestro poder, es decir, no se puede hacer nada para evitarla. Sin embargo, en cuanto a la hora es incierta; a pesar de ello está en una cierta medida bajo nuestro control, teniendo en cuenta la manera de alimentarse, cuidarse, moderación y situación socio-política de un país (1996, 139-142). Pero el advenimiento de la muerte como tal no puede ser determinado previamente a su acontecer; nada podemos hacer para evitarla o para precipitarla. Frente a ella todo lo definitivo es realmente incierto.

---

<sup>22</sup> La explicación de estos términos se encuentra también en Kant en la *Crítica de la razón pura*. Dice Kant al respecto: “el tener algo por verdadero es un suceso de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama convicción” (A 820, 639).

Por la muerte de los otros no tengo yo la certeza de la mía. Así esta certeza es inadecuada para el *Dasein*, el ente que soy yo cada vez yo mismo; pues no se le revela su poder ser más propio e irrespectivo. Sin embargo, “la cotidianidad cadente del *Dasein* conoce la certeza de la muerte, y aún así esquivada el estar cierto. Pero este esquivamiento atestigua fenoménicamente, desde aquello mismo que él esquivada, que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta” (*Ser y tiempo*, § 52, 277-278). En nuestra cotidianidad media sabemos de la muerte bajo la forma genérica de “tarde o temprano uno se muere”. Pero en este mismo contexto sabemos también que “por ahora uno está vivo”, es decir, que aún la muerte no ha llegado, aunque más tarde lo hará. Este esquivamiento es posible por la indeterminación temporal que vuelve incierta la posibilidad más propia de nuestro *Dasein*.

La certeza de la muerte del *Dasein* no se entiende a partir de la muerte de los otros, lo que dice al *Dasein* que un día morirá, sino más bien por el hecho de que el *Dasein* muere permanentemente estando vuelto hacia su muerte. La certeza del tener que morir es el fundamento de que el *Dasein* tiene de sí mismo, de modo que no es el *cogito sum*, el pienso, soy, la verdadera definición del ser del *Dasein*, sino que es el *sum moribundus*, soy moribundo, esto es, el destinado a morir el único que da sentido al soy. Por lo tanto, si esas expresiones tajantes alguna vez significan algo, el enunciado adecuado relativo al *Dasein* en su ser debería ser: *sum moribundus*, lo que no significa *moribundus* en el sentido de enfermo terminal o herido de gravedad, sino que en la medida en que soy, soy *moribundus* – el moribundus de ante todo al soy su sentido (Dastur, 2008, 148).

El *Dasein* como “soy *moribundus*” nos demuestra que la muerte es una certeza que le es propio al *Dasein*, aunque él tenga también la tendencia a esquivar aquello que le es más propio e irrespectivo. Esto “no es la de un modo de conducirse el ser ahí, sino la de éste mismo, la del ser en el mundo, en la plenitud de su propiedad” (Gaos, 1977, 69). Sin embargo, el cuándo de la muerte es indeterminado, y sólo se determina de manera cruda e inaplazable al final. La muerte no da más tiempo. Por eso se define la muerte ahora como el fin del *Dasein*, la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta y como tal indeterminada.

El hecho de que también el *Dasein* cotidiano esté siempre vuelto hacia su fin, es decir, que constante aunque fugazmente se confronte con su muerte, muestra que este fin clausura y determina al estar entero, no es algo a lo que el *Dasein* llegue finalmente tan sólo al dejar

de vivir. El *Dasein*, en cuanto vuelto hacia su muerte, ya se encuentra siempre incorporado al extremo no-todavía de sí mismo al que todos los demás le están antepuestos (*Ser y tiempo*, § 52, 278). A partir de ahí se nota que la integridad del *Dasein* no se puede explicar por la muerte de los otros que le hacen sentir que le falta el acontecimiento final para su estar íntegro. Lo más importante es más bien la conexión de la muerte con el fundamento de la constitución del *Dasein*, a saber, el cuidado. La muerte está inscrita en el modo de ser del *Dasein* en cuanto su extrema posibilidad, en éste alcanza su totalidad, dado que el no todavía perteneciente al *Dasein* es una nada que fragmenta la unidad del *Dasein*, o que como punto final, radicado en cualquier punto en el futuro abre la totalidad a un *factum* que todavía falta de una historia de la vida cerrada y que, por esta razón, puede ser interpretado con éxito o también malinterpretado. Esto nos abre a un adelantarse hacia la muerte que se determina en el fin inminente que posibilita, en primer lugar, el poder ser entero del *Dasein* (Cardona, 2010, 192).

Mientras que Heidegger muestra como el *Dasein* alcanza su totalidad existiendo a través de su poder ser sí mismo y ver en la muerte la posibilidad de la imposibilidad, otros autores cogen otro camino, entre otros, mencionamos por ejemplo a Levinas y Sartre. Para Levinas, es inútil este esfuerzo de mostrar la totalidad del *Dasein*, pues “el *Dasein* no es total más en su necrología, tal como finalmente lo transforma en sí mismo la eternidad. La totalidad se complementaría en el mismo momento en el que la persona deja de ser persona” (1999, 43). Sartre, por su parte, no ve en la muerte una posibilidad de imposibilidad y afirma por ende que la muerte es, más bien, una aniquilación siempre posible de mis posibles, que esta fuera de mis posibilidades; la muerte lejos de ser mi posibilidad, es un hecho contingente que en cuanto tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad (1989, 555-560). Como podemos ver, estos autores no reconocen que la muerte está bien inscrita en el fundamento constitutivo del *Dasein*, y que, por ende, no es algo que el *Dasein* debe asumir mientras existe. Por eso, Heidegger da un paso en adelante para mostrar cómo el *Dasein* llega a asumir todas sus posibilidades, especialmente la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, en el adelantarse.

### **2.2.1 El adelantarse a su muerte**

El estar vuelto hacia la muerte como posibilidad más propia del *Dasein* no se puede equiparar a afanarse por algo, en tanto ocuparse de su realización. Este es sólo el caso de

los entes a la mano, donde uno se preocupa quitarle este aspecto de posibilidad para hacerlo real y ponerlo a nuestra disposición. Aun así, los útiles a la mano siempre abren a otras posibilidades, es decir, sirven siempre para algo. Esta disposición es siempre pendiente hasta el momento de su uso. En este caso, para ver la realización de la muerte implicaría provocar su propia muerte en el suicidio, por ejemplo. No es posible por este vía, puesto que el “suicidio no es en modo alguno una realización de la muerte misma, sino simplemente la provocación del deceso, de modo que con ello el *Dasein* se quita así su morir, que sólo puede asumir existiendo” (Dastur, 2008, 175). Actuando así, el *Dasein* se tomaría como un instrumento entre otros. De este modo, no se puede entender que el estar vuelto hacia la muerte corresponde con la realización factual de ella.

Por otro lado, el estar vuelto hacia la muerte como posibilidad más propia del *Dasein* no se explica por la meditación o el pensar sobre ella. Pues por este acto (pensar o meditar) solamente pretende la mera cuantificación de la muerte, esto es, trata de determinar su modo y momento. De hecho no es posible cuantificar la muerte, sino lo que se intenta es acercarse a ella para quitar el miedo y su carácter de posibilidad y reconocer, por ende, que es un “hecho” que viene a cualquier momento<sup>23</sup>. Para Heidegger, como la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*, no hay que entenderla a partir de una estrategia como pensarla para acostumbrarse a ella, sino que se debe “comprenderla en toda su fuerza como posibilidad, interpretarla como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevarla como posibilidad” (*Ser y tiempo*, § 53, 281).

En este sentido, nuestro filósofo ve en el sobrellevar como un pura espera (*Erwarten*) que “se refiere a lo posible como tal y que prescinde completamente del irrumpir real de lo esperado” (Cardona, 2010, 192). En ello, se guarda el carácter de posibilidad de la muerte, pero no se abre a lo que tiene de insigne. Pues la espera es la actitud por la cual uno se abre a lo posible, lo es no obstante de cara a su realización. Así lo que predomina en la espera es la realización posible y no lo posible en sí, es decir, en ella se transforma la muerte en la posibilidad de que uno se preocupa y no de que la muerte en cuanto pura posibilidad en sí. Dejemos que Heidegger mismo nos explique esto:

Todo esperar comprende y tiene lo que para él es posible, en cuanto atiende a la circunstancia de si acaso, o cuándo y cómo lo posible habrá de llegar a estar

---

<sup>23</sup> Es importante aquí precisar que la muerte es un hecho como acontecimiento, que hace que “la singularidad de la muerte pertenece a la más originaria determinación del ser ahí, a saber, ser acaecido-apropiadamente por el ser [*Seyn*] mismo, para fundar su verdad (apertura del ocultarse)” (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 161, 231).

realmente ahí. La espera no sólo es ocasionalmente un apartar la vista de lo posible y fijarla en su posible realización, sino que es esencialmente un esperar ésta. También en la espera hay un salto fuera de lo posible y un apoyarse en lo real que se espera cuando se espera algo. Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro de lo real (*Ser y tiempo*, § 53, 281).

En lo anterior se ve que la espera no explica de todo la muerte en cuanto la posibilidad más propia del *Dasein*. Es decir, que esperar la muerte nos encara a lo posible, pero también requiere que sea con base a lo real para lograr algo real. En este caso sería la muerte de los otros, que no puede, como ya lo hemos visto, explicar mi muerte propia. Heidegger cree que el estar vuelto hacia la muerte se debe entender a partir de ella misma, que no propone nada al *Dasein* para realizar, pero ello no quiere decir que se esté comprometiendo con una filosofía de la muerte<sup>24</sup>. La muerte se revela así en su inminencia constante que se mantiene como posibilidad, que nunca se verá aniquilada por su realización, y que como tal no es ni dialectizable ni superable. De este modo, para relacionarse con la muerte preservando su carácter de pura posibilidad, exige en efecto, su adelantamiento (Dastur, 2008, 176). El pensador alemán caracteriza esta retención del acontecimiento de la posibilidad de la siguiente manera:

Este acercamiento no tiende a hacer disponible algo real ocupándose de ello, sino que en el acercarse comprensor la posibilidad no hace más que acrecentarse. La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real. Cuanto más desveladamente se comprende esta posibilidad, tanto más libremente penetra el comprender en la posibilidad en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general (*Ser y tiempo*, § 53, 282).

El adelantarse permite comprender la muerte en su pura posibilidad, pues no se preocupa de una realización alguna y tampoco se necesita algo real o trata de desembocar en algo real. Así esta posibilidad permanece puramente en sí, esto es, en el modo propiamente temporal de un no-presente. Adelantarse a sí mismo es ya el ser mismo del *Dasein* en cuando poder ser. Adelantarse a sí mismo en su poder ser extremo significa existir haciendo posible la posibilidad que es la muerte y liberándola como tal (Dastur, 2008, 176). Asimismo, la constitución ontológica de esta posibilidad debe hacerse visible por medio de

---

<sup>24</sup> Es relevante tener en cuenta que nuestro filósofo no está haciendo una filosofía de la muerte en el sentido de una metafísica de la muerte al estilo de Eugen FinK (*Metaphysik des Todes*), sino que ve en la muerte la determinación del ser ahí del *Dasein*, lo que quiere decir que el ser ahí no queda absorbido por, sino viceversa implica el ser para la muerte y con esta inclusión recién es pleno, abismoso ser ahí, es decir, ese “entre”, que ofrece al “evento” instante y sitio y de este modo puede hacerse perteneciente al ser (Seyn). Además, es bueno tener presente igualmente que la muerte no llega aquí al ámbito de la meditación fundamentadora, para enseñar “según la concepción de mundo” una filosofía de la muerte, sino tan sólo para llevar la pregunta por el ser a su fundamento e inaugurar el ser-ahí como el fundamento a-bismoso, y moverse hacia el proyecto, es decir, com-prender en el sentido de *Ser y tiempo* (no acaso para hacer “comprensible” la muerte para periodistas y burgueses) (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, § 163, 233).

la elaboración de la estructura concreta del adelantarse hacia la muerte. En el adelantarse se manifiesta los caracteres de la muerte en cuanto propia, irrespectiva, insuperable, cierta y como tal indeterminada. A continuación mostraremos cada uno de ellos.

La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*. En tal caso, el *Dasein* puede proyectarse a partir de sí mismo y abrirse a su posibilidad más propia. Adelantándose, el *Dasein* no necesita acudir primeramente a los otros o al uno; sin embargo, no deja de ser en relación con los otros, pues es fundamentalmente co-estar y eso se vive en la cotidianidad. La muerte es irrespectiva con respecto a otro *Dasein*, es decir, que la muerte del *Dasein* tiene que ver a él mismo, en cuanto único e irrepetible. Por su unicidad, el *Dasein* es como aislado, y este ser aislado hace visible que “la irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al *Dasein* aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el ahí se abre para la existencia. El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros, cuando se trata del poder ser más propio” (*Ser y tiempo*, § 53, 283). De este modo, el adelantarse fuerza al *Dasein* a hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo.

La muerte en cuanto posibilidad más propia e irrespectiva es insuperable, lo que requiere la renuncia de sí mismo. La renuncia se hace bien en la consideración de la muerte del uno. Pero, por el adelantarse no se renuncia para esquivar la insuperabilidad, sino más bien se pone en libertad para ella. Se dice al respecto “en el adelantarse haciéndose libre para la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable” (*Ser y tiempo*, § 53, 283). El *Dasein* se libera para vivir de acuerdo a sus posibilidades finitas. En este sentido, en el adelantarse se da “la posibilidad de una anticipación existencial del *Dasein* entero, es decir, la posibilidad de existir como poder estar entero” (*Ser y tiempo*, § 53, 284).

La muerte en cuanto posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable es también cierta. Esta certeza depende de la aperturidad del *Dasein*. Pero el *Dasein*, al adelantarse, evidencia la certeza, haciéndola posible para sí como el poder ser más propio. Es importante recordar que la certeza no se funda en datos estadísticos registrables, a saber, que el *Dasein* ha sido testimonio de la muerte de muchas personas, lo que sería una certeza en relación con otro *Dasein* que no será el *Dasein* mismo. Si el estar cierto no es de esta

índole, eso “no significa que sea un grado inferior a aquella evidencia apodíctica, sino que quiere decir que no pertenece en absoluto al orden jerárquico de las evidencias acerca de lo que está-ahí” (*Ser y tiempo*, § 53, 284). Es decir, la muerte escapa a todo cálculo posible<sup>25</sup>. La certeza que tengo yo de mi muerte es la misma de que yo estoy en el mundo. Por eso, ella no requiere un comportamiento especial del *Dasein*, sino su manera tal que se encuentra en el mundo. Pero el *Dasein* que soy yo mismo y que como poder-ser sólo puede ser en forma propia adelantándose. La muerte es cierta, pero esta certeza es indeterminada, es decir, que el *Dasein* no sabe cuándo y cómo llegue la muerte. Frente a esta situación, se siente en una amenaza constante que brota de él mismo y debe mantenerse en ella. La disposición fundamental que le permite mantenerse en ella es la angustia, y estando “en ella, el *Dasein* se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia por el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema” (*Ser y tiempo*, § 53, 285). El adelantarse por el hecho de aislar al *Dasein*, haciéndolo cierto de su poder ser, permite desde ahí que el *Dasein* se enfrente a sí mismo donde opera la angustia, así la angustia está siempre presente. Por eso se entiende que el estar vuelto a la muerte es esencialmente angustia.

A partir de todo lo expuesto anteriormente, se puede decir, por un lado, que el adelantarse se desemboca en un solipsismo existencial, es decir, el *Dasein* se encara a sí mismo para poder ser sí mismo y asumirse. Esto no significa, empero, “una ruptura de los vínculos con el otro, sino que por el contrario hace posible un coestar con el otro, un auténtico *Mitsein*... aislarse y estar en común; lejos de excluirse son impensable el uno sin el otro (Dastur, 2008, 179). Por otro lado, se deduce que el adelantarse es una pieza clave en el proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte. Heidegger nos sintetiza todo ello de esta manera:

El adelantarse le revela al *Dasein* su pérdida en el uno mismo y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte (*Ser y tiempo*, § 53, 285).

---

<sup>25</sup> En su octava *Elegía del Duino*, Rilke nos muestra cuanto la muerte escapa a todo cálculo; así pues no es objeto de ciencia, sino del poeta: Se puede entender eso a través de estos versos: “El libre animal tiene su ocaso siempre tras de sí y ante sí al dios, y en su andar va por la eternidad, tal como las fuentes”. ...Junto a la muerte no se ve ya la muerte y se mira absorto hacia fuera, quizá con la gran mirada del animal” (1922, 55-56).

Aquí cabe resaltar que nuestro autor evidencia el vínculo estructural entre la plena determinación de la totalidad del poder ser sí mismo sin apoyo ninguno y la afirmación concreta de la libertad (Cardona, 2010, 195). Este poder ser entero es solamente por el lado ontológico, pero ello “no significa nada mientras no se haya hecho ver desde el *Dasein* mismo el correspondiente poder-ser óntico” (*Ser y tiempo*, § 53, 286). De esta manera se necesita algo capaz de atestiguar lo que se ha descubierto en el adelantarse, y ello se encuentra en la voz de la conciencia, que será tratado posteriormente.

### 2.2.2 La voz de la conciencia

Como lo hemos ya señalado, el análisis anterior conlleva una insuficiencia que es necesario ahora superar. Para dicha superación, es necesario preguntar por la propiedad del ser en la totalidad de la posibilidad existencial del adelantarse de la muerte hasta darse cuenta de ella (propiedad) en la facticidad, es decir, por el lado óntico. Con el fin de realizar dicha tarea, Heidegger recurre a la atestiguación del poder ser propio del *Dasein*, el sí mismo, que se entiende con base en su poder-ser-sí-mismo propio en la facticidad, su estado de yecto en el mundo cotidiano. De este modo, busca determinar el poder sí mismo de todas sus posibilidades en lo que consiste la atestiguación.

El *Dasein* está perdido en el mundo cotidiano, en el uno. Para poder encontrar su poder-ser sí-mismo, este ente necesita del testimonio de ello. Nuestro autor acude a la voz de la conciencia como lo que le llama al *Dasein* y le posibilita su ser sí mismo. La conciencia de la cual se refiere Heidegger no es del ámbito psicológico, biológico o teológico. Se trata bien de un fenómeno del *Dasein*, que “no es un hecho que ocasionalmente ocurra y de vez en cuando se haga presente, sino sólo es en el modo de ser del *Dasein*, y siempre se acusa como *factum* tan sólo en y con la existencia fáctica” (*Ser y tiempo*, § 54, 289). Esto quiere decir que la conciencia está en relación con la constitución fundamental del *Dasein*. Entonces, cabe deducir que la conciencia es un fenómeno originario, que llama al *Dasein* a ser sí mismo desde su cotidianidad en la que se encuentra. El *Dasein*, en el mundo cotidiano, como coestar, presta mucha atención al uno, al público. La conciencia le interpela a encontrarse a sí mismo que ha sido desoído precisamente en la escucha del uno y de las habladurías<sup>26</sup>. La conciencia interpela en el silencio, pues “carece de toda expresión vocal. No manifiesta de

---

<sup>26</sup> No sobra recordar que las habladurías son el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano. Se constituyen en esta repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento (*Ser y tiempo*, § 35, 190-191).

ningún modo en palabras y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura, ni indeterminada. La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio” (*Ser y tiempo*, § 56, 292). En su llamada, la conciencia no se equivoca, pero el *Dasein* en la manera de escuchar puede terminar por equivocarse; con respecto a ello se dice bien en estos términos que “los errores no nacen en la conciencia por una equivocación de la llamada, sino tan sólo por la manera como la llamada es escuchada: porque, en vez de ser comprendida propiamente, es llevada por el uno-mismo a un monólogo negociador, y tergiversada en su tendencia aperiente” (*Ser y tiempo*, § 56, 293-294). A partir de todo lo dicho antes, se puede resumir como se caracteriza la conciencia de esta manera: “una llamada que interpela al uno mismo en su mismidad; en cuanto tal, es una intimación del sí-mismo a su poder-ser-sí-mismo, y por ello, un llamar al *Dasein* hacia adelante, hacia sus posibilidades” (*Ser y tiempo*, § 56, 294).

En lo anterior es obvio que el quien del *Dasein* es el llamado a salir de su pérdida en el uno, pero cabe la pregunta: ¿quién llama? y ¿cómo se conecta el que llama y el llamado? El *Dasein* es también quien llama y más allá de él mismo, y la comprensión de ello depende de la disposición fáctica del *Dasein* a la escucha. Sólo el *Dasein* puede darse cuenta de su llamada a sí mismo en medio de todas sus actividades de todos los días: “Nada mundano puede determinar quién es el vocante. Ese que llama es el *Dasein* en su desazón, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa, el nudo “*factum* que...” en la nada del mundo. El vocante no es familiar al cotidiano uno-mismo, es algo así como una voz desconocida” (*Ser y tiempo*, § 57, 296). Es una voz desconocida y también silenciosa, pues solo el *Dasein* tiene acceso a ello. El *Dasein* se reviste de un modo desazonante en el que se expresa la llamada, el callar. Es el modo fundamental de estar-en-el-mundo, y el *Dasein* llama desde el fondo de este estar, que se pone en machar por la angustia en el camino de proyectarse a sí mismo.

Si la llamada de la conciencia, tanto destinatario como procedente, es el *Dasein* en el fondo de su ser, cabe entender que ella es del cuidado. Nuestro pensador lo explica de la siguiente manera:

La conciencia se revela como llamada del cuidado: el vocante es el *Dasein* que, en su condición de arrojado (estar-ya-en), se angustia por su poder ser. El interpelado es este mismo *Dasein*, en cuando llamado a su más propio poder-ser (anticiparse a sí). Y el *Dasein* es llamado para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein*, en el fondo de su ser, es cuidado (*Ser y tiempo*, § 57, 297).

En el cuidado se origina la llamada de la conciencia; esto no significa por ende que esta llamada no tiene que ver con la experiencia cotidiana. Por lo contrario, esta llamada parte de dicha experiencia y encuentra su explicación plena de donde viene, el cuidado. Es decir, no se puede entender bien de qué se trata sin recurrir a la fuente. La manera de captarla depende de la disposición fundamental en un momento dado del *Dasein*.

Se dice frecuentemente, tomar conciencia de lo que hace no es bueno, o entra en tu conciencia para examinarse a sí mismo con el fin de evaluar sus actos y corregirse. En este mismo orden de ideas, San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús, decía que se puede omitir todo en un día, salvo el examen, pues a partir de lo cual uno se da cuenta de sus errores para mejorar el día siguiente (2011, 25-27). Teniendo en cuenta esta indicación de San Ignacio, se puede entender a Heidegger cuando indica que “todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia concuerdan unánimemente en que de alguna manera la voz de la conciencia habla de culpa” (*Ser y tiempo*, § 57, 299).

Ser culpable, según Heidegger, no viene desde afuera del *Dasein*. Así viene en primer lugar de la interpretación cotidiana del *Dasein* de ello en relación con el otro. De este modo ser culpable es “ser fundamento de una deficiencia en la existencia de otro, y serlo de tal manera que este mismo ser-fundamento se determine a su vez como una deficiente en razón de aquello de lo cual es fundamento” (*Ser y tiempo*, § 58, 301). La culpa se entiende entonces como un incumplimiento en la vivencia de la cotidianidad, y que es propio de la existencia del *Dasein*, pues es una expresión de la libertad del *Dasein*. Se dice al respecto que “el ser culpable hace mención al proyecto, en tanto en éste el *Dasein* se afianza en su posibilidad más propia, es decir, la posibilidad de su existencia, cuya elección expresa la libertad del *Dasein*” (Másmela, 2000, 58).

Esta noción se aparta aquí de su significación moral o teológica. Se trata más bien de una deficiencia como el faltar de algo que puede y debe ser. Por la falta se deduce que entra en juego un *no* que hace parte de la existencia del *Dasein*. Este “no” es la base originaria de ser culpable, es decir, que está en el poder-si-mismo del *Dasein* antes de lo que se observa en la cotidianidad. Este “no” pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento es él mismo, una nihilidad de sí mismo... este carácter negativo “no” se determina así: siendo sí mismo, el *Dasein* es el ente arrojado en cuanto sí mismo. Dejado en libertad por sí mismo, sino en sí mismo, desde el fundamento, para ser este fundamento (*Ser y tiempo*, § 58, 303). Vattimo explica esto de la siguiente manera: “La

negatividad caracteriza el estado-de-yecto y que se manifiesta en el carácter de yecto de la existencia cotidiana. En el llamado de la conciencia el ser de-yecto de la existencia inauténtica representa la situación negativa y de dispersión en que se encuentra siempre el *Dasein* y de la cual debe salir reencontrándose a sí mismo” (1936, 53).

La culpa en cuanto fenómeno originario se ve en tanto en la existencia como en la facticidad y la caída del *Dasein*. De lo que se sigue que la culpa descansa también en el cuidado que articula o mejor dicho que cimenta las tres dimensiones citadas. En este sentido, el no ser que revela la culpa hace parte del cuidado, dicho de otro modo “el cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad. El cuidado –el ser del *Dasein*– consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad” (*Ser y tiempo*, § 58, 304).

La culpa de que se trata Heidegger no se entiende a partir de la moral, sino más bien esta última brota de ella. Pues el *Dasein* es culpa en el fondo de su ser, y es lo que hace posible la conciencia, si es verdad lo que la llamada da a entender en el fondo de este ser-culpable (*Ser y tiempo*, §58, 305). La culpa le permita al *Dasein* darse cuenta de que está perdido en el uno, entonces es importante recuperarse su poder ser sí-mismo encubierto por el uno. Como el *Dasein* tiene que escuchar la llamada, así por la culpa que él ya es, se hace disponible para escuchar su culpa. Así “se hace disponible para el poder ser interpelado. Al comprender la llamada, el *Dasein* es obediente a su más propia posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo” (*Ser y tiempo*, § 58, 306). En la comprensión del llamado el ser culpable del *Dasein* descubre el ser libre para elegirse a sí mismo, encubierto en el uno. Dicha comprensión significa “querer-tener-conciencia”. Este querer tener conciencia no es tener buena conciencia, sino una disponibilidad para poder ser interpelado, dicho de otro modo, es el supuesto existencial más originario para la posibilidad de llegar a ser fácticamente culpable (*Ser y tiempo*, § 58, 306). Este querer tener conciencia es “un modo del estado abierto del *Dasein*, en el cual se comprende en concreto la atestiguación del poder-ser hecha por el *Dasein* en la búsqueda de su propiedad existencial” (Másmela, 2000, 60).

### 2.2.3 La resolución

El querer tener conciencia resulta de la aperturidad del *Dasein*, teniendo presente que ésta se constituye en la disposición afectiva, el comprender y el discurso<sup>27</sup>, que toman respectivamente el modo de la angustia y el habla que calla. Este querer tener conciencia se convierte en una disponibilidad para la angustia. Este eminente “modo propio de la aperturidad, atestiguado en el *Dasein* mismo por su conciencia- el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable- es lo que nosotros llamamos la resolución (*Entschlossenheit*<sup>28</sup>)” (*Ser y tiempo*, § 60, 314). Asimismo, la resolución en cuanto aperturidad puede ser interpretada originalmente como verdad originaria, como lo indica si bien nuestro filósofo: “con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuera de propia, es la más originaria del *Dasein*” (*Ser y tiempo*, § 60, 315). Cuando la llamada de la conciencia está comprendida desde la resolución, esta aperturidad propia modifica entonces cooriginariamente el estar-al-descubierto del mundo, en ella fundado, y la aperturidad de la co-existencia de los otros. Es relevante anotar que el mundo a la mano no se vuelva otro en su contenido y que el círculo de los otros sea sustituido por otro. Sin embargo, ellos quedan determinados desde el más propio poder-ser-sí-mismo. Se ve por ende que la resolución, modo propio de ser sí-mismo, no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni lo aísla convirtiéndolo en un yo que flota en el vacío, sino que ella lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros (*Ser y tiempo*, § 60, 315).

Como sabemos que el *Dasein* es cada vez mío, la resolución “es siempre la de un determinado *Dasein* fáctico, y existe sólo en cuanto acto resolutorio que se proyecta a sí mismo en comprensión” (*Ser y tiempo*, § 60, 316). Todo acto resolutorio es de un momento dado, lo que hace entender que es indeterminado, aunque ya tiene su determinación existencial bien establecida en el *Dasein*. Se aclara eso a través de este texto:

---

<sup>27</sup> Disposición afectiva, el comprender y el discurso son tres formas constitutivas y originarias del ser ahí. Son tres pero tienen una raíz común y operan independientemente el uno del otro (*Ser y tiempo*, § 28, 157).

<sup>28</sup> Escudero nos explica un poco más amplia la resolución, cuando dice que la “resolución es uno de los modos supremos de la apertura del *Dasein*, es una posibilidad que el *Dasein* activa cuando oye la llamada de la conciencia (*Gewissen*) y se decide libremente a ser sí mismo. La resolución libra al *Dasein* del tráfico de las curiosidades del mundo cotidiano y lo conduce hasta su ser posible más propio. En la resolución y el fenómeno simultáneo del querer tener conciencia” (*Gewissen-haben-wollen*), se atestigua el poder ser-ser más propio del *Dasein*. Por medio de la resolución, el *Dasein* logra comprender la llamada silenciosa de la conciencia de hablar. Frente a la irresolución del uno (*Man*), la resolución permite poner fin a la dictadura de la esfera pública y proyectar la existencia hacia el horizonte de la propia muerte como posibilidad última” (76, 2009).

El acto resolutorio es precisamente el primer proyectarse y determinar a priori de la correspondiente posibilidad fáctica. A la resolución le pertenece necesariamente la indeterminación que caracteriza a todo fáctico y arrojado poder-ser del *Dasein*. La resolución no está segura de sí misma sino como acto resolutorio. Pero la indeterminación existencial de la resolución, que sólo se determina en cada caso en el acto de resolverse, tiene como contrapartida, una determinación existencial (*Ser y tiempo*, § 60, 316).

Debido a que la resolución es el modo propio de ser sí mismo del *Dasein*, es decir, está inscrito en el cuidado, ella conlleva también lo que es propio del cuidado, a saber, permitir que el *Dasein* se mueva con igual originariedad en la verdad y la no-verdad. Lo que nos hace caer en la cuenta que el *Dasein* está también en la irresolución por la no-verdad que caracteriza su modo de ser. Así, “el *Dasein* como uno mismo es vivido en la ambigüedad de la comprensión común de lo público, en donde nadie se resuelve, y donde, sin embargo, ya todo está siempre decidido” (*Ser y tiempo*, § 60, 316). Es ahí que interviene la resolución para despertar el sí mismo desde la pérdida del uno, o de la irresolución que siempre está vigente sin el poder de impedir el actuar de la resolución. La resolución, bien metida en la esencia del ente que somos cada vez nosotros mismos, es una posibilidad del *Dasein* fáctico. Cada vez que se logra la operación resolutoria del *Dasein*, lleva el nombre de situación: “La determinación existencial del cada vez posible *Dasein* resuelto, abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencial, hasta ahora pasado por alto, que nosotros llamamos situación” (*Ser y tiempo*, § 60, 317).

La situación es el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como el ente existente *ex-siste* (*ist da*). No son las circunstancias o el lugar que determinan la situación, sino la resolución, es decir, solo por ella y en ella es la situación. Con base a esto, pueden acontecer los azares de la vida. En este caso, solo el *Dasein* accede a esta situación, mientras que el uno nada en las oportunidades o situaciones generales. Nuestro pensador lo expresa claramente en estos términos: “En cambio, al uno le está radicalmente cerrada. El uno sólo conoce la situación general (*Die allgemeine Lage*), se pierde en las oportunidades que le están más cercanas y configura la existencia (*Dasein*) mediante el cálculo de las contingencias que, en su desconocimiento, él considera y presenta como su propia realización (*Ser y tiempo*, § 60, 317). La situación es entonces la concreción del poder ser propio del *Dasein* por medio de la resolución. No obstante, la resolución delimita la estructura existencial del modo propio del poder-ser, atestiguado en la conciencia, del querer tener conciencia, lo que llama a entrar en la situación. La llamada de la conciencia como resolución hace posible al *Dasein* su existencia fáctica.

La atestiguación de la propiedad del *Dasein* deja pendiente un problema que el adelantarse del poder-ser-total no ha resuelto. Pues la resolución, como modo de ser del *Dasein*, se proyecta en su poder ser, es decir, en su existensivo poder ser culpable, y el modo originario del *Dasein* de estar vuelto a su poder ser propio, lo vimos como un estar vuelto hacia la muerte, adelantándose a esta posibilidad como posibilidad, aunque ella cierta se mantenga en la indeterminación. Cada uno conlleva una insuficiencia para alcanzar la totalidad del poder ser del *Dasein*. Para superar esta insuficiencia, Heidegger propone la conexión de los dos fenómenos, esto es, la copertenencia esencial entre la muerte y el estado resuelto, o bien, en el precursar resuelto de la muerte. Dice nuestro filósofo al respecto que “la resolución solo en cuanto precursora llega a ser un originario estar vuelto hacia el más propio poder-ser del *Dasein*. La resolución sólo comprende el poder del poder-ser-culpable cuando se cualifica como un estar vuelto hacia la muerte” (*Ser y tiempo*, § 62, 324).

En la resolución, hemos visto que el *Dasein* se hace cargo también de su fundamento negativo, es decir, de su nihilidad. Por otro lado, la muerte al ser la posibilidad de la imposibilidad del existir se revela como la nihilidad absoluta del *Dasein*. Debido a esta nihilidad que conlleva tanto la resolución como la muerte, en cuanto pertenecientes al cuidado, se puede entender que sólo en la resolución precursora el *Dasein* logra su totalidad y su integridad. Dice el filósofo de Friburgo al respecto: “El cuidado lleva consigo con igual originariedad muerte y culpa. Sólo la resolución precursora comprende en forma propia e íntegra, es decir, originaria, el poder-ser-culpable” (*Ser y tiempo*, § 62, 325).

Teniendo en cuenta que la resolución trae al *Dasein* hacia su modo propio de ser sí mismo, eso la permite atender por sí mismo el modo propio de estar vuelto hacia la muerte, a saber, posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminable. Es posible entender este modo de adelantarse del *Dasein* a partir de la resolución, sin embargo, en cuanto al adelantarse se entiende a partir de la conexión entre la resolución y el adelantarse. Másme la nos relata esta interconexión entre estos fenómenos:

El estado de resuelto se ejecuta propiamente en cuanto asume el ser-culpable hasta el fin, es decir, en el ser-para-la muerte. El experimenta en el precursar de la muerte la modalización existencial, por medio de la cual alcanza su completa propiedad. Pero el precursar la muerte consolida a su vez su soporte existencial mediante el estado resuelto. La unificación del precursar, el cual descubre el ser-total del *Dasein* como modo de su poder-ser, y el estado de resuelto atestiguado existencialmente garantizado existencialmente por el precursar la posibilidad más peculiar del *Dasein*, rebasa ambos fenómenos y hace posible con ello su interconexión (2000, 63).

La aclaración de esta conexión es una demostración fenoménica de un modo propio del estar entero del *Dasein*. Esta conexión que da lugar a la resolución precursora es la comprensión de la llamada de la conciencia “que le deja abierta la muerte la posibilidad de adueñarse de la existencia del *Dasein* y de disipar radicalmente todo auto encubrimiento rehuyente” (*Ser y tiempo*, § 62, 328). También el querer tener conciencia, como resolución precursora, lleva la resolución del actuar. En el anticiparse a sí se enlazan resolución y muerte, no para llevar a cabo el acto de perder la vida y alcanzar el no ser, sino para la máxima apertura del ser. Esta apertura se da en el tiempo y con el tiempo. Por eso, el *Dasein* es un ser temporal y por ende histórico.

### **2.3 El *Dasein*, ser temporal y por ende histórico**

El *Dasein* es un ser temporal, pues dado que es el tiempo que da sentido al cuidado, éste es la estructura originaria del *Dasein*. Por este carácter temporal, el *Dasein* es histórico por medio de las decisiones y acciones realizadas en el tiempo que se vuelve historia. A continuación veremos más detenidamente estos dos caracteres del *Dasein*.

#### **2.3.1 El *Dasein* como ser temporal**

Como vimos en el cuidado, a través de su estructura tridimensional, a saber, la existencialidad, la facticidad y la caída, se encuentra la unidad de la estructura del *Dasein*. Ahora bien se pregunta: ¿cuál es el sentido del cuidado? Antes de toda respuesta es importante aclarar lo que se entiende por sentido. Másmela lo expresa en estos términos: “Sentido es aquello en lo que se sostiene la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo presente bajo la mirada expresa y temáticamente, y también aquello hacia lo que de proyecto primario a partir del cual algo puede ser comprendido como lo que es en su posibilidad” (2000, 69). Cabe resaltar que el primer aspecto de esta definición tiene que ver con el ser en general como condición de orientación del ser, mientras que el segundo se relaciona con la *cura*, esto es, hacia donde de la comprensión del ser. Asimismo, el sentido del cuidado como “lo originariamente constitutivo del ser del poder ser; no es otra cosa al *Dasein*, sino el *Dasein* mismo que se autocomprende” (*Ser y tiempo*, § 65, 343). Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible el ser del *Dasein* y con ello su existencia fáctica? La respuesta es bien clara: la resolución precursora como estar vuelto hacia el más propio y eminente poder ser. Lo que sostiene esta posibilidad es el fenómeno del futuro. Futuro “no quiere

decir aquí un ahora que todavía no se ha hecho efectivo, actual, y que recién más tarde llegará a ser, sino que mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder ser” (*Ser y tiempo*, § 65, 343). En el adelantarse hace que el *Dasein* en sí mismo sea venidero.

Por la resolución precursora, el *Dasein* se comprende en su ser culpable. Esta comprensión le permite al *Dasein* hacerse cargo de su condición arrojado, es decir, de lo que ya era. Esto es posible en tanto que el *Dasein* es venidero. Por otro lado, la resolución precursora abre el *Dasein* a su ahí, donde este ente puede actuar con los entes a la mano, y eso se hace en el momento presente, teniendo en cuenta el modo de ser de su existencia previa. De este modo, se deduce que el pasado ya era, emerge del futuro y este hace brotar de sí el presente. Así, este “fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos temporeidad” (*Ser y tiempo*, § 65, 344), la que revela al cuidado su sentido propio. Aquí es el sentido propio de la temporeidad lo que importa, y no su sentido impropio que se le puede otorgar a partir de la comprensión vulgar del tiempo, a saber, del mero tránsito del pasado, al presente y al futuro, aunque lo propio no se entiende fuera del impropio.

La temporeidad es el sentido del cuidado propio, partiendo de lo que se comprende pro cuidado: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en medio de los entes que comparecen dentro del mundo. El anticiparse a sí se refiere al futuro, el estando ya al pasado y en medio del presente. Sin embargo, no es un futuro y un pasado en el sentido vulgar, sino un futuro que hace posible que el *Dasein* pueda ser de tal manera que le vaya su poder-ser más propio. Proyectarse es entonces un carácter esencial de la existencialidad y también un pasado en el sentido de estar arrojado, es decir, un *factum* arrojado, lo que es posible mientras existe el *Dasein*. En cuanto al presente se relaciona con la caída, el momento cadente del *Dasein*. Pero se trata de un presente que se entiende como el instante que abarca la situación abierta del *Dasein*. A pesar de estas explicaciones, no debemos perder de vista que pasado, presente y futuro se desprenden del futuro temporeo que “hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado” (*Ser y tiempo*, § 65, 345).

No obstante, la concepción tradicional del tiempo es la forma impropia de la temporeidad. Hace por consiguiente darse cuenta de la forma propia de la temporalidad, que es el

tiempo originario. Este tiempo originario se funda en el futuro, y este tiene por ende primacía sobre los otros aspectos que desprenden de él:

La temporeidad originaria se temporaliza desde el futuro propio, de tal suerte que, sólo por ser venideramente sido, ella despierta el presente. El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro. La primacía del futuro variará de acuerdo con la temporalización modificada de la temporeidad impropia, pero se manifestará también en el tiempo derivado (*Ser y tiempo*, §65, 347).

Como nos dice Másmela, el papel privilegiado del futuro en la temporalidad es uno de los aportes radicales de nuestro pensador en su confrontación con la ontología tradicional. Pues en esta ontología, se otorga toda la importancia y la primacía al presente, y el futuro estaba reduciendo a un aun no ahora desprovisto de realidad. Al contrario de dicha ontología, Heidegger da primacía al carácter futuro, sin negar por lo tanto el papel significativo de los otros éxtasis (2000, 90).

Pero este tiempo originario basando en el futuro es finito. Es finito puesto que el *Dasein* desde la resolución precursora existe en forma propia y en su integridad de un modo finito. Sin embargo, el futuro finito no quiere decir aquí que “el tiempo no prosiga su curso cuando ya no esté más ahí, ni que el advenir no encubra una cantidad ilimitada de cosas, pues no se trata aquí de lo que contiene el tiempo, sino en la manera en la cual se temporaliza” (Dastur, 2006, 77). Ello significa que el carácter fenoménico de la temporeidad se muestra en lo proyectado existencial originario del *Dasein* mismo (*Ser y tiempo*, § 65, 347). Así no se puede pasar por alto la finitud del tiempo originario al basarse en el tiempo según la comprensión vulgar del tiempo. Pues el tiempo, en efecto, no es, pero se temporaliza, y esta temporalización no resulta de la sucesión de éxtasis temporales, sino que, más bien, se realiza en su cooriginariedad. Lo que implica que se puede temporalizarse de diferentes maneras, dependiendo de en qué éxtasis se ha puesto énfasis, haciendo así posible la multiplicidad de los modos de ser del *Dasein*, de manera particular su inautenticidad y autenticidad (Dastur, 2006, 78).

Todo el análisis de la temporeidad que llevamos a cabo puede resumirse en estos términos: “El tiempo es originariamente temporalización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporaliza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito” (*Ser y tiempo*, § 65, 348). En esta síntesis, se puede ver que se mira el modo propio y

originario del estar entero del *Dasein*, puesto que posibilita la constitución de la estructura del cuidado y, por ende, da sentido al cuidado mismo. Ahora bien, se debe confirmar ello en los distintos momentos concretos de la constitución fundamental del *Dasein*, lo que abarca el comprender, la disposición afectiva, el discurso, en sus formas caídas, esto es, la cotidianidad del *Dasein*.

Considerar la temporalidad desde el *Dasein* cotidiano es poner énfasis en su inautenticidad. Así a cada momento constitutivo corresponde un éxtasis, sin embargo no de modo aislado sino se relacionan entre sí. En este sentido, el comprender está determinado por el futuro. Dice el filósofo de Friburgo al respecto: “A la base del proyectante autocomprenderse en una posibilidad existencial se encuentra el futuro, entendido como un venir a sí mismo desde la posibilidad según la cual el *Dasein* existe cada vez” (*Ser y tiempo*, §68, 353). Aquí el *Dasein* comprende a partir de lo que lo preocupa. Así su expectativa lleva el nombre de espera. Es decir, el *Dasein* está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de sí o rehúsa. Esperar algo es un modo del futuro fundado en el estar a la espera, futuro que se temporiza en forma propia en el precursar (*Ser y tiempo*, § 68, 355). Como habíamos dicho que los éxtasis se vinculan, así la comprensión se fundamenta en el futuro, pero tiene su forma de ser presente y ser sido. Su presente, de forma propia, es el instante “como salida de sí fuera de sí, resuelta, pero retenida en la resolución, por la que el *Dasein* sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse” (*Ser y tiempo*, §68, 355). A la diferencia de ello, el presente que corresponde a la comprensión impropia es la presentación, que no es instantáneo e irresoluta. En cuanto al ser sido, su modo propio es la reiteración, pero en este caso es el olvido relacionado con el ser arrojado del *Dasein*; este olvido “no es una nada, ni sólo falta de recuerdo, sino un modo extático, peculiar y positivo del haber sido” (*Ser y tiempo*, § 68, 356). Dastur nos resume esta comprensión inauténtica de la siguiente manera: “un estar a la expectativa presentando y olvidando por oposición a lo que constituirá una comprensión auténtica como advenir repitiendo en el instante” (2006, 80).

Recordemos que la disposición afectiva se funda en la condición de arrojado, y que se temporiza primariamente en el haber sido. La forma impropia es el miedo a la diferencia de la angustia como forma propia y fundamental. Esta forma impropia descansa en el haber sido puesto que el temor es básicamente temor por algo y no de algo. Y es “este retornar de la amenaza en la espera sobre el ente que yo soy lo que caracteriza la

emoción del temor. Pero este retorno es un olvido de sí, por el confuso escarpar ante el propio poder ser fáctico que el amenazado estar en el mundo se ocupa de lo a la mano” (*Ser y tiempo*, § 68, 358). De este modo, se puede decir que “el temor, pues, puede definirse, conforme a su sentido temporal, como un olvidar presentado y estando a la expectativa, mientras que la angustia, como disposición fundamental, lleva al *Dasein* a su ser arrojado más propio como potencialmente repetido” (Dastur, 2006, 81).

La caída, por su parte, tiene su sentido en el presente y su modo de expresión impropia que considera Heidegger es la curiosidad. Por la curiosidad, el *Dasein* se preocupa por ver. Es una avidez de lo nuevo. Es, por ende, “un avanzar hacia algo aun no visto, pero de tal modo que la presentación busca sustraerse del estar a la espera” (*Ser y tiempo*, § 68, 363). En el fondo la curiosidad es venidera, pero en su avidez no hace más que apetecerla como algo ya real. Así está al contrario del presente instante, pues se dispersa en su afán de ver o realizar algo ya. Sin embargo, cabe entender que “la curiosidad esté siempre en lo que viene después y que haya olvidado lo antes, no es una consecuencia que se siga de la curiosidad, sino la condición ontológica de ella misma” (*Ser y tiempo*, § 68, 364). Por eso, el modo propio de la caída en el presente es saltar fuera, de su futuro y de su haber sido. En este modo está la temporeidad de la caída, la que hace posible el arrojado estar vuelto hacia la muerte. Pero en este presente es la pérdida de sí y la clausura en sí que constituyen la facticidad del *Dasein*. Por eso, “la conquista de otro horizonte extático, no puede, no obstante, advenir del presente mismo, sino que puede solamente hacerlo por la apertura de la situación límite del ser relativamente a la muerte por la resolución y en el instante” (Dastur, 2006, 82).

Los tres aspectos mencionados, a saber, el comprender, la disposición fundamental y la caída, reciben su articulación en el discurso. Expresado por el lenguaje, el discurso no se temporiza en un éxtasis determinado; sin embargo, “el discurso es temporero en sí mismo, por cuanto todo discurrir que hable sobre..., de...y a... está fundado en la unidad extática de la temporeidad” (*Ser y tiempo*, § 68, 365). Por otro lado, en el discurso se dice lo que se presenta en un momento dado; así la presentación tiene una función constitutiva preferencial. El discurso, como forma de la caída, es cooriginario al comprender y a la disposición fundamental, y por ende no se logra fuera de ellos. Asimismo, la primera lo hace como ser posible y la segunda para el ser de hecho, por sus caracteres primarios respectivamente de futuro y de presente. Pero salvo desde la temporalidad del discurso se

entiende el origen de la significación y hace comprensible ontológicamente la posibilidad de una conceptualización (*Ser y tiempo*, § 68, 366).

El análisis que hemos llevado a cabo con respecto a la cotidianidad del *Dasein* nos permite darnos cuenta de que “la temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado” (*Ser y tiempo*, § 68, 366).

En el primer capítulo de nuestro trabajo, habíamos visto ya que el *Dasein* es ser-en-el-mundo, dicho con otras palabras, existe en cuanto está en el mundo. Asimismo, la condición temporea existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporalidad, en cuanto unidad extática, tiene algo así como un horizonte. Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacía, sino que al éxtasis le pertenece también un hacia qué de la salida (*Ser y tiempo*, § 69, 380).

Debido a que la temporalidad da sentido al cuidado, esto es, el modo de ser del *Dasein*, se puede entender que ella es la verdadera estructura originaria del ente que en cada momento yo soy yo mismo. De ahí se deduce que “en la temporalidad tienen lugar los demás existenciales, las decisiones y las acciones del *Dasein*, que constituyen el acaecer histórico. La historicidad se funda en la temporalidad. El *Dasein* es histórico porque es temporal, y no viceversa (Modesto, 1992, 78). Después de este recorrido sobre la temporalidad y el *Dasein*, surge ahora la pregunta ¿qué relación podemos establecer entre la muerte del *Dasein* y la temporalidad? Tres consideraciones se pueden destacar como respuesta a esta pregunta.

En primer lugar, hemos visto que la temporalidad es el sentido del cuidado. También sabemos que el *Dasein* se fundamenta en el cuidado o la estructura fundamental del *Dasein* sobre la que descansa la resolución y la posibilidad del *Dasein* de adelantarse a su propia muerte. De este modo, la temporalidad es lo que funda la muerte, es decir, hablar de tiempo implica la muerte, lo que ocurre en el tiempo, en un momento dado. Es decir, es inevitable la muerte de cada *Dasein*, después de haber vivido ya sea unos días, cien años o más.

En segundo lugar, es obvio que la muerte nos permita tomar conciencia del tiempo y de su forma propia. Uno empieza a reflexionar sobre el tiempo a partir de la muerte. La temporalidad en su tres éxtasis vividos en la cotidianidad es la prueba de ello, a saber, el pasado, el presente y el futuro. Si tomamos en ejemplo la muerte de un ser querido, evaluamos diciendo que ayer estuvo con nosotros y hoy ya no lo está, y mañana no sabemos quién no estará con nosotros. Es decir, fuera de la muerte no se tomaría conciencia del tiempo. Uno viviría indefinidamente, lo que desembocaría quizás en el aburrimiento. Sería una vida sin meta, pues todo parecería igual.

En tercer lugar, habíamos mencionado que la historia, que sólo es posible por la temporalidad, tiene su centro de gravedad en el acontecer auténtico de la existencia que brota del futuro. Asimismo, cabe entender que la historia tiene su raíz en el futuro. No avanzamos hacia el fin, sino desde el fin. Lo que significa, que la muerte, posibilidad peculiar del *Dasein*, es la que “retrotrae” la existencia que la anticipa a su estado de “arrojado”; resulta, por tanto, que el ser-para-la-muerte (es decir, la finitud de la temporalidad) es el oculto fundamento de la historicidad del hombre.

### **2.3.2 El *Dasein* como ser histórico**

Este último aspecto donde se considera el *Dasein* como un ser histórico es muy relevante en el pensamiento heideggeriano. En este mismo orden de ideas habíamos dicho que el *Dasein* es histórico, porque es temporal y no viceversa. Esta consideración merece bien que nos detengamos un momento en ella. En primer lugar, cabe resaltar lo que Heidegger entiende por historia. Usa dos palabras distintas: *Historie* y *Geschichte*. La primera se refiere usualmente al estudio de un ente pasado, se refiere por ende al saber histórico, al conocimiento estrictamente historiográfico, al establecimiento lineal y progresivo de secuencias históricas, a la datación de acontecimientos pasados. Esta tarea es la de los historiadores profesionales. Por el término *Geschichte* se entiende el acontecer mismo de la historia como proceso de gestación histórica al que se está sometida cualquier parcela de la existencia humana. Por consiguiente, ser histórico significa estar constituido por las diferentes estructuras de sentido que determinan nuestra existencia temporal (Escudero, 2009, 100). A partir de aquí se comprende que el *Dasein* es en sí mismo ser histórico en cuanto existe en el mundo. Su existencia se entiende como poder-ser, es sido y como futuro que va haciendo presente, esto es, en la temporalización de su temporalidad, y en el mundo

como un conjunto de relaciones y de decisiones con los otros y los útiles. En el precursar se ve que el *Dasein* se vuelve hacia sí mismo, saliendo de la dictadura del uno que está volcada hacia los entes, que precisamente no son uno-mismo. Pero este sí mismo se logra en el mundo, en el que ya ha encontrado miles de posibilidades. Así, el *Dasein* es heredero de ciertas condiciones dadas en el mundo, que él debe asumir; en este contexto, se presenta ahora el verdadero sentido de la historia en nuestro pensador. Modesto nos explica todo ello de la siguiente manera:

Solo un ente que en su ser es esencialmente futuro, de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede volver de nuevo a su facticidad ahí, es decir, sólo un ente que como futuro es con igual originariedad siendo, puede, transmitiendo a sí mismo la posibilidad heredada, tomar sobre sí su propio ser arrojado y ser momentáneamente para su tiempo. Solo una temporalidad autentica, que al mismo tiempo es finita, hace posible algo así como destino, esto es, historicidad propiamente dicha (1992, 80).

El destino del *Dasein* se concreta por su finitud que se logra en la muerte. Una muerte que se ha elegido y que se ha asumido en cuanto existente. Así, “la finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidad, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino (*Schicksal*). (Ser y tiempo, § 74, 400). La muerte es entonces el destino del *Dasein* en su singularidad, es decir, la existencia del *Dasein* conlleva el destino del mismo, por eso nos dice Heidegger que “el destino no surge del choque de circunstancias y acontecimientos, sino en cuanto estar-en-el-mundo está abierto para acoger las circunstancias felices y la crueldad de los acontecimientos” (Ser y tiempo, § 74, 400). Se puede entender ahí que el *Dasein* enfrenta las situaciones en cuanto parte de su destino, es decir, no existe fuera de ellas, que él mismo ha configurado. Pues en una perspectiva heideggeriana, cabe entender tanto felicidades como crueldades son representaciones del *Dasein* mismo.

El destino del *Dasein* en su singularidad le posibilita asumir libremente la muerte. Sin embargo, el *Dasein* no es solamente su singularidad fáctica, sino también co-estar. Es decir, mi existencia en cuanto *Dasein* es inconcebible sin la del otro, a tal punto afirma nuestro autor que “el otro es un doblete del sí mismo” (Ser y tiempo, § 26, 147). De este modo, el destino del *Dasein* no se resume a la muerte como acontecimiento final, sino toma otro rumbo por los otros con los que interactúa el *Dasein*. La interacción de los otros determina la existencia del ente que soy yo cada vez yo mismo. En este mismo orden de ideas, podemos afirmar entonces que el destino propio del *Dasein* “recibe su dirección de la comunidad de

destino que lo une a aquellos con los cuales comparte el mismo mundo. Es esta comunidad de destino que constituye el advenir auténtico pleno del *Dasein* (Dastur, 2006, 90). El destino del *Dasein* entendido como el de la comunidad se expresa bellamente por nuestro autor de la siguiente manera:

Pero, si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, co-estando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del *Dasein* en y con su generación<sup>29</sup> es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein* (*Ser y tiempo*, § 74, 400).

Es a través de su carácter fundamental de co-estar que el *Dasein* transmite primero a sí mismo el legado de la tradición y luego a los demás. Esta transmisión a los demás, lo que sea tal lucha, creencia, vivencia, aspiraciones permite tejer el vínculo de la comunidad. Para ello, la vida de cada ser humano es un ejemplo. Podemos anotar la de monseñor Oscar Romero en el Salvador en los años 1977 a 1980. Su vida fue claramente una lucha por la justicia en favor de los pobres marginalizados. Fue asesinado el 23 de febrero de 1980. Así monseñor Romero en cuanto singular murió, pero su legado (lucha por la justicia) sigue aún vigente. En este sentido dicen que sí monseñor murió pero resucitó en el pueblo, es decir, está presente en todos aquellos para quienes está lucha por la justicia les resulta ejemplar. De este modo, cabe entender que el co-estar que caracteriza al *Dasein* funda la comunidad, es decir, que le da a la comunidad su identidad<sup>30</sup>. En este mismo orden de ideas Nancy afirma:

La comunidad no es solamente la comunicación íntima entre sus miembros, sino también la comunión orgánica de ella misma con su propia esencia. No solo está constituida por

<sup>29</sup> Por la existencia de una generación se sigue viviendo el *Dasein* no solamente como co-estar, sino también la transmisión de lo que es de hijos a padres. Así, Dios le prometió a Abraham una descendencia por la que él será famoso (Gn13-13). Hasta hoy día es inconcebible para muchos pueblos que el hombre no tenga hijos, en África por ejemplo; tener hijos permite hablar de generación que sigue, en la que se prolonga las acciones de los papás, que son sus seres mismos. El hombre no transmite solamente un capital genético, sino también el legado de un conjunto de posibilidades que pueden ser asumidas (Dastur, 2008, 196-197). Para las personas que no tienen hijos, ellas siguen en las generaciones por medios de sus compromisos, su manera de ser particularmente con las personas más cercanas.

<sup>30</sup> Esta idea de comunidad fundada a partir del co-estar se puede surgir desde la poesía según nuestro filósofo, y lo expresa de la siguiente manera: "Poesía: ningún juego; la relación con ella no es un escape lúdico, una distracción que hace olvidarse de sí mismo, sino que es el despertar y la concentración de la esencia más propia del individuo, mediante la cual él se retrotrae al fondo de su existencia. Cuando cada individuo viene de allí, entonces acontece la verdadera reunión de los individuos en una comunidad originaria" (*Los himnos de Hölderlin, Germania y el Rin*, 21).

una justa distribución de las tareas y de los bienes, ni por un feliz equilibrio de las fuerzas y de las autoridades, sino que está hecha ante todo de la participación y de la difusión o de la impregnación de una identidad en una pluralidad con la que cada miembro, por ello mismo, no se identifica más que por la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo vivo de la comunidad (2001, 27).

Por la existencia de la comunidad se ve que la muerte singular del *Dasein* no pone un fin absoluto al mismo, puesto que sigue viviendo en los otros tanto en los recuerdos como en las acciones del *Dasein*. Ello nos demuestra que la existencia del *Dasein* tiene otro sentido fuera de la muerte. Al respecto se dice que “Henos aquí condenados, forzados más bien, a buscar este sentido fuera del sentido de la muerte en otra parte en la comunidad. Pero la empresa es absurda. La muerte es indisociable de la comunidad, porque la comunidad se revela a través de la muerte y recíprocamente” (Nancy, 2001, 33). Pues, es la comunidad que siente la muerte de un miembro; es ella misma que da sentido a la muerte de alguien. El que muere fue miembro de la comunidad y sigue viviendo, pese a que no esté más junto a nosotros; así se puede entender que los grandes hombres no mueren, siguen viviendo en la mente de los demás. Es importante mencionar aquí que cada hombre es un gran hombre a su manera, en un ámbito dado. Es verdad que hay unos que marcan más la historia que otros, pero cada uno deja sus huellas indelebles. Es bien sobre estas huellas que descansan la comunidad. Por otro lado, la muerte es un tema que le hace pensar mucho al *Dasein*, le hace tomar conciencia del tiempo que le es dado. También como debe utilizarlo puesto que no es indefinido en cuanto ser viviente. Aquí cabe este dicho popular, la vida es un ratico, y por ello hay que aprovecharla al máximo. Esta brevedad de la vida se aprovecha en comunidad, dicho de otro modo, en relación con los otros, por cada *Dasein* en su singularidad.

De lo mencionado antes se ve claramente que para Heidegger el *Dasein* en cuanto co-estar sigue estando por medio de la comunidad fuera de la muerte, que le es más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada. Asimismo, la comunidad permite al *Dasein* revelarse, al presentarse su nacimiento y su muerte, su existencia fuera de sí (Nancy, 2001, 54). Esta vida de comunidad en la que se ve el futuro del *Dasein* en cuanto co-estar se ve afectada por dos razones mayores: el contexto socio política y el desarrollo de la técnica en la época de Heidegger.

El contexto política del momento que Heidegger fue marcado por el ascenso y el auge del nacionalismo socialista, que se basa en la cuestión de la raza y que conduce al exterminio de los judíos. Según algunos pensadores, Heidegger era adepto del nazismo, y la prueba

de ello la suelen dar en el hecho de que aceptó ser el rector de la universidad de Friburgo, considerado como una clara apoyo intelectual al nazismo. Se testimonian que nuestro autor se alejó de los judíos, incluso de su maestro Husserl, para no perder su apreciación por parte de los Nazis:

Según cuenta Max Müller, Heidegger permitió que los estudiantes judíos siguieran haciendo su doctorado pero no con él. Cuando murió Husserl, en 1938, a quien tanto debía, ni siquiera asistió a las exequias pretextando hallarse enfermo y en cama. Años después al reprochársele su indignidad, admitiría que efectivamente se comportó mal, pero sólo debido a la pura debilidad de su condición humana. Esto es, el digno catedrático no que quería que lo asociase con judíos, sobre todo a fin de salvaguardar su buena reputación como adepto al nacionalsocialismo (Poulain, 2006, 90).

La puesta al margen, la persecución y matanza de judíos por el nacionalsocialismo demuestran que la comunidad en la que el *Dasein* puede seguir viviendo en cuanto co-estar está puesta en peligro. Se pone énfasis en la pura raza, en vez de lo que es uno en la comunidad. Es importante tener presente que el exterminio afectó más a los judíos, pero también afectó a otras personas de la raza pura que no compartían dicha ideología. A este respecto son especialmente acertadas las palabras de Nancy:

Por ello las empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte. La inmanencia absoluta, la fusión comunal, no encierra otra lógica más que el suicidio de la comunidad que se regula con ella. De esta manera la lógica de la Alemania nazi no fue solamente la del exterminio del otro, del sub-hombre exterior a la comunión de sangre, sino también, virtualmente, la lógica del sacrificio de todos los que en la comunidad "aria", no satisfacían los criterios de la pura inmanencia, de modo que -tales criterios eran desde luego imposibles de fijar- una extrapolación plausible del proceso habría podido ser representada por el suicidio de la propia nación alemana (2001, 31).

Para otros, Heidegger no ha compartido del todo la ideología del nacionalsocialismo. Como prueba de ello se apoyan en su dimisión como rector de la universidad. En tal sentido, "se admitió como cierto que Heidegger fue desilusionándose políticamente y terminó por olvidar sus ansias por ejercer algún efecto práctico. La política dejó de ser la preferencia del ex-rector, mientras volvía a serlo el espíritu" (Poulain, 2006, 95). El espíritu del que se trata aquí es empero el de la comunidad. Es relevante mencionar aquí que la renuncia de nuestro filósofo tuvo su consecuencia a la universidad, si tenemos en cuenta las razones para las cuales él había aceptado este cargo:

El motivo fundamental que me llevó a aceptar el rectorado está ya en mi lección inaugural de Friburgo, titulada ¿Qué es metafísica?: Los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas ente sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía,

unida, gracias tan sólo a la organización técnica de las universidades y Facultades y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo (*La autoafirmación de la Universidad alemana*, 1996, 9).

Para Heidegger el enraizamiento de las ciencias se ha perdido puesto que la técnica es la que impera en vez de la filosofía. Al tomar posesión del rectorado, nuestro autor pretendía permitir que las ciencias se desarrollen según su raíz o su esencia. Al renunciar como rector, la técnica va a poder imperar como antes, lo que pone fin a la filosofía:

Veo la esencia de la técnica en aquello a que llamo *Ge-stell*, palabra a menudo ridicularizada y quizá desafortunada. El imperar de *Ge-stell* significa que el nombre es emplazado, solicitado y provocado por un poder que se hace patente en la esencia de la técnica y que él mismo no domina. Contribuir a la comprensión de esto: más no se puede pedir del pensar. La filosofía llega a su fin (*La autoafirmación de la universidad alemana*, 1996).

Ahora bien, el nacionalsocialismo con su fórmula de exterminio y el empero de la técnica hacen que la comunidad en la que veía Heidegger el futuro del *Dasein* por su dimensión de co-estar esté puesto en peligro, pues se está perdido en la comunidad, la inmanencia y la intimidad de una comunión, que son puntos de vertebral de la misma (Nancy, 2001, 30). Frente a una semejante situación, Heidegger cree que “ya solo un dios puede salvarnos”. Como los dioses después de la Antigua Grecia se han huido, nos toca esperar al último dios.

### 3. La espera del último dios

Para Heidegger, el *Dasein* en su singularidad debe poder seguir existiendo en la comunidad, aunque no se esté ya más presente una vez se ha muerto. Sin embargo, la comunidad está amenazada por el imperio de la técnica, donde el hombre está considerado como un instrumento de más. Por ende, el *Dasein* del hombre está sometido al dominio de la técnica tanto como del uno. Frente a semejante situación, nuestro filósofo cree que sólo “un dios” puede salvarnos<sup>31</sup>. Debido a que los dioses ya han huido, ahora se debe preparar la venida del último dios, tema del presente capítulo, que será tratado de la siguiente manera. Ante todo, se explicará el sentido del término espera, que usa nuestro pensador en vez de esperanza para referirse al último dios; como la espera se hace en y con el tiempo, el tiempo toma otro sentido de lo que tiene en *Ser y tiempo*, pues no es otra cosa más que acontecer. Esta nueva comprensión del tiempo consistirá el segundo paso; este tiempo, como acontecer, se ha entendido por Heidegger, siguiendo en este punto a Hölderlin, como un tiempo de penuria por la ausencia de los dioses huidos. Sin embargo, estos dioses dejaron huellas en su huir, que abren un lugar sagrado mediante lo cual se puede comunicar lo humano con lo divino, y quien encarna esta comunicación es el poeta; por esta razón, con el pensamiento y la poesía se puede aún crear una disposición para la venida del último dios o para su ocaso. De ahí, lo sagrado como lugar de encuentro entre lo divino y los hombres será la tercera etapa de nuestro presente capítulo; al final se tomará en cuenta el último dios del que estamos a la espera aunque tenemos un cierto contacto con él por medio de lo sagrado.

---

<sup>31</sup> En la entrevista concedida por Heidegger a la revista *Der Spiegel*, el filósofo señala con toda claridad su posición frente a la pregunta por si la filosofía puede o no influir en el estado actual de las cosas, ofreciendo nuevas pautas de acción, que puedan modificar nuestra actual penuria. Heidegger contesta de manera clara: “La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de las cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho tocamente, que no estiremos la pata, sino que, si desaparecemos, que desaparecemos ante el rostro del dios ausente” (*Entrevista del Spiegel*, 71-72). Esta idea es una constante no sólo de la comprensión de Heidegger del presente, sino también de las posibilidades de la filosofía para modificar dicha situación.

### 3.1. La espera en Heidegger

Es importante recordar que el *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, es un ser temporal y su manera más propia en el tiempo es el futuro. Del futuro se desprende el haber sido, el presente y de manera particular el porvenir. Con relación al futuro en su carácter de porvenir, el *Dasein* tiene diferentes modos de relacionarse con él y determina un estado de ánimo. Este estado de ánimo es nombrado de dos maneras: esperanza (*Hoffnung*) y espera (*Erwarten*). Según nuestro filósofo, la primera es la manera impropia del *Dasein* de comportarse frente al futuro y la segunda el modo propio, que permite la existencia auténtica.

La vida y el pensamiento del occidente, como nos dice Laín Entralgo, han sido edificados sobre un triple fundamento que se relaciona con Dios: “un Dios onnipotente y creador del mundo desde más allá del mundo, en cuanto a la cosmología; un Dios amoroso y redentor, cuyos mandamientos hay que seguir, en cuanto a la ética; un Dios resucitador y donador de vida eterna, en cuanto a la antropología” (1993, 20). En este Dios se fundamenta la esperanza. Por eso, la esperanza, a primera vista, es el ámbito de los teólogos, sin negar que haya sido también tema de reflexión de algunos filósofos. Así, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la esperanza ha sido un tema central; en el primero se refiere ante todo a la expectación de la tierra prometida y luego a la idea de la resurrección. En el Nuevo Testamento se ha ligado a la experiencia de la fe en su esfuerzo de aceptar la resurrección de Cristo. Hasta la época moderna sigue en vigencia esta concepción teológica de la esperanza. Sin embargo, al lado de ésta, se ha desarrollado también nuevas interpretaciones de la misma, por ejemplo, la psicología que la ve como una de las llamadas pasiones del alma, y también por parte de unos filósofos de la corriente existencial, la cual se basa en algunos de los planteamientos fundamentales de Heidegger (Mora, 1994, 1094).

En el semestre de invierno de 1920/1921, Heidegger dictó las lecciones sobre la *Introducción a la fenomenología de la religión*. En este curso se evidencia en la vida fáctica cristiana, basándose en la experiencia de San Pablo, leída en sus escritos tales como las cartas a los Gálatas, donde se narra la experiencia propia de San Pablo y las cartas a los Tesalonicenses, donde se descubre lo peculiar de la experiencia cristiana de la vida. Aquí, la vida fáctica cristiana se entiende como un haber llegado a ser en Cristo. De ahí se desprende una de las interpretaciones de nuestro autor con respecto a la esperanza: la

esperanza es el *leitmotiv* a llevar la vida cristiana fáctica que apunta a la esperanza de la venida de Cristo al final de los tiempos. Lo que hace que el cristiano está siempre ante Dios, expresado en el servicio y en la espera, pero de algo que se da en primer lugar como testimonio. Pero Heidegger vio en esta temporalidad particular un aún-no (noch-nicht), un estar volcado hacia un futuro no determinado puntual ni cronológicamente (*Introducción a la fenomenología de la religión*, 24-26). De este modo, se entiende que la venida de Cristo es indeterminada, lo que San Pablo expresa en la Primera Carta a los Tesalonicenses:

Acerca del tiempo y del momento, hermanos, no necesitáis que os escribamos; porque vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como ladrón en plena noche. Cuando estén diciendo “Paz y seguridad”, entonces, de repente, caerá sobre ellos la calamidad [...] Pero vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, como para que ese día os sorprenda como ladrón [...] No somos de la noche ni de las tinieblas. No durmamos, pues, como los demás, sino mantengámonos en vigilancia y sobriedad (V, 1-16).

Según el apóstol, la relación auténtica con la *parusía* o la segunda venida de Cristo al final de los tiempos demanda estar-despierto, y este despertar no está basado en la búsqueda de la seguridad sino, por el contrario, en un conocimiento de la incertidumbre absoluta acerca del momento de su venida. Asimismo, la significación de la escatología, de la espera de un acontecimiento futuro, se transforma en una relación de realización con Dios (Dastur, 2008, 48). En esta relación fundamental con Dios la vida cristiana fáctica, especialmente la de la iglesia primitiva, es cómo el soporte, donde se considera ya un inicio de esta relación con Dios. Debido a ello dice Heidegger que “la esperanza que tienen los cristianos no es sencillamente una fe en la inmortalidad, sino un soportar creyente fundado en la vida fáctica cristiana; esperanza: no se experiencia como un ufanarse y como un preocuparse por sí mismo” (*Introducción a la fenomenología de la religión*, 177).

Esta comprensión de la esperanza expresada en la *Introducción a la fenomenología a la religión* fue superada, posteriormente, por Heidegger en su obra maestra *Ser y tiempo*, aunque conserva su elemento central, a saber, el hecho de que la esperanza se labra y funda en la facticidad concreta de la vida humana. En *Ser y tiempo*, Heidegger nos presenta el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo y que tiene que asumir su manera propia de ser a través de su resolución propia y del acto resolutorio<sup>32</sup> que le corresponde. Así, su

---

<sup>32</sup> La resolución es “uno de los modos supremos de apertura del *Dasein*, una posibilidad que el *Dasein* activa cuando oye la llamada de la conciencia (*Gewissen*) y se decide libremente a ser sí mismo. La resolución libra al *Dasein* del tráfico de las curiosidades del mundo cotidiano y lo conduce hasta su ser posible más propio” (Escudero, 2009, 76).

manera propia de ser no puede depender fundamentalmente o ante todo de otro, tal es el caso en la esperanza cristiana. La manera propia de ser del *Dasein* es su fin en la muerte. Ante este fin, no se puede decir si existe algo después, pues “las preguntas cómo y cuándo entró la muerte en el mundo; qué sentido pueda y deba tener dentro de la *omnitudo* del ente, en tanto mal y sufrimiento, no sólo supone necesariamente una comprensión del carácter de ser de la muerte, sino también la ontología de la *omnitudo* del ente en total y, especialmente, la aclaración ontológica del mal y de la negatividad en general” (*Ser y tiempo*, §49, 268). En sus propias palabras lo afirma nuestro filósofo: “Cuando se determina la muerte como fin del *Dasein*, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ningún decisión óptica acerca de si después de la muerte sea posible aun otro ser, superior o inferior, si el *Dasein* siga viviendo o si al sobrevivir sea inmortal” (*Ser y tiempo*, § 49, 268).

Aquí se ve claramente que Heidegger no toma en cuenta la *parusía* en su análisis existencial del *Dasein*. Concretamente no se sabe nada de lo que le puede ocurrir al *Dasein* en su singularidad después de la muerte. Sin embargo, este tema no está cerrado del todo, pues deja la puerta abierta a toda posibilidad de reflexión sobre esto, aunque el mismo Heidegger no siguió por este camino:

Sobre el más allá y su posibilidad, lo mismo que sobre el más acá, nada zanja ópticamente, como si hubieran de proponerse, para la edificación, normas y reglas de comportamiento ante la muerte. El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente en el más acá, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera preguntar en forma metodológicamente segura qué hay después de la muerte sino una vez que ésta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica. Quede aquí sin decidir si una pregunta semejante es siquiera posible como pregunta teórica (*Ser y tiempo*, § 49, 268).

La esperanza, según nuestro pensador, no cabe en el análisis de la existencia del *Dasein* y deja con una cierta duda la posibilidad de pensarla. A diferencia de Heidegger, otros autores ven en la esperanza la que mueve al ser humano. En este sentido, se puede mencionar, por ejemplo, a Gabriel Marcel y Mounier, etc. Para el primero, la esperanza permite tener dentro de mí la íntima seguridad de que, sean cuales fueren las apariencias, la situación intolerable en que me encuentro no puede ser definitiva, debe tener una salida. Uno no debe tenerla para sí mismo únicamente, sino se debe difundirlo, lo que es mantener un cierto resplandor alrededor de uno mismo; esa es la única condición para que cada uno consiga guardar viva la esperanza en el fondo de sí. Fuera de la esperanza, la persona se

encuentra en una situación de abatimiento que se suele presentar bajo formas psicológicas muy variadas (2002, 324-325). Por otro lado, Mounier resume todo ello diciendo que la esperanza pertenece a la condición ontológica del hombre (Centeno, 2000, 90).

Es obvio que Heidegger no ve en la esperanza ningún espacio para la comprensión del *Dasein* en cuanto estar en-el-mundo, que tiene delante de sí a la muerte como su posibilidad más propia. Sin embargo, anota que el *Dasein* en cuanto ser temporal está siempre en la espera, espera que se entiende como la introducción de lo posible en lo real. Por esta razón, dice que “el *Dasein* puede relacionarse con algo posible en su posibilidad también en el esperar. Para un tender hacia lo posible, esto posible puede comparecer, sin impedimento ni menoscabo en su modalidad de quizás sí o quizás no, o quizás en definitiva sí” (*Ser y tiempo*, § 53, 281). Más adelante se aclara con evidencia sobre el contenido existencial de dicha espera: “Todo esperar comprende y tiene lo que para él es posible, en cuanto atiende a la circunstancia de si acaso, o cuándo y cómo lo posible habrá de llegar a estar realmente ahí. La espera no es sólo ocasionalmente un apartar la vista de lo posible y fijarla en su posible realización, sino que es esencialmente un esperar ésta” (*Ser y tiempo*, § 53, 281). Al entender bien lo quiere indicar nuestro autor, podemos señalar que en la espera es preciso el objeto y eso a partir de lo vivido. Por ejemplo, la espera de la muerte no es ficticia, aunque la mía no haya llegado aún y, por lo tanto, no se sepa qué es eso que vendrá. Lo que hace que lo esperado sea de orden indeterminado en el tiempo, pero no es fuera del tiempo. De ahí cabe entender que “en la espera hay un salto fuera de lo posible y un apoyarse en lo real que se espera cuando se espera algo. Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro lo real” (*Ser y tiempo*, § 53, 281). Es decir, que la dimensión de lo posible de la espera no le quita su base real.

No obstante, como la espera le pone al *Dasein* en un estado, estar a la espera, el carácter de posibilidad de lo que ha de llegar se hace patente, es decir, un hasta entonces o un luego: “Si el estar a la espera se interpreta a sí mismo comprendiéndose en el luego, y de esta manera, en cuanto presentación, comprende, a partir de su ahora aquello de lo que está a la espera, entonces, en la indicación del luego queda implicado un y ahora todavía no. El estar a la espera que presenta comprende el hasta entonces” (*Ser y tiempo*, § 79, 424). Se ve a partir de lo dicho antes que la espera tiene dos componentes mayores, a saber: lo real, que descansa en el presente, y lo posible sobre el futuro.

Nuestro autor se da cuenta de que con respecto a lo posible que compone la espera puede surgir el estado de miedo del *Dasein*, el miedo frente a lo que viene. Esto es, se trata del miedo hasta la angustia frente a la muerte, pues es realmente desconocido lo que viene después de la muerte. Frente a esta incertidumbre, el *Dasein* se remite a la esperanza, pues ésta se refiere a un *bonum futurum* mientras que el miedo y la angustia hacen pensar en un *malum futurum*. En este mismo sentido, Heidegger sostiene que en ningún caso, lo que alivia no es la esperanza en la que se ve un *bonum futurum*, sino el sentido existencial del esperar mismo. Pues el carácter afectivo reside también aquí, primariamente, en el esperar en cuanto esperar algo-para-sí. Además, el que espera está frente a sí mismo y tiene a la vista lo esperado para sí mismo. Lo que hace que la esperanza no pueda explicar ontológicamente esta disposición de sí mismo esperando algo para sí mismo, puesto que la espera de un *Dasein* se fundamenta en su condición propia, es decir, de sí mismo en el transcurso del tiempo (*Ser y tiempo*, § 68, 361-362).

Para Heidegger, lo que es propio al hombre es la espera, y que la esperanza no le sostiene. Mientras que para Ernst Bloch tanto la espera como la esperanza no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino ajustado y aprehendido concretamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad. La espera es un estado de ánimo, marcado por los afectos tales como el miedo y la angustia. En este sentido, el contenido de la espera trasciende una profundidad mayor que el contenido de la representación del momento. Es la forma impropia e inauténtica del hombre frente al futuro. La esperanza es la forma más propia de existir frente al futuro. Es el principio que se halla siempre en el proceso del mundo; en tanto que se trata de uno de los afectos más exactos, pues se encuentra por encima de todo estado de ánimo, porque es poco cambiante. La esperanza es un anti-afecto de la espera frente al miedo y temor; es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde con aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente como ser insatisfecho. Además de ello, la esperanza está proyectada hacia el punto de la muerte como un punto de luz y vida, como un punto que no representa la última palabra para la frustración. Por eso lleva en sí siempre el contenido intencional: hay todavía salvación en el horizonte (2004, 30. 105. 140-146).

Al fin y al cabo, para Heidegger, lo que es propio del *Dasein* es la espera, que descansa primero en un ahora y luego en un hasta entonces, que le imprime su carácter de posibilidad. En cuanto a la esperanza, especialmente frente a la muerte desde un análisis existencial, no hay una vía deseable, puesto que se la ha dejado como objeto de reflexión. Nuestro autor evidencia en la espera, poniendo énfasis en el papel del tiempo. Por eso el tiempo se vuelve un elemento de suma importancia en el desarrollo del pensamiento de nuestro autor, a tal punto que ve en él un acontecimiento, traducido por la palabra alemán *Ereignis*.

### 3.2. El tiempo como un acontecimiento

En el capítulo anterior, se consagró una sección a la presentación de la comprensión del tiempo como temporalidad en Heidegger. Ahora, para poder entender el tiempo como *Ereignis*, es de suma importancia tener presente lo que propiamente significa *Ereignis* y cuál es su papel en el pensamiento de nuestro autor. El término alemán *Ereignis* se puede traducir por “apropiación, acontecimiento y evento”, lo cual ha sido presente en todo el desarrollo del pensamiento de Heidegger con una significación distinta dependiendo de la época de su presentación. Así, se distingue tres momentos en el uso de este concepto, a saber, al inicio de su labor intelectual, a través de su obra maestra *Ser y tiempo* y después de la misma.

Al principio de su labor intelectual, en sus lecciones de Friburgo en 1919, nuestro filósofo utiliza la palabra *Ereignis* para indicar todo aquello que es vivido y experimentado por la vida. Dicho de otro modo, *Ereignis* es el modo como se relaciona originariamente la vida y sus vivencias, lo que se diferencia de forma radical del modo de ver teórico-científico de asumir la vida. Es decir, la vida tal como se da se expresa y se vive en lo cotidiano, y también que concierne cada uno en particular (Escudero, 2009, 78-79).

En *Ser y tiempo*, *Ereignis* se refiere al acontecer apropiante (*Ser y tiempo*, § 7, 61), que se puede entender a través de los acontecimientos que nos ocurren: acontecimiento mundano, por ejemplo, el campeonato mundial de la sub-20 en Colombia en 2011; acontecimiento histórico, por ejemplo, el derrumbamiento de *World Trade Center* en Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001; acontecimiento pasado, por ejemplo, la ceremonia del grado de bachillerato de uno.

En *Ser y tiempo*, Heidegger hace patente la pregunta fundamental de su pensar, la pregunta por el sentido del ser y nos presenta su comprensión del mismo a partir de lo cotidiano. Debido a ello, la comprensión del ser a partir de lo cotidiano hace tomar al *Ereignis* bajo el sentido de acontecimiento ordinario. Después de esta obra maestra, aun en el sentido de contestar a su pregunta fundamental, Heidegger relee la historia de la metafísica cuyo enfoque era la historia del ser donde se “da el ser en cada caso en ésta o aquella acuñación destinadora: *physis*, *logos*, *idea*, *energía*, *sustancialidad*, *objetividad*, *subjetividad*, *voluntad*, *voluntad de poderío*, *voluntad de la voluntad*” (*Identidad y diferencia*, 142). Heidegger relee la historia del ser que se hace en la metafísica para destruir esta tradición. La destrucción de la historia de la metafísica consiste en demostrar que el sentido del ser ha sido olvidado<sup>33</sup>. Heidegger apuesta entonces por un desocultamiento del ser, lo que da un giro (*Kehre*)<sup>34</sup> en su pensamiento, pues ahora no sigue el mismo camino de *Ser y tiempo* donde se trata de entender el sentido del ser desde la cotidianidad, sino ve en la historia el apoyo de su pensamiento. Es decir, con relación al ser se trata de un pensamiento como historia del ser (*Seynsgeschichte*)<sup>35</sup>, en el sentido de que se entiende el ser en cuanto fenómeno que no es ya algo dado, sino algo que debe ser siempre ganado e interpretado. De este modo, la forma del *Dasein* de estar en medio de los entes es histórica y, por consiguiente, dinámica. En este pensamiento histórico y dinámico del ser, cabe nuestro presente como un acontecer, *Ereignis*. El *Ereignis* se vuelve entonces el tema más contundente de la filosofía de Heidegger. Esto lo resalta Berciano afirmando que

---

<sup>33</sup> Según nuestro pensador, la tradición filosófica se ha construido sobre el olvido del ser, esto es, el ser se ha encubierto por la consideración que se hace de los entes. Heidegger propone una desconstrucción de dicha tradición, hecha al hilo de la pregunta por el ser, esto es, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. Es importante precisar que esta destrucción no tiene aquí el sentido negativo de un deshacer de la tradición ontológica, sino lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel (*Ser y tiempo*, §6, 46).

<sup>34</sup> Para el filósofo de Friburgo, la tradición metafísica ha culminado con la técnica, donde el hombre está establecido a ir de la mano de la esencia de ella, debido al olvido del ser. Lo que desemboca en un peligro, pues se dispone de todo, incluso el hombre mismo en la técnica. Ahora bien, es importante hacer un giro, lo que requiere salir del olvido del ser hacia la guardianía de la esencia del ser. Eso es posible en la medida que se llega a la luz el volvierte peligro, siquiera una vez en cuanto el peligro que él es. Quizás que nosotros estamos ya en las sombras, del advenimiento de esta vuelta. Cuándo y cómo ella se acontezca-apropie destinalmente, no lo sabe nadie (*Kehre*, 187).

<sup>35</sup> Nos dice Heidegger al respecto que “todos los acaecimientos dentro de la historia del ser, que es metafísica, tienen su comienzo y su fundamento en que la metafísica deja y tiene que dejar sin decidir la esencia del ser, en la medida en que desde el comienzo le resulta indiferente, con la indiferencia del no-conocer, una apreciación de lo digno de ser cuestionado (*eine Würdigung des Fragwürdigen*) en favor de la salvación de su propia esencia” (*Nietzsche II*, 376).

“*Ereignis* es el concepto fundamental de la filosofía de Heidegger y se convierte en la clave para interpretar no sólo el final, sino todo el camino del pensar heideggeriano” (2002, 51).

El *Ereignis* en cuanto acontecer de lo presente se expresa por nuestro pensador por distintos caminos que se correlacionan, a saber, la técnica, la obra de arte, el lenguaje y el tiempo. En la técnica<sup>36</sup>, Heidegger ve que el hombre puede lograr desocultar lo oculto para llegar a la verdad. También en la obra de arte<sup>37</sup> se muestra la verdad de las cosas<sup>38</sup>. Pero esta verdad se expresa en el lenguaje<sup>39</sup>, como composición poética originaria y lo que

---

<sup>36</sup> Para Heidegger, la técnica moderna es el producto culminante de la historia de la metafísica. Así en el mundo moderno, la técnica es el clave de lectura de todo. Tienen dos lecturas: en primer lugar, la técnica permite desvelar la verdad de las cosas. En segundo lugar, se somete al hombre como objeto de la misma. Así se desvían de la comprensión antigua de lo que se entiende como técnica desde Aristóteles, esto es, un modo de manifestar, descubrir e interpretar la realidad, modo de manifestar regido por la calculabilidad, utilidad y rendimiento, en pocas palabras, un producir. Se desvían de dicha comprensión debido a que el hombre mismo se vuelve objeto de la técnica, por consiguiente, un producto más entre otros. Sometiendo así al hombre, la técnica se vuelve entonces un peligro. Pero, como dice el poeta Hölderlin “donde hay peligro ahí crece lo salvador”, se puede rescatar del peligro al volver a la esencia de la técnica, que consiste en una producción donde el hombre no se deja conducir como un dispuesto hasta el mismo en su acto de producir (*Pregunta por la técnica*, 91-148).

<sup>37</sup> Al considerar la obra de arte, Heidegger no quiere referirse a las bellas artes teorizadas en la estética, sino a la cuestión más original de si a partir de la obra de arte se alcanza a saber algo sobre la esencia de la cosa. Así cae en la cuenta de que el arte es el ámbito mismo donde tiene sentido plantearse originalmente la cuestión del ser, cuestión que se deja entender exclusivamente como ser de la cosa o simplemente como la cuestión de la cosa. En una obra de arte se apunta a la obra total, en la que todas las posibilidades materiales, temporales y visuales se presenten de una vez, aunque sea en un proceso (Leyte, 2005, 262-267).

<sup>38</sup> Se determina la cosa a partir de la obra de arte, pues toda obra de arte es una cosa dentro de las cosas del mundo. ¿Qué es entonces una cosa? González precisa este significado señalando: “Cuando la ciencia define una cosa como un sistema de átomos o moléculas, en realidad no hace otra cosa que destruir las cosas como cosas, para pulverizarlas, convirtiéndolas en otra cosa. En obras posteriores a su texto sobre el arte, Heidegger intenta mostrar cómo la cosa más sencilla, por ejemplo una jarra, hace presente lo que él llama la “cuaterna” (*das Geviert*), como unidad del cielo, de la tierra, de los divinos y de los mortales. El agua que la jarra vierte supone el cielo que moja los campos, y la tierra que recoge las lluvias. Pero el hecho de verter (*gießen*) le sugiere a Heidegger tanto las fiestas de los mortales como la etimología misma del sacrificio (*Guß* en alemán, *ghu* en indoeuropeo, *xelain* en griego) que vincula a los mortales con lo divino. La etimología misma de cosa muestra que ellas hacen presente todo un mundo. La palabra alemana para cosa, *Ding*, semejante a la inglesa (*thing*), significa originariamente la reunión. Las cosas reúnen, convocan. Y convocan porque en ellas hay algo que nos concierne, tal como mostraría la palabra latina para cosa: *res*. La *res* pública no es el estado, sino aquello que concierne a todos en el pueblo. Del mismo modo, las palabras románicas “cosa” o *chose* provienen del latín *causa*, que no tiene todavía el sentido de causalidad, sino el sentido que todavía toma en el lenguaje jurídico cuando se habla de “encausar”, o “la causa de X contra Y”. La causa es un asunto, algo que nos concierne. Solamente en un momento ulterior se convirtió la *res* en *realitas*, asumiendo la filosofía platónica y aristotélica del ente (*on*) como presencia. Y de ahí la cosa pasó a ser entendida como un objeto puesto ante un sujeto. Pero antes de toda presencia, la cosa es aquello que reúne y que concierne, y a partir de lo cual se puede determinar cualquier presencia ulterior” ([www.Eeskenazi/ereignis.html](http://www.Eeskenazi/ereignis.html), el 22 de agosto de 2011). (Véase también *La cosa*, 223-245).

<sup>39</sup> Las cosas determinan la obra de arte. Pero es el lenguaje que permite expresar la verdad que se revela en la obra de arte. En su libro *Del camino al habla*, Heidegger expresa lo que se entiende por lenguaje que se traduce por habla: el habla es propio del hombre y que viene fuera de sí, pues nos viene el habla al encuentro. Se define así el hablar: expresar. El habla se exterioriza. Esta exteriorización nos dice que viene

constituye el hombre, que es por ende el más alto acontecimiento (*Ereignis*). En cuanto al tiempo, a continuación, nos detenemos más ampliamente, puesto que constituye un punto relevante de nuestro trabajo.

Es importante recordar que en la tradición filosófica se ha entendido el tiempo como una sucesión de horas, de un ahora que ya no está, de un ahora que simplemente está y de uno que estará más tarde. Desde este ahora, se concibe el tiempo como una unidad de pasado, presente y futuro. Frente a ello, en *Ser y tiempo*, como lo señalamos en el segundo capítulo de nuestro texto, Heidegger fundamenta el tiempo en el futuro, es decir, todo, pasado, presente y futuro se desprenden del futuro como forma auténtica del mismo. En el giro heideggeriano a través de sus escritos posteriores a su obra maestra, se anota que en sentido estricto “se da el tiempo” (*Es gibt Zeit*)<sup>40</sup> como presencia.

El tiempo se *da* como presencia. Esta presencia “quiere decir el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado” (*Tiempo y ser*, 32). El hombre es el receptor de este don en el presente. El tiempo no se da sin el hombre. Sin embargo, el hombre no es un producto del tiempo, tampoco el tiempo es un producto del hombre. Es obvio que el tiempo no se origina en el hombre, pero afecta al hombre siempre como un estar presente. Un estar presente tanto en el presente, como en lo que ya ha pasado y también en lo que ha de venir en la ausencia:

---

de un interior. El habla se entiende como una actividad del hombre. Consecuentemente debemos decir: el hombre habla y habla siempre una lengua determinada. Finalmente, es la expresión producida por el hombre siempre representa y expone lo real y lo irreal (11-14).

<sup>40</sup> Es importante contextualizar esta expresión “Es gibt Zeit”. No sobra recordar que ser y tiempo son dos términos claves del pensamiento de Heidegger. Siglos atrás afirmó Parménides que “Es, pues, el ser”. A diferencia de este autor nuestro pensador demostró que se da el ser y también se da el tiempo, lo que explica de la siguiente manera: El ser no es una cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, determinado como presencia por el tiempo. El tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto ningún ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo. Se ve bien aquí que el ser y el tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél (el ser) se deja apelar como algo temporal ni éste —el tiempo— se deja apelar como ente (*Tiempo y ser*, 22). Así cabe entender según Heidegger lo que es el ente, pero tanto el ser como el tiempo se dan como presencia. En este mismo orden de ideas agrega Másmela que: “para que el ser mismo y el tiempo mismo sean pensados en su propiedad, no pueden albergar, respectivamente, nada ente y nada temporal. Desprovistos de su carácter entitativo y temporal, no se les puede adjudicar él es dicho del ente, sino el se da ser (*Es gibt Sein*) y se da el tiempo (*Es gibt Zeit*). El se da es permitir presencia, entendido como aquello que lleva el ente al desocultamiento, a lo abierto, dicho de otro modo a la verdad. En el caso del ser el dar se determina como destinar, y en cuanto al tiempo como procurar (Ente). Él “Se” que da es el donador, que se vuelve sobre sí mismo en su destinamiento del ser y otorgamiento del tiempo, esto es, a partir de lo que adviene desde él. El “se” no solo dona de manera diferente él se da ser y él se da tiempo, sino también, y ante todo, lo que los conecta a ambos. En él descansa la ligazón de ser y tiempo. Esta ligazón no es, empero, una yuxtaposición de ambos términos, sino una copertenencia en la cual se muestra la presencia del ser a partir del alcanzar del tiempo. Pero en la determinación de esta copertenencia, el Se permanece en medio del misterio y la perplejidad, esto es oculto (acontecimiento-apropiador)” (2000, 121-135).

Ciertamente al hombre le afecta y atañe siempre el estar presente de un algo que está en cada caso presente mismo. Pero con harta frecuencia, que es tanto como decir siempre, nos atañe también el estar ausente. En primer lugar por lo que respecta a muchas cosas que no están ya presentes en el sentido del presente. Y, sin embargo, también este ya-no-presente está inmediatamente presente en su estar ausente, a saber, según el modo del pasado que nos atañe. Éste no se desvanece como lo meramente consumido de lo que antes fue ahora. Lo pasado está más bien presente, pero a su propia manera. En el pasado se extiende el estar presente. Pero el estar ausente nos atañe en el sentido de lo todavía no presente según el modo del estar presente en el sentido del ad-venir-nos. El discurso del ad-venir-nos ha llegado a convertirse en un tópico. Así se oye decir: el futuro ha empezado ya, lo cual no es el caso, porque el futuro nunca jamás comienza, en la medida en que el estar ausente como el estar presente de lo todavía-no-presente nos atañe siempre ya de alguna manera, es decir, está presente tan inmediatamente como el pasado. En el porvenir, en el ad-venir-nos se extiende el estar presente (*Tiempo y ser*, 33).

En lo anterior, se nota claramente como el tiempo es realmente un todo, un ser presente. El presente es presente, pero tanto el pasado como el futuro se entienden como un presente en su estar ausente. Cabe entonces anotar que se “trata de una constancia que concierne esencialmente al ser presente, en virtud de la cual el tiempo esencia la presencia... El tiempo es en sí un alcanzar la presencia, en el sentido de hacerla presente... El tiempo otorga presencia en virtud de permitir presencia” (Másmela, 2000, 125-126). Esto de permitir presencia en cada momento (pasado, presente y futuro) es lo que da unidad al tiempo<sup>41</sup>. Los momentos del tiempo tejen una relación recíproca<sup>42</sup> que se fundamenta en el instante, que no tiene valor de presente sino del cual se desprenden pasado, presente y futuro. Heidegger otorga al instante un valor intemporal, lo que no quiere decir sin tiempo sino el tiempo del instante, lo cual rebasa tanto el plano del ser físico como el de una duración eterna (Másmela, 2000, 128).

---

<sup>41</sup> La unidad del tiempo es un acaecer originario que se extiende en los tres extasis. Ese extender posee una dirección de despliegue a partir del advenir hacia el sido y el presente. Además, tal extender está ya siempre extendido, es decir, no es un proceso, sino una movilidad: una vibración que abre de golpe esa extensión, de suerte que esos tres tiempos están patentes a la vez (Rosales, 2007, 120-122).

<sup>42</sup> Es importante tener presente aquí que “cuando Heidegger habla de la referencia recíproca (*Wechselbezug*) entre futuro, sido y presente, no remite al instante como el tiempo del presente. En su lugar, aborda éste en el juego recíproco de futuro y sido. La presencia del presente es producida al mismo tiempo en el espacio de juego mediante el cual futuro y sido se alcanzan y producen recíprocamente y, al mismo tiempo, son alcanzados y producidos. El presente es determinado entonces en el juego de presencia y ausencia. Si bien el presente puede acometerse en la reciprocidad de futuro y sido, él no designa solamente una dimensión del tiempo, sino también la dimensión de la unidad en que acontece su dimensionalidad, esto es, la unidad del alcanzar la presencia, en la que se efectúa al mismo tiempo el juego recíproco de sido, futuro y presente. De la instantaneidad del presente procede este triple modo de presencia, en la cual el tiempo se despliega como un todo” (Másmela, 2000, 128).

A la presencia de la unidad que descansa en el instante, Heidegger lo nombra el juego espacio-tiempo<sup>43</sup>. Al igual que el tiempo no significa en el Filósofo de Friburgo una secuencia de horas, tampoco el espacio-tiempo no designa un trayecto medido entre dos horas. El espacio-tiempo no se considera como dos cosas separadas que se unen, es más bien como la “juntura ensambladura (*Fügung*) de la verdad que acaece en el evento” (Modesto, 1992, 302). Eso se traduce por lo abierto en el que se desoculta esta presencia del tiempo. Másmela lo expresa en estos términos:

La expresión espacio-tiempo señala lo abierto (*das Offene*) que se despeja (*lichtet*) en el recíproco-alcanzar-se de futuro, sido y presente. Lo abierto menciona aquí el desocultamiento del recíproco-alcanzar-se del tiempo como tiempo-espacio. Su desocultamiento es determinado por el despejamiento como apertura, en tanto éste mantiene libre y abierto el espacio de juego del tiempo en la unidad en sí diferente de su presencia. Heidegger piensa la apertura de espacio tiempo como el despejamiento que permite y mantiene la presencia de la unidad en el despejamiento del recíproco-alcanzar-se del tiempo (Másmela, 2000, 129).

El espacio-tiempo permite entonces presenciar el tiempo en su unidad. De ahí, piensa Heidegger que el espacio-tiempo porta la dimensionalidad del tiempo, el modo originario como se da el tiempo. Sin embargo, nuestro autor rechaza la concepción de la unidimensionalidad del tiempo, como sucesión de horas. Reconociendo este carácter dimensional del tiempo, en vez de uno solo como la tradición lo entiende, apuesta por la tridimensionalidad basada en el instante presente en cada uno de los tres aspectos (pasado, presente y futuro). Entre estos tres aspectos interdependientes, hay un juego en el espacio que se da uno al otro. Este espacio lleva el nombre de interludio. Este interludio se considera como una cuarta dimensión que hace la unidad entre los otros tres. Básicamente, esta cuarta dimensión “tiene el sentido del ser-presente, por cuanto mantiene las dimensiones del tiempo al mismo tiempo conjuntamente en su unidad y en el ser diferente de su ser fuera de la otra” (Másmela, 2000, 131). A partir de ésta, cada dimensión da y recibe a la vez su ser presente. Ésta es la dimensión unificadora y por ende primera. En el doble movimiento, recibir y dar, cabe entender el ocultamiento y el desocultamiento del tiempo, en cuanto *Ereignis*. Esto permite entonces la existencia de cada momento uno fuera de otro y al mismo tiempo en su recíproca ligazón, esto es, en su cercanía. La cercanía “tiene el carácter de la recusación y de la retención. Ella mantiene juntos de antemano, en

---

<sup>43</sup> El espacio-tiempo es la acaecida abertura de las vías del viraje del evento, del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del ser y hacer señas. Su unidad se origina en el abismo en cuanto el esenciarse originario del fundamento, lo cual es la esencia de la verdad (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, §§ 239.242).

su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente” (*Tiempo y ser*, 35). En este movimiento recusante y retinente el dar tiempo encuentra su explicación, el dar del “se da el tiempo” se mostró como regalía esclarecedora de la región. Ahora bien, ¿qué es este “Se” que da el tiempo? Heidegger lo entiende como “el tiempo auténtico”. El “Se” se determina por sí solo y “ nombra en todo caso la interpretación de momento disponible, un estar presente del estar ausente” (*Tiempo y ser*, 38). El “Se” o “Ello”, pensado desde su dar, esto es, pensado en continuidad con él, pero a la vez diferenciándolo de su dar, debe ser entendido como lo donante de un donar apropiante y así donante de lo propio de aquello que dona, de su don. Esto es nombrado por Heidegger como “*das Ereignis*”.

Al decir que el “se” es un estar presente del estar ausente se puede a primera vista catalogar a Heidegger como otros pensadores de la tradición filosófica, como Platón que había entendido que la Idea es el origen de todo. Así en el caso de Heidegger, sería bien el “Se”. Una comprensión más profunda del “Se” de nuestro filósofo es más bien un acaecer, es decir, algo que se revela con el tiempo. Es un sin nombre que da tanto el ser como el tiempo. Es decir, no es algo fijo que está por encima de todo y que alimenta todo.

Se puede entender que Heidegger nos presenta dos aspectos del tiempo: el tiempo vivido que solemos dividir o representar en pasado, presente y futuro. Lo que predomina es el instante presente que hace la unidad entre los tres aspectos. Esta comprensión remite a otra más profunda, cuando nuestro filósofo dice que “se da el tiempo”. El “se” que da hace pensar en un tiempo originario unido a los tres componentes ya mencionado y diferenciado de ellos. Esta doble comprensión del tiempo encuentra aún más su explicación en la poesía de Hölderlin<sup>44</sup>, pues tanto el pensador como el poeta tienen un instrumento común en las expresiones de las cosas, y se trata del lenguaje<sup>45</sup> En este orden de ideas, nuestro

---

<sup>44</sup> Para Heidegger, Hölderlin es el poeta de los poetas, puesto que su propia poesía se apoya en la determinación poética de poetizar de manera expresa la esencia de la poesía. Así pues, en sus poemas, Hölderlin no sólo llama a los dioses y convoca a los mortales para que acojan la apertura de la tierra hacia el mundo, sino que determina también la disposición fundamental que corresponde al acontecimiento del poema. Esta disposición es realmente un entre como el ámbito propio entre dioses y hombres que así retornan a la proximidad de lo hogareño; este retorno se mide por la luz que atraviesa al entre como el mensajero de los dioses. Además, la esencia de su poesía funda la historia en grado sumo, porque anticipa un tiempo histórico. Influida por su iniciación teológica y despojada de la dogmática de las iglesias, compone un nuevo himno a lo divino. De este modo, lejos de ser un lujo y un simple ornamento de la existencia, la poesía es fundadora del ser y de la esencia de toda cosa, es el decir insigne por el cual todo se encuentra inicialmente puesto al descubierto y por el que la tierra es reconquistada para la habitación de los hombres. (Schérer y Kelkel, 1975, 252-253).

<sup>45</sup> El lenguaje es el instrumento fundamental de referencia tanto del poeta como del pensador. Es a partir de ello que puede afirmar nuestro autor que el pensador dice el ser y el poeta nombra lo sagrado. Así, el pensador se hace obediente a la voz del ser, y busca por ende, con vigilancia y cuidado la palabra

pensador logra entender que hay un tiempo contado, lo que nos toca vivir, y otro que es oculto a lo que contamos, que es el tiempo del pueblo. Este tiempo del pueblo está fuera del dominio del hombre. Estos versos de Hölderlin lo explica muy bien:

Estrecho y limitado, ciertamente, es el tiempo de nuestra vida,  
 Vemos el número de nuestros años y los contamos,  
 Pero los años de los pueblos,  
 ¿los vio un ojo mortal? (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin, 56*).

Este tiempo oculto, propio de los pueblos, es el tiempo verdadero y auténtico. Este tiempo es el tiempo originario. Este “originario tiempo histórico de los pueblos es, por tanto, el tiempo del poeta, el pensador y del estadista, es decir, de aquellos que auténticamente fundan y fundamentan el *Dasein* histórico de un pueblo” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin, 58*). No sobra en decir que tanto el poeta, el pensador como el estadista no son los creadores del tiempo originario, sino los que nos indican, expresan desde donde éste sale. El tiempo originario es la fuente de los tiempos de los creadores, y tenemos una descripción muy bella de ellos:

Los tiempos de los creadores: montaña en alto oleaje, cumbres de montañas que se yerguen solitarias en el éter, y eso significa, en el ámbito de lo divino. Estos tiempos de los creadores se destacan por sobre la mera sucesión de los presurosos días en la trivialidad de lo cotidiano, y sin embargo, no son más allá rígido y atemporal, sino tiempos que esparcen por la tierra sus torrentes y propia ley (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin, 58*).

Los creadores, en su acto creador, se quedan en las cumbres del tiempo. El tiempo de los pueblos está a otro lado de las cumbres. Por eso, “el tiempo de los creadores y de los pueblos están abisalmente fisurados” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin, 58*). Es obvio que están separados, pero están también cercanos debido a que los creadores son como el pastor que presiente al pueblo. Esta relación entre los tiempos de los creadores y de los pueblos no es un “navegar directamente en lo intemporal o supratemporal, algo eterno en este sentido. Ciertamente ahí en lo alto, ellos, sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo, son los más duramente expuestos a los rayos de los dioses, pero el dios

---

adecuada, a partir de la cual la verdad del ser adviene al lenguaje. En cuanto al poeta, su palabra, palabra poética, es en sí misma el himno de lo sagrado o lo sagrado que adviene al lenguaje. Ésta es la razón de que todo decir poético sea, en mayor o menor medida, palabra cántico que celebra lo enteramente otro de la existencia diaria como un día de fiesta. En este día se anuncian los desposorios de hombres y dioses. En este día, el poeta nace. La fiesta es acontecimiento de salvación. En este acontecimiento lo sagrado envía su salutación a través de los signos del poeta, mensajero profético por cuanto anuncia la palabra primordial de lo sagrado (Schérer y Kelkel, 1975, 257-259).

mismo es tiempo. Este dios es eterno en el sentido de *sempiternitas*, el continuo ininterrumpido del tiempo, un incesante *et caetera* sin final y también *aeternitas*, *el nunc stans*, el ahora permanente, el perpetuo presente” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 60).

A partir de los creadores y de los pueblos se habla del tiempo originario, empero no son los que dan este tiempo sino los dioses que son el tiempo. Sin embargo, los creadores saben cuándo no es el tiempo del acaecimiento de lo verdadero. Hölderlin lo dice al comienzo del poema “Los titanes” (IV, 208):

No es empero,  
el tiempo. Ellos aún están  
desvinculados. Lo divino no alcanza a quien no participa (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 61).

Si los creadores no están vinculados a lo divino, se debe haber otra entidad que permite su vinculación con lo divino para darse cuenta cuando acaece el tiempo verdadero para nosotros. Todo vínculo implica la participación en lo divino. Este participar del que habla Hölderlin “no se puede pensar en el sentido del ejercicio de una ocupación, de un estar presente en lo ahora existente sino más bien en “la poesía en cuanto diálogo para crear previamente la condición necesaria a fin de que devenga el tiempo en el que, entonces, podamos experimentar quiénes somos” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 62-63). Es relevante aquí recordar que la hora que Heidegger pregunta por quiénes somos es la de la técnica, donde el hombre está como un dispuesto a la mano de la técnica, dicho de otra forma, el hombre se convierte como un objeto más a la merced de la técnica. El olvido del ser es hoy el tiempo de la técnica. Ello es una consecuencia del olvido del ser que Heidegger ha tratado de resolver a través de *Ser y tiempo*. A ello cabe agregar también la huida de los dioses desde la antigüedad. En semejante situación estamos hoy en un tiempo de indigencia y de penuria, que el poeta se encarga de hacernos caer en la cuenta, cuando escribe:

Pues cuando todo ha terminado y el día se apaga  
El sacerdote es el primer herido, aunque amorosos le siguen  
El templo y la imagen y también sus costumbres  
A la oscura tierra, y nada puede aún brillar (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 94).

En tal situación, la tendencia será entonces invocar a los dioses huidos. El poeta como verdadero intérprete<sup>46</sup> de la situación dice lo que hay que hacer, en vez de invocar de inmediato a los dioses pues su decir es experimentar la ausencia como penuria. Esta “experiencia debe empujar al *Dasein* hacia un temple fundamental, en el que un pueblo histórico como un todo resiste el desgarramiento y la penuria de su falta de dioses” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 81). En el despertar de este temple de ánimo, “el *Dasein* debe experimentar esencialmente como un todo la más íntima penuria de la muerte de los dioses y a perseguir largamente en ella”. Sin llegar eso, “entonces los pueblos, a pesar del avión, la radio y la conquista de la estratósfera, avanzan torpemente y sin salvación hacia su fin” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 96). Para evitar eso, avanzar sin salvación hacia el fin, hay una opción: *experimentar* la penuria desde la cual emerge una opresión y una disposición. De este modo, decidimos por el tiempo auténtico de la poesía que consiste en ingresar en el temple fundamental de la sagrada, doliente y dispuesta opresión. Esto nos remite a lo sagrado a partir de lo cual se puede vivir el tiempo de la espera del último dios, que nos comunica el poeta.

### 3.3. Lo sagrado, espacio de encuentro entre el hombre y lo divino

De lo anteriormente dicho, resulta claro entonces que estamos en un tiempo de penuria, que le importa al *Dasein* de vivir al despertar un temple de ánimo relativo a ello. A partir de este estado de ánimo, Hölderlin invita vivir un duelo sagrado en vez de dedicarse a simplemente invocar a los dioses:

No a ellos, los bienaventurados que aparecieron,  
 las imágenes de los dioses en la tierra antigua,  
 yo no puedo ciertamente ya invocarlos, pero sí  
 A vosotras, jaguas de la patria! Ahora con vosotras  
 se queja el amor del corazón, ¿qué otra cosa quiere él,  
 el duelo sagrado? Pues pleno de expectación  
 yace el campo y, como en los días calurosos,  
 Inclinado, ensombrecido, hoy,  
 ¡Oh, anhelantes!, nos cubre un cielo pleno de premonición (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 79).

---

<sup>46</sup> El poeta se considera como verdadero interprete, puesto que “habla desde un temple, el cual determina (*be-stimmt*) el fundamento y el suelo y que temple todo el espacio sobre y en el cual el decir poético instaura un ser. Este temple lo llamamos el temple fundamental de la poesía. Pero con temple fundamental no queremos decir una evanescente acentuación sentimental que solamente acompaña al decir; sino que el temple fundamental abre al mundo, el que recibe – en el decir poético – el cuño del ser” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 80).

Este duelo sagrado no es un impotente sumergirse en sí, tampoco meros sentimiento más elevados, sino algo esencialmente distinto que comprende incluso el renunciar a invocar a los antiguos dioses (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 82). Detengámonos un poco en el sentido de este duelo sagrado, cantado ahora por el Poeta: por sagrado se entiende lo desinteresado (*Uneigennützig*), donde no solamente se renuncia a sus intereses propios para los comunes, sino que se quita incluso el interés común, su carácter de interés, es decir, su perceptibilidad, aquel desinterés que ya no está en el ámbito de lo útil, y por tanto, tampoco de lo inútil, lo que se desprecia desde el interés” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 84). El desinterés es una construcción de tres lados a partir de los cuales se puede devenir unilateral. Los tres lados son:

El fundamento interno del desinterés. 1- Tiene un fundamento tal, como un modo del reposar-en-sí, una manera de genuina autonomía. 2- la relación con los objetos (*Gegenständen*) como tales (objeto) (*Objekt*). Ella está abierta y entregada a estos y, además, retrotraída en sí misma. 3- la conexión como conexión entre fundamento interno y objeto, lo entre ambos (*das Zwischen beiden*), por el cual el fundamento interno es consolidado, a la vez que el objeto es reivindicado para su propio provecho, y su propia esencia y liberada (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 86).

Cada lado considerado aparte no permite vivir el desinterés en su unilateralidad. Debido a que los tres lados se encuentran en la libre superioridad de la entrega plena, donde están cooriginariamente vividos en el temple, ahí acontece el desinterés puro, lo sagrado. A partir de ahí, cabe entender que el duelo sagrado no tiende a la invocación de los dioses, tampoco un lamento aislado, sino lo que compromete a sí mismo como “quejarse con las aguas de la patria”. La patria “no sólo como mero lugar de nacimiento, tampoco como un paisaje familiar, sino por el contrario, como el poder de la tierra, sobre la cual el hombre, en cada caso según su *Dasein* histórico, habita poéticamente” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 87).

El estar en sí mismo del duelo es un estar abierto al imperar de aquello que temple, atraviesa y circunda al hombre (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 87). El duelo en este sentido debe afectar a cada *Dasein* en su singularidad; por ende afecta a toda la comunidad mediante las vivencias por las tonalidades afectivas, aunque somos nosotros quienes “somos transpuestos, a una con lo ente, en las tonalidades afectivas. Las tonalidades afectivas son lo poderoso radicalmente envolvente que -a una- a nosotros y a las cosas nos sobrevienen” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 88).

En la situación de penuria que se encuentra el mundo, según el poeta incluso los ríos viven este momento de indigencia. El poeta invita por ende a un condoler con ellos, pues las “aguas, en su queja compartida, ansían las sendas de la tierra, devenida sin camino” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 91). No obstante, el duelo sagrado que viven los hombres y la tristeza que se nota en los ríos no abre a una dependencia al pasado, sino a un estar firme en sí y un insistir del ahí y el aquí, puesto que los dioses dejaron huellas en las cuales se pueden apoyar: “Que los dioses hayan huidos no significa que también la divinidad se ha desvanecido del *Dasein* del hombre, sino que aquí precisamente ella impera, pero ya no como algo pleno, sino como algo crepuscular y oscuro, empero poderoso” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 92). Pues lo sido y su carácter de sido es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter pasado. Significa por ende:

(...) lo que aún esencia, lo que nosotros somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia delante o incluso, queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos estar dentro, en nuestro ser aquí. Las sombras de aquellos que han sido nos visitan nuevamente, vienen hacia nosotros, son por-venir. Inversamente, sin embargo, en el soportar la opresión, en la presión de los que apremian, no experimentamos algo totalmente distinto, sino la divinidad y aquello para lo cual, en otras épocas, en preludio de un tiempo más rudo se preparó la tierra (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 102).

A través de esta cita se entiende claramente que los dioses huidos nos dejan huellas portadores de mensajes. El poeta se encarga de interpretar los señales de los dioses y transmitir el mensaje recibido a los hombres: “a decir verdad, el poeta se encuentra solicitado por un doble compromiso: sometido al don de los dioses, y a la vez, entregado a los suyos. Profundamente vinculado con los signos de los dioses, tiene el poeta la misión de escuchar y de interpretar” (Schérer y Kelkel, 1975, 251). Es decir que el poeta se dedica a hacer hablar a partir de las huellas los que no han hablado desde el fondo lejano de las edades que hablan por signos. Por otro lado, el poeta se hace la voz del pueblo, interpretando las leyendas del mismo, puesto que ellas son un memorial del altísimo. Para poder interpretar a la vez las palabras primordiales de su lengua y los signos de los dioses, el poeta se mantiene *entre* la frontera que separa a los dioses de los hombres. De este modo, él es verdadero mediador de los hombres y de los dioses, que “canta audazmente los tiempos cumplidos, la huida de los dioses, al tiempo que predice lo que está siempre falta de cumplimiento, lo que permanece siempre por-venir” (Schérer y Kelkel, 1975, 252).

El poeta se mantiene entonces en la frontera entre los hombres y los dioses, lo que significa que hay un punto de encuentro entre los dos que se encuentra en lo sagrado, lo que es el

verdadero corazón de la intimidad del mundo<sup>47</sup>. En este contexto, es relevante el sentido de la cuaternidad del poema según Heidegger, a saber que el hombre y los dioses, el cielo y la tierra forman la cuadratura y entre ellos hay una juntura que representa un quinto elemento, con esto se une en lo sagrado. De este modo, lo sagrado cobra otro sentido a la diferencia de lo que se ha entendido a lo largo de la tradición, esto es, una oposición a lo profano (Saint-Hilaire, 2010, 44); lo que Otto recoge bastante bien hasta afirmar que “lo santo (sagrado) es lo luminoso” (2001, 224). Con Hölderlin, podemos decir ahora que lo sagrado no hace pensar a una dicotomía sino más bien a una armonía, puesto que:

Los dioses habitan esta dimensión de lo sagrado, no carecen de Iglesia, de doctrina y de culto, no se cree en ellos por vía de la fe o de la fuerza, tampoco se le revelan al réprobo o al virtuoso, sino que se engendran cada vez que se asiste al majestuoso espectáculo de la naturaleza y se reciben sus misterios sin pretender descifrarlos o imponerlos a la letra o a la lógica (Albano, 2007, 46).

Lo sagrado se expresa en la relación entre los dioses y los hombres. El poeta es el que facilita la comunicación de esta intimidad. Según Oscar, Heidegger dice ello de la siguiente manera: “Lo sagrado es solamente el espacio esencial de la divinidad, al que se accede cuando el ser mismo se ha esclarecido y ha sido experimentado en su verdad. Lo sagrado aparece así como una suerte de eje donde giran el ser y el hombre, por su parte, y la divinidad por otra” (2003, 98). Entonces, lo sagrado se vuelve una “realidad fundamental de la existencia, porque nos ponen, a nosotros los hombres, en relación con los dioses... La presencia de lo sagrado es algo esencial en nuestra vida, porque a través de la palabra del poeta su presencia nos permite habitar esta tierra y preparar con ello el retorno de los dioses huidos” (Saint-Hilaire, 2010, 50). Lo que nos hace pensar que lo sagrado es una etapa o un momento determinante en la espera del último dios. El tema del último dios será tratado a continuación.

---

<sup>47</sup> La palabra intimidad (*Innigkeit*) es “una de las principales palabras de Hölderlin. Su contenido, naturalmente, no se deja capturar en una definición escolar. Inmediatamente hay que prevenir un error: Intimidad no significa aquí una mera interioridad (*Innerlichkeit*) de la sensibilidad, en el sentido del encerrarse-en-sí de una vivencia. Tampoco significa un grado especialmente alto de calidez sentimental. Intimidad tampoco es un adjetivo del “alma bella” y su posición en el mundo. Esta palabra en Hölderlin no tiene el sabor de una sensiblería soñadora y ociosa. Todo lo contrario: nombra, en primer lugar, la suprema fuerza del *Dasein*. En segundo lugar: esta fuerza se acrisola desde el fondo al sostener las más extremas disputas del ser” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 109).

### 3.4 El último dios

Hemos visto anteriormente que el poeta interpreta las huellas que dejan los dioses huidos (dioses griegos tales como Dionisio, Heracles, y el Dios cristiano Cristo), para estar en contacto con la divinidad mientras se da la venida del último dios. La huida de los dioses desemboca no solamente en un tiempo de penuria, caracterizado por la noche en el mundo y los tiempos de indigencia, sino también

es a la vez el espacio que se abre para la manifestación de Cielo y Tierra, Divinos y Mortales en las cosas, esto es, para el acercarse y la manifestación, en un momento de la historia, de eso último, es decir, del Dios lejano y oculto en su intimidad, que es el Dios sin más y que, si los dioses griegos y el Dios cristiano son los huidos, es el Dios que viene- y esto último en un doble título: viene, está llegando luego de los dioses que se han ido; y es el Dios que viene en cuanto es un Dios que no deja de acercarse, incesante cercanía en las cosas, no en los hechos históricos concretos de la existencia de los hombres, esto es, que se acerca sin hacerse él mismo presente y sin manifestar su intimidad (Corona, 2002, 222).

Esta cita nos acerca de una manera global a lo esencial de lo que Heidegger entiende por último dios. Antes de ahondar en ella, es importante recordar que la venida del último dios requiere que los hombres sientan la penuria generada por la ausencia de los dioses, esto es, que preparen una disposición adecuada para su venida. Sentir esta ausencia y tratar de relacionarse a través de lo sagrado prepara a los hombres para el advenimiento del último dios, dicho de otra forma le dispone. Esta disposición lleva por nombre la retención<sup>48</sup>, en la cual “los futuros<sup>49</sup> experimentan y soportan el ocaso en lugar de cegarse a su realidad de facto” (Saintiesteban, 2007, 26).

Ahora bien, retomemos la anterior cita, en la que se concentran las características del último dios, tales como: lo que significa el último dios, manera de manifestarse de este dios, un dios diferente de los otros dioses hasta ahora sidos, especialmente el de los cristianos. Es relevante resaltar lo que nuestro filósofo entiende por último dios. Lo último “es aquello que

---

<sup>48</sup> La retención (*die Verhaltenheit*) es “el centro predisponente del espanto y del temor, el rasgo fundamental de la disposición fundamental, en ella se predispone el ser ahí a la calma del paso del último dios. Creando en esta disposición fundamental del ser ahí, el hombre deviene el custodio de esta calma” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 4, 32).

<sup>49</sup> Futuros son los que asumen el ocaso sin más, los que no se dejen engañar en relación con su esencia. Por ende, “están en el saber señorial en tanto verdadero. Quien alcanza este saber, no se deja calcular ni forzar. Este saber es el auténtico conocimiento histórico, es decir, con el saber del ámbito y con el estar en el ámbito desde el cual se decide la historia venidera. Este conocimiento histórico no consiste nunca en la constatación y descripción de los actuales estados y almacenajes de sucesos y de sus abrigadas metas y exigencias. Este saber sabe las horas del acaecer, tan sólo el cual conforma historia” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 250, 318).

no sólo necesita sino es él mismo el más largo pre-curso, no el cese sino el más profundo comienzo, que abarcando lo más ampliamente se recupera del modo más difícil.... Se sustrae por ello a todo cálculo y tiene que poder soportar la carga del más ruidoso y frecuentemente malentendido” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 253, 325). A partir de esta comprensión de lo último, el último dios no sería el último de las cadenas de los dioses sidos, sino más bien “el totalmente otro ante los dioses sidos, sobre todo ante el cristianismo” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 253, 323); por ser último, no es por ende el fin sino el “otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 256, 330). Es decir, es “el comienzo de la más larga historia en su más corta vía” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 256, 332); y, por tanto, es también “el asentarse del comienzo y con ello la suprema figura del rehúso<sup>50</sup>, puesto que lo inicial se sustrae a toda retención y sólo se esencia en el sobresalir entre todo lo que ya como venidero ha sido capturado en él y entregado a su fuerza determinante” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 256, 333). Santiesteban sintetiza todo ello cuando señala que “el último dios no mienta una forma de manifestación última desde el punto de vista temporal, y por ello atemporal, eterno desde la perspectiva de la metafísica, sino que significa una configuración de la más alta libertad, una configuración de sentido del evento, es decir, la más densa. Se da una mutua necesidad entre el *Dasein*, ser y dios” (2007, 29).

Es importante detenernos en esta mutua necesidad entre estos tres componentes: *Dasein*, ser, y dios. Cabe recordar que el *Dasein* es ser-en-el-mundo, que se mantiene afectado por las circunstancias mediante su disposición afectiva, su temple de ánimo. En cuanto ser-en-el-mundo, conlleva el despliegue de la verdad del ser como acontecimiento; y, por esta razón, sólo en el *Dasein* le es fundada al ser aquella verdad, en la cual todo ente es por razón del ser; del ser que brilla como huella del último dios. No obstante, el ser no es nunca una determinación del dios mismo, sino que el ser es aquello que la divinización del dios necesita, para permanecer, sin embargo y totalmente, distinto. El ser es del hombre de tal manera por cierto que este es empleado por el ser mismo como el guardián del lugar-instante de la huida y la llegada de los dioses. El dios no es ni siendo ni no siendo, tampoco se lo ha de equiparar sin más con el ser, tal como hasta ahora lo ha hecho la metafísica; el

---

<sup>50</sup> El rehúso es “la suprema nobleza del obsequio y el rasgo fundamental del ocultarse, cuya manifestabilidad constituye la esencia originaria de la verdad del ser (*Seyn*). Solo de este modo del ser (*Seyn*) deviene el mismo extrañamiento, la calma del paso del último dios” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 254, 325).

ser se despliegue temporal-espacialmente como aquel ente, que nunca puede ser fundado en el Dios, pero tampoco en el hombre como objeto y como viviente, sino en el *Da-sein* (Corona, 2002, 209-210). En resumen, el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo es el guardián del ser en el cual se rehusará dios.

Después de aclarar esta mutua necesidad entre *Dasein*, ser y dios, es importante también precisar la razón por la cual el mismo Heidegger usa el término último dios, y no últimos dioses, sabiendo que el último dios, si es diferente, pero vendrá en el vacío dejado por los dioses huidos. Es la tradición metafísica asumida por el cristianismo que dio esta posibilidad de hablar de dios y dioses. Al superar dicha tradición, y también a la muerte del dios cristiano, se trata del último dios que es única en su unicidad. Todo ello se expresa bien en estos términos:

El último dios tiene su más singular singularidad y está fuera de esa determinación compensadora, que los títulos “mono-teísmo”, “panteísmo” y “ateísmo” mientan. “Monoteísmo” y todas las especies del “teísmo” se dan recién desde la “apologética” judeo-cristiana, que tiene como a la “metafísica” presupuesto de pensamiento. Con la muerte de este dios caen también todos los teísmos. La pluralidad de dioses no está subordinada a número alguno, sino a la riqueza interior de los fundamentos y abismos en el sitio del resplandecer y del ocultamiento de la seña del último dios (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 256, 329-330).

Se nota claramente en lo dicho antes que el último dios de Heidegger se aparta de todos los dioses, especialmente del dios cristiano, que es amor, soberanamente otro, absolutamente trascendente y a la vez inmanente, pues ha hecho camino con su pueblo. Se lo describe de la siguiente manera:

El Dios del Éxodo, de los profetas y del retorno a la patria, el Dios que se manifiesta haciéndose concretamente, fácticamente, históricamente cercano es el Dios que en el relato de la creación “es” principio soberano de todo, por encima de todo, en absoluta trascendencia. Creación y salvación en la historia dicen graciosa cercanía: amor. Precisamente porque esa cercanía, esa manifestación de sí en los sucesos históricos, es la del que es experimentada como verdadero amor. Ambos aspectos: la absoluta trascendencia de lo que es principio de todo -dicha en la libre creación de la nada- y el entrañable relacionarse históricamente, concretamente “aquí”, es lo que se nombra en el nombre Yahweh, que desarrolla luego su pleno sentido en el Dios es amor del Nuevo Testamento (Corona, 2002, 186).

En lo anterior se ve que el Dios de los cristianos tiene un modo de manifestarse en la historia y también lleva un nombre, lo que se relata en la Biblia (Yahvé). A diferencia de ello, Heidegger se basa en la poesía y del pensar en pos de ella, y a partir de la cual “desvela la cercanía de la verdad del ser, que posibilita la manifestación de dios por medio de los mensajeros que hacen señas hacia dios: los divinos (lo sagrado, lo divino), que son las

figuraciones en las que dios se envía, manteniéndose en sí como desconocido” (Corona, 2002, 176). Este dios aquí es nombre que no nombra, pues se manifiesta serenamente en el silencio<sup>51</sup>. Por este silencio, se trata de comunicar con la intimidad oculta del Dios del poeta. Dios es el lejano que se acerca, el poeta nombra a la vez al lejano desconocido y al que se acerca en las cosas: nombra al lejano que se acerca (o el acercarse del lejano): Dios -ello informa a y se continúa en el orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales y danzar- (Corona, 2002, 179). A partir de ahí se comprende que el dios de Heidegger no se hace presente ni como mundo o parte de éste, sino aquello que se manifiesta en las cosas. Aunque siempre hay que tener presente que, si bien, se manifieste en ellas, se queda oculto empero en su intimidad.

En la comprensión de dios en Heidegger, es el poeta el que pone al hombre en contacto con la divinidad y no el teólogo. Ver en el poeta este mediador y no el teólogo se explica por las siguientes razones:

En su camino filosófico que va desde la fase que comprende su escrito de habilitación hasta el desarrollo de *Ser y tiempo*, la pregunta por el sentido del ser pasa a primer plano, con ella se trata de dar respuesta a la crisis de la ciencia, del hombre y del mundo. Más adelante, en vista del nihilismo y de la técnica sólo es posible para él hablar negativamente de dios en un mundo donde la dimensión de lo sagrado se ha evaporado y los dioses en consonancia con ello han huido. El olvido de dios está inscrito en ese olvido del ser, es decir, es su manifestación histórico-destinal (Santiesteban, 2007, 14).

Se puede entonces comprender que las palabras de los teólogos están inscritas en la comprensión tradicional metafísica de dios, que es ya superada; pues, se refieren aún a dioses o dioses huidos. Entonces no alcanzan a captar la dimensión de lo sagrado y transmitirla al hombre; este aspecto se ha evaporado y reemplazado por los logros de la técnica. Así, para Heidegger, el poeta es el que puede rescatar esta dimensión de lo sagrado y relacionarnos con ella; por ende, delega al poeta la nominación de lo divino, negándole de manera enfática a la teología dicho papel: “es en general imposible constituir teológicamente lo sagrado pues toda teología presupone y al *théos*, al dios, y esto es tan cierto que allí donde aparece la teología el dios ha emprendido ya la huida” (OTTO, 1997, 188).

---

<sup>51</sup> El silencio en Heidegger es “el testimonio de la gratuidad del donar y de lo donado-que sólo así se mostrarían en lo suyo más propio- y, con ello, el testimonio de la absoluta, serena, autosuficiente consigo mismo -más allá de todo- de lo último. El callar ante lo último, en sí mismo otro que sólo donante-apropiante, sería el más propio “saber” acerca de lo donante y lo donado” (Corona, 2002, 182).

El poeta juega el papel del teólogo en la concepción de dios en Heidegger. También el poeta, por el hecho de que es “la explicación de la voz del pueblo” (*Hölderlin y la esencia de la poesía*, 2000, 76), es un profeta pero diferente de los profetas del judeo-cristianismo:

Los poetas son, cuando lo son en su esencia, proféticos. Pero no son profetas según la significación judeo-cristiana de este nombre. Los profetas de estas religiones no predicen recién sólo la palabra prefundante de lo sagrado. Predicen ya mismo al Dios, con el que cuenta la seguridad de la salvación de la bienaventuranza ultraterrena. No se tergiverse la poesía de Hölderlin por medio de lo religioso de la religión, que es una cuestión de la interpretación romana de la relación entre hombres y dioses. No se sobrecargue la esencia de este poetizar, haciendo del poeta un vidente en el sentido del divino. Lo sagrado poéticamente abre sólo el tiempo-espacio de un aparecer de los dioses y señala hacia el lugar del habitar del hombre histórico sobre esta tierra. La esencia de este poeta no puede ser pensada en correspondencia con aquellos profetas, sino que lo profético de este poetizar debe ser concebido a partir de la esencia del predecir poético. El sueño de estos poetas es divino, pero no sueñan un dios. Este sueño tiene su propio peso en virtud del cual los aires arrulladores no se enmarañan en remolinos, sino que hacen su único camino por los lentos senderos (Corona, 2002, 217).

En este texto está bien explicado en qué consiste la función profética del poeta, distinta de la de los profetas de las religiones. El poeta es profeta a través de su poetizar, es decir, en sus escritos indica el espacio temporal de lo divino, pues, bajo la tormenta del último dios, con la cabeza descubierta, retiene el rayo del padre con mano firme y se lo dona en canto al pueblo (*Germania y el Rin*, §4, 42). Ahora bien, el último dios que anuncia el poeta, con el que ya el hombre está en contacto por medio de lo sagrado ha de manifestarse, en cuanto oculto en un instante de la historia. Este instante “será el inicio del otro comienzo, preñado de nuevas posibilidades, y de una nueva historia, una nueva forma de humanidad. El acontecer de este instante sublime es imponderable, no se deja someter al cálculo y no puede captar y alcanzar como una meta (Santiesteban, 2007, 28). Por esta razón, los preparadores tienen que guardar celosamente “la custodia de ese paso, en el espacio-tiempo” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 256, 332), y nosotros los mortales esperar su venida.

El decir del poeta como profeta o como el que hace el puente entre los dioses y lo humano mediante lo sagrado, le lleva a Heidegger a darse cuenta, que a base de todo se encuentra un elemento de suma importancia. Se trata de la cosa en la que se fundamenta toda la existencia humana. La cosa es el “campo total de todas las posibilidades desde las que la existencia toma su sentido y así su consistencia como existencia; aún más, la cosa transparenta el todo y lo último posible de nuestra existencia; en ella, se nos muestra qué nos es posible finalmente y con ello quiénes somos finalmente. Así, la cosa como tal hace

presente el mundo. Este mundo, según Heidegger, tiene cuatro regiones, a saber, la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Cabe entender que la cosa es la que convoca al cuartero (*Ge-vier*), pues la cosa cosea. Coseando ella hace permanecer en su juntura y hendidura tierra y cielo, divinos y mortales. En cada cosa está presente el cuartero en cada caso en un permanecer de la unidad del mundo. Nuestro autor sigue diciendo que las cosas son cosas en el construir del hombre, que se despliegue como un proteger y cuidar; este construir es propiamente el habitar, el modo propio de ser del hombre. Por este acto de construir a partir de las cosas es una muestra de respeto por las cosas, debido a que juegan el papel que tienen, y eso en el orden del cuartero, esto es, donde está el hombre se halla caben las cosas, pero sobre la tierra, bajo el cielo, ante los divinos y con los mortales. No obstante, en el momento histórico en que estamos, el habitar-construir se logra, según Heidegger, en y por la palabra poética. Eso se explica por las siguientes razones: primero, el poeta es considerado como un semi-dios, es quien, a partir de un oír, recorre originariamente ese mundo, haciéndose cargo de su medida. Así, acoge la medida de lo posible del hombre, que es, según Hölderlin, la divinidad y dios. No se trata de dios en su intimidad, sino dios que se manifiesta como oculto y desconocido. En segundo lugar, en la palabra poética acontece el medir originario, con el queda trazado el plano del habitar humano. Pero la palabra poética abre originariamente el mundo como cuartero en cuanto acoge la medida fundacional: la divinidad, dios (Corona, 2002, 87-95).

Se entiende que dios manifestándose como oculto y desconocido es la medida del mundo, la cual comprende sus cuatro regiones. Es importante también anotar que las regiones co-existen, por ejemplo, al hablar de cielo se refiere ya a los otros tres. Dado que se hacen presentes por la cosa, la cosa se vuelve el punto de armonía entre los cuatros. Asimismo, se deduce que lo divino y los mortales, que se refieren al *Dasein*, se armonizan en la juntura de los cuatro. Lo que nos da a pensar, por ende, que la muerte no es el fin del *Dasein*, debido a que en su finitud mortal participa ya en lo divino. Corona recoge sumamente bien esta idea cuando dice

(...) Se ha visto que la región de los divinos o de lo divino mundeja junto con la de los mortales y las de la tierra y del cielo. Desde aquí resulta decisivo señalar que entonces la muerte ya no es para Heidegger ni una única posibilidad final y casual como podría aparecer en *Sein und Zeit*, ni solo el posible acceso al ser anónimo, ni como aún se afirma en *Das Ding*, sino la cercanía, la vecina de los divinos. Y ya ha dicho Heidegger que acompañar a los mortales en el acontecer de la muerte no significa, de ninguna manera, poner la muerte como la vacía nada como meta; tampoco significa oscurecer el habitar con un ciego estar fijado en el fin (2002, 108-109).

Como se ha descrito antes, la muerte no es el fin último del *Dasein*, sino que éste permanece mediante lo divino que se da en las cosas. Así, el hombre se prolonga naturalmente en las cosas, las cuales había participado en su objetivación. Puesto que la medida divina es la fuente de todo, la muerte es entonces “la primera en abrir el mundo como cuartero, y así es precursora respecto de los divinos y de dios. En los divinos ha encontrado la muerte su medida” (Corona, 2002, 110). Por el hecho de que lo divino es la medida de la muerte y también se hace presente en las cosas, estos cuatro se vuelven infinitos, es decir, cielo, tierra, mortales y divinos son infinitos en cuanto son cuatro y no de manera separada, pues “se pertenecen íntimamente mutuamente, según una infinita correspondencia” (Corona, 2002, 125). Son infinitas por la relación que se tejen entre ellas. De este modo, el *Dasein* es infinito, es decir, sigue existiendo después de la muerte, aunque ello no implique que pueda vencer su fenecer.

El hombre es infinito por lo que construye a partir de la palabra poética y con su mano. De esta construcción sale la cosa que funda el mundo, lo cual divido en cuatro regiones. No obstante, hoy estamos en la hora de indigencia, esperando al último dios para, digamos lo así, prender la candela que está apagada (referencia al tiempo de penuria que vivimos hoy), pero está. El último dios hará un paso fugaz y prenderá dicha candela y dejará nuevas posibilidades a la humanidad. Así, el *Dasein* tanto comunidad como a través de su acto de construcción o de configuración de mundo vivirá infinitamente, eternamente, pues estará en contacto con lo divino en su forma más activa. De esta manera, podemos entender que Heidegger no se meta por la vía de la inmortalidad de un alma en referencia a Platón o de una transformación del cuerpo material en un cuerpo espiritual (cristianismo), sino que se queda con su postulado inicial de que el *Dasein* es radicalmente finito. Sí el *Dasein* es finito en su singularidad, pero infinito por su relación tanto con lo divino como en una comunidad de vivencia. Asimismo, se entiende que el último dios no intervendrá a la manera del dios de los cristianos, sino que, más bien, deja a que el *Dasein* sea lo que es, pero le ofrece otra posibilidad en la medida en que él se prepare a recibirlo; de lo contrario, será el ocaso que puede desembocar en el fin de la historia.

## Conclusión

Al final de mi investigación sobre el que muere, la muerte, y lo que se puede esperar después de la muerte en Heidegger, cabe concluir con respecto a cada aspecto lo siguiente. El que muere es el *Dasein*, el único que pregunta por el sentido del ser. Es un ente, pero diferente de los otros entes, pues es el ente que somos cada vez nosotros mismos y cuya esencia es la existencia que precisamente se ve abocada en todo momento a la muerte. La existencia del *Dasein* consiste sólo en su posibilidad, “la posibilidad en cuanto tal de escoger, y en su caso ganar o perder la propia existencia” (Leyte, 2005, 92). El *Dasein* es apertura originaria al mundo y se manifiesta en situaciones concretas y temporales. Este ente que somos cada vez nosotros mismos es ser-en-el-mundo como su modo fundamental de existir. En cuanto ser-en-el-mundo está en relación con los otros entes, a saber las cosas, los seres vivos y los otros *Dasein*. Con cada uno de estas entidades lleva una relación distinta: Las cosas son útiles que le sirven para algo; en el animal se transpone; con los otros *Dasein*, es una relación de identidad a identidad, pues “el otro es un doblete del sí-mismo” (*Ser y tiempo*, § 26, 149). El *Dasein* que está en relación con las entidades ya mencionadas es uno-mismo que tiende a perderse en el uno, constituido de las opiniones de la cotidianidad. Así, en el uno yo no soy yo, yo en el sentido propio de sí mismo, soy los otros a la manera del uno.

En cuanto ser-en-el-mundo, el *Dasein* co-existe con el mundo, es decir, es inconcebible uno sin el otro: El “*Dasein* no es lo que se encuentra a un lado de la puerta y el mundo al otro, sino más bien el límite mismo en el que no se pueden separar esos dos lados” (Leyte, 2005, 107). Este límite en cuanto aperturidad se expresa de tres formas, a saber, encontrarse (*Befindlichkeit*), comprender (*Verstehen*) y habla (*Rede*), que son iguales de constitutivos y originarios y, por tanto, son inseparables. Esto significa que no me encuentro primero en una situación, después la comprendo y, por último, la expreso en palabras, sino que mi ser es una totalidad estructural que define la existencia, es decir, el modo de ser-en-el-mundo. Este mundo “no es nada en sí mismo, sino una configuración del hombre” (*Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud, soledad*, § 67, 343-344).

La configuración del mundo se origina entonces en la existencia del *Dasein* que es hombre. No obstante, la verdadera manera de ser del hombre no es configurar el mundo a partir de los entes que están a la mano, sino más bien el cuidado, revelado por la angustia,

disposición afectiva fundamental que “presenta el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del *Dasein*” (*Ser y tiempo*, § 39, 205) o de su unidad ontológica.

En el cuidado se revela la unidad de la estructura ontológica y de su ser sí mismo posible del *Dasein*, que es algo *a priori*, que no aísla al *Dasein* de su existencialidad. Empero, por el cuidado, el *Dasein* puede alcanzar su totalidad únicamente en su proyección en el tiempo, pues “la totalidad de la constitución del *Dasein* no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto existencial del cuidado” (*Ser y tiempo*, § 42, 221). Para poder ser completo e íntegro, hay un aun no que debe articular con el cuidado; este todavía no es la muerte.

Por y a través de la muerte, el *Dasein* llega a su fin, a ser entero e íntegro. Sin embargo, ella es algo futuro y no es nada para el *Dasein*, debido a que “la muerte no es nada para nosotros, ya que mientras somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos” (Epicuro, 1982, 94). Solamente, la muerte de los otros nos testimonia, nos hace sentir el dolor y la pérdida; nos enseña que somos “ser volcado hacia la muerte” (*Sein Zum Tode*), con todo el límite que ello implica, puesto que la muerte le concierne a cada *Dasein* en su singularidad propia. La muerte cobra dos sentidos: primero, que hace parte de la estructura existencial del *Dasein* y es a la vez el acontecimiento final. Dado que la muerte está inscrita en la estructura del *Dasein*, desvelada de manera apremiante en la angustia, “es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del *Dasein*” (*Ser y tiempo*, § 53, 278). Así, la inmanencia de la muerte es inevitable y el *Dasein* se adelanta a los caracteres de la muerte ya evocados. El adelantarse permite comprender la muerte en su pura posibilidad, pues no se preocupa de una realización alguna y tampoco se necesita algo real o trata de desembocar en algo real. De este modo, esta posibilidad permanece puramente en sí, esto es, en el modo propiamente temporal de un no-presente. Es un representarse la muerte como pura posibilidad propia en relación a cada *Dasein*. Por el adelantarse, el *Dasein* se libera del uno y, por ende, se libera también para la muerte, en cuanto su posibilidad más propia.

En el adelantarse el *Dasein* llega a ser sí mismo. Pero este llegar es una llamada de la voz de la conciencia. Esta voz es un fenómeno originario, puesto que llama desde lo más hondo de su propio ser. La conciencia habla en silencio y de culpa, como un incumplimiento frente a los otros en la vivencia cotidiana. La culpa es como un no ser que se enraíza en el cuidado.

En este sentido, comprender la llamada de la conciencia es un querer tener conciencia, que se revela en la disponibilidad para la angustia. Este “eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el *Dasein* mismo por su conciencia -el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable- es lo que nosotros llamamos la resolución (*Entschlossenheit*)” (*Ser y tiempo* § 60, 314). La resolución es la verdad originaria, por la cual el *Dasein* logra su modo propio de ser sí mismo, sin aislarlo, por lo tanto, de las cosas a la mano y de los otros, sino más bien ocupándose de ellos. Una vez se alcanza esta situación resuelta, “le deja abierta la muerte la posibilidad de adueñarse de la existencia del *Dasein* y de disipar radicalmente todo auto encubrimiento rehuyente” (*Ser y tiempo*, § 62, 328).

Se ve en lo anterior que se origina en el cuidado el adelantarse, la voz de la conciencia y la resolución, y también la muerte como un no-ser que co-existe al cuidado. Ahora bien, es preciso preguntarse por el sentido del cuidado. Al respecto, debemos tener en cuenta que Heidegger identifica el sentido con el sentido del tiempo, la temporeidad. La temporeidad es el sentido del cuidado propio, partiendo de lo que se comprende pro-cuidado: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de-los-entes que comparecen dentro del mundo. El anticiparse a sí se refiere al futuro, el estando ya al pasado y en medio del presente. Sin embargo, no es un futuro y un pasado en el sentido vulgar o según la comprensión común que ha sido desplegada por la metafísica, sino un futuro que hace posible que el *Dasein* pueda ser de tal manera que le vaya su poder-ser más propio. De este futuro, por ser originario, se desprende el pasado, el presente y el futuro. Pero este futuro es también finito; ello no quiere decir aquí que “el tiempo no prosiga su curso cuando ya no esté más ahí, ni que el advenir no encubra una cantidad ilimitada de cosas, pues no se trata aquí de lo que contiene el tiempo, sino en la manera en la cual se temporaliza” (Dastur, 2006, 77).

Debido a que la temporalidad da sentido al cuidado, esto es, el ser del *Dasein*, se puede entender que ella es la verdadera estructura originaria del ente que en cada momento soy yo mismo. De ahí se deduce que “en la temporalidad tienen lugar los demás existenciales, las decisiones y las acciones del *Dasein*, que constituyen el acaecer histórico. Es decir, la historicidad se funda en la temporalidad. Así, el *Dasein* es heredero de tradiciones y al igual las trasmite en una comunidad dada. Ahí se espera seguir existiendo, pese a que la muerte es su fin radical. No obstante, a nuestra época, la comunidad está amenazada por

la técnica que convierte al hombre en un mero instrumento más del progreso y desarrollo. Frente a esto, cree Heidegger, que “sólo un dios puede salvarnos”(Entrevista del *spiegel*, 71). Nos toca entonces esperar a este dios.

Al usar la palabra espera, Heidegger se aparta de la forma habitual de la esperanza que es una forma impropia, anclada en la vivencia del uno. La espera es la manera propia de ser frente al futuro, y se da en y con el tiempo. El tiempo se entiende entonces como un acaecer, “*Ereignis*”. El tiempo se *da* como presencia. Esta presencia “quiere decir el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado” (*Tiempo y ser*, 32). El constante seguir es el instante que se da en el espacio tiempo como un don, que es de un donante. Este donante es empero oculto, y se ve en este tiempo dado el tiempo originario. De este tiempo originario, tiempo de los dioses, los dioses mismos, vienen el tiempo de los creadores y del pueblo. Este “originario tiempo histórico de los pueblos es, por tanto, el tiempo del poeta, el pensador y del estadista, es decir, de aquellos que auténticamente fundan y fundamentan el *Dasein* histórico de un pueblo” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 58).

Ahora bien, en el momento actual, debido al dominio de la técnica que considera al hombre como un ser disponible, estamos en un tiempo de penuria y de indigencia, además de los dioses que ya han huido (Dioniso, Heracles, Cristo). Quien nos hace caer en la cuenta de esta huida es precisamente el poeta, Hölderlin. Para salvaguardar de ello, el *Dasein* debe experimentar esencialmente como un todo la más íntima penuria de la muerte de los dioses y así perseguir largamente en ella. Sin llegar a eso, “entonces los pueblos, a pesar del avión, la radio y la conquista de la estratósfera, avanzan torpemente y sin salvación hacia su fin” (*Los himnos de Hölderlin. Germania y El Rin*, 96). El poeta, en cuanto un semi-dios, hace el puente entre lo humano y lo divino en lo sagrado, donde se encuentra las huellas de los dioses huidos. Mediante lo sagrado, el *Dasein* está a la espera o al ocaso del último dios.

El último dios no es el último de las cadenas de los dioses sidos, sino más bien “el totalmente otro ante los dioses sidos, sobre todo ante el cristianismo” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, 323); por ser último, no es por ende el fin sino el “otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia” (*Aportes a la filosofía acerca del evento*, § 256, 330). El poeta es el mediador que interpreta y comunica las señas del último dios y se las dona al pueblo de los mortales. En esta comunicación, Heidegger se dio cuenta de que hay un elemento de suma importancia que no puede ser dejado de lado, la cosa, el

“campo total de todas las posibilidades desde las que la existencia toma su sentido y así su consistencia como existencia” (Corona, 2002, 125), porque estamos en medio de las cosas. En este sentido, podemos entonces decir que la cosa funda el mundo dividido en cuatro regiones, a saber, la tierra, el cielo, los dioses y los mortales. La cosa es el punto de armonía entre los cuatro. Por esta armonía de los cuatro, en cuanto cuatro y no separada, “se pertenecen íntimamente mutuamente, según una infinita correspondencia” (Corona, 2002, 125). Son infinitas por la relación que se tejen entre ellos. De este modo, el *Dasein* es infinito, es decir, sigue existiendo después de la muerte.

El *Dasein* es el que muere, y la muerte es su fin, es decir, después de ella unos gusanos se nutren del cadáver y los huesos se desaparecen en el transcurso de los años, una vez hemos estirado la pata. Lo que permite al *Dasein* existir son los recuerdos, sus opciones de vida, su relación en una comunidad de vivencia y su relación con lo divino, que le hace a él mismo divino, por participación y sigue presente en la cosa. Esta investigación ha sido para mí una terapia en el sentido de poder leer tanto sobre la muerte en cuanto inevitable y segura. Es decir cuánto está ligada a mi existencia, a tal punto que logro entender si no hubiera muerte, al momento presente no cabría más gente en el planeta, no habría con que nutrir a todos, la vida sería sin meta; uno se aburriría de vivir, pues todos los días serían iguales.

La muerte es el fin del ente que somos cada vez nosotros mismos, pero por una comunidad de vivencia, el *Dasein* sigue existiendo. De ahí que se puede entender ciertas prácticas culturales de algunos pueblos después de la muerte para recordar a un ser querido muerto. Por ejemplo, en Haití, mi país, especialmente en el Sur hay muchas familias que entierran a sus difuntos en una tumba en el patio de su casa. Eso significa que esta persona aún muerta hace parte de la familia. Al ver la tumba se piensa siempre en ella, sus acciones y su importancia en la familia.

Como lo habíamos mencionado en la introducción, escogí el tema de la muerte puesto que me preocupa debido a que mi papá tiene que morir y yo también moriré algún día, aunque ninguno de los dos sepa cómo, cuándo y dónde. Todo el trabajo ha sido una terapia para aliviarme de esta preocupación. Al final me siento aliviado, pero termino con otra preocupación, la vida. En la perspectiva heideggeriana, la muerte es el fin radical. Entonces, mientras llega es importante vivir bien, como lo expresa de modo sugerente Franco Volpi, citado por Adrian Escudero: “La muerte llega como un ladrón, por eso mejor que te sorprenda haciendo lo que te gusta” (2009, 10). Es para mí una gran preocupación

debido a que el mundo de hoy no ofrece, a primera mano, esta posibilidad de vivir a gusto, pues uno está tan absorbido por tantas cosas en la cotidianidad y lo peor la inminencia de las catástrofes naturales que son como signos de la desaparición que algún día afectará al planeta.

Pese a estos impedimentos presentes en la vida, siento pasar de la preocupación ardiente por la muerte a la acogida del misterio de la vida. Pues como nos dice Jankélévitch es en la vida misma, en la alegría de vivir y en la sobrenaturalidad, donde vamos a encontrar la prueba de una existencia imperecedera. Ciertamente, en esta vida hay un sentido de la continuación que, por lo contrario, hace estallar el sin sentido de la cesación; pero a su vez el sin-sentido de la cesación hace manifiesto el sentido de la continuación. Es obvio que la muerte nihiliza al ser vivo, después de lo cual el olvido, rematando el trabajo de la muerte, borra poco a poco lo que la muerte ha dejado atrás, pero quedará todavía en la oscura existencia olvidada, desconocida, aplastada por el peso de los siglos, algo indestructible e inexterminable, que nada en el mundo puede abolir. Además lo que se vive con los otros que uno ha querido permanece por el simple hecho de que el existir ha implicado una relación, una excepción que es precisamente el haber existido. Todo ello se resume en el hecho de que la muerte puede nihilizar el ser vivo, pero no es capaz de quitar “el haber sido, haber vivido y haber amado de cada uno” (1996, 423-435).

## Bibliografía

### 1. Fuentes primarias

#### 1.1 Fuentes de Heidegger

(2010), *Los himnos de Hölderlin. Germania y el Rin*, Trad. Ana Carolina, Merino Refrío, Biblos, Buenos Aires.

(2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Trad. Alberto Ciria, Alianza, Madrid.

(2006), *Tiempo y ser*, Trad. Manuel Garrido, tecno, Madrid.

(2006), *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Trad. Jaime Aspiunza Elguezabal, Alianza.

(2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Trad. Jesus Adrian Escudero, Herder, Barcelona.

(2005), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trad. Jorge Uscatescu, Siruela, Madrid.

(2003), *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid.

(2003), *Caminos del bosque*, Trad. Helena y Leyte, Alianza, Madrid.

(2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, Trad. Dina V. Picotti C, Almagesto, Buenos aires.

(2000), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Trad. Juan David García Bacca, Antropos, Barcelona.

(2000), *Nietzsche I; II*, Trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona.

(1998), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid.

(1997), "Pregunta por la técnica, *Die kehre, La cosa*" en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Trad. de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Universitaria, Chile, 1997.

(1989), *Escritos sobre la universidad Alemania (La autoafirmación de la Universidad alemana; El rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel)*, Trad. Ramon Rodriguez, Tecnos, Madrid

(1987), *Del camino al habla*, Trad. Yves Zimmermann, Odos, Barcelona.

## 1.2 Otras fuentes

AGUSTIN, H. (1957), *Confesiones*, Trad. Lorenzo Riber de la Real Academia Española, Aguilar, Madrid.

BLOCH, E. (2004), *El principio esperanza (I)*, Trad. Felipe González Vicén, Trotta, Madrid, 2004.

GADAMER, H. (2005), *Verdad y método II*, Sígueme, Barcelona, 2005.

IGNACIO DE LOYOLA, S. (2011), *Ejercicios Espirituales/Autobiografía*, Mensajeros, Bilbao.

KANT, I, (1985), *Crítica de la Razón Pura*, Trad. de Pedro Ribas, Príncipe de Vergara, Madrid.

LEVINAS, E (1987), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.

LEVINAS, E (1999), *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M.T. Rodríguez Tapia, Atalay, Barcelona.

MARCEL, G. (2002), *Obras selectas I*, BAC, Madrid.

MONTAIGNE, M (2008), *Los ensayos*, Trad. J.Bayod Brau, Marie de Gourmey, Barcelona.

ORTEGA Y GASSET, J. (1970), *El hombre y la gente*, Vol. I, Revista de occidente, Madrid.

ORTEGA Y GASSET, J. (1996), *Kant. Filosofía pura*, en obras completas, Vol IV, Revista de occidente, Madrid.

ORTEGA Y GASSET, J. (1996), *Meditación del quijote*, en obras completas Vol I, Revista de occidente, Madrid.

OTTO, R. (2001), *Lo santo, Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.

RILKE, R., (2010) *Elegías del Duino*, Trad. Jorge Mejía Toro, Universidad de Antioquia, Medellín.

SARTRE J, (1989), *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Alianza, Madrid.

## 2. Literatura secundaria

### 2.1 Libros

ALBANO, S. (2007), *Heidegger, Hölderlin y el zen*, Quadrata, Buenos Aires.

ALEJANDRO, G., (2008) *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires.

ARIES, P. (2008), *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Trad. Víctor Golstein, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

CAIRNS, T. (1990), *El siglo XX*, Akal, Madrid.

CAYCEDO, J. (2008), *El Dasein en cuanto aperturidad fáctica*, Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Manuscrito inédito).

CENTENO, R. (2000), *Razón, historia y verdad*, Encuentro, Madrid.

CHARLES, T. (1992), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Trad. Eva Rodríguez de Halfter, Alianza, Madrid.

CORONA, N. (2002), *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires.

DANIEL, D. (1894), *Robinson Crusoe*, Universidad de Havard, USA.

DASTUR, F. (2006), *Heidegger y la cuestión de tiempo*, Signo, Buenos Aires.

DASTUR, F. (2008), *La muerte, ensayo sobre la finitud*, Trad. María Pons Irazábal, Herder, Barcelona.

DERRIDA, J. (2006), *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona.

ENTRALGO, P. (1993), *Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de lectores, Barcelona.

ESCUADERO, J. (2009), *EL Lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona.

FERNANDO, G. (2008), *Comunicación y desconstrucción: el concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*, Universidad Iberoamericana, México.

GAOS, J. (1977), *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de cultura económica, México.

HERNANDEZ, J. (2010), *La experiencia trágica de la muerte*, Universidad de Murcia, España.

- HUBERT, D. (2003), *Ser-en-el Mundo*, Cuatros vientos, Chile.
- INWOOD, M. (1997), *A Heidegger Dictionary*, Blakwell, Massassuchets.
- JANKELEVITCH, V. (1996), *La mort*, Flammarion, Paris.
- KING M. (2001), *A Guide to Heidegger's Being and Time*, John Llewelyn, State University of New York Press, New York.
- LEYTE, A. (2005), *Heidegger*, Alianza, Madrid.
- MASMELA, C (2000), *Martin Heidegger: El tiempo del ser*, Trotta, Madrid.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Península, Barcelona.
- MODESTO, B. (1991), *Superación de la metafísica en Heidegger*, Pontificia Universidad de Oviedo, Oviedo.
- MORA, F. (1994), *Diccionario de filosofía*, T2, Ariel, Barcelona.
- MUÑOZ, R. (2006), *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Fénix, Madrid.
- NANCY, J. (2001), *La comunidad desobrada*, Trad. Pablo Pereira, Arena Libros, Madrid.
- ORTY, R. (2001), *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de oriente y occidente*, Kairos, Barcelona.
- OSCAR, R. (2003), *La ontología mística de Meister Eckart y la cuestión teológica en Heidegger*, Orion Editores, Bogotá.
- PINTOS, P, (2002), *Aspectos de la constitución del yo en la fenomenología heideggeriana*, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona.
- POULAIN J., (2006), *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle, Colombia.
- REGNASCO, M. (2004), *EL poder de las ideas, el carácter subversivo de la filosofía*, Biblos, Buenos Aires.
- SAINT-HILAIRE, E. (2010), *Una mirada dialéctica de la armonía y la nostalgia en le pensar poético de Hölderlin*, Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Manuscrito inédito).

SCHÉRER R. y KELKEL A. (1975), *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, trad. Bartolomé Parera Galmes, Distribuciones, Madrid.

SWIFT. J. (1991), *Escritos satíricos*, Trad. Anita Gómez De Cárdenas, Norma, Bogotá.

VATTIMO, G. (1936), *Introducción a Heidegger*, Trad. Alfredo Baez, Gedisa, Barcelona.

## 2.2 Artículos

CARDONA, F. (2010), “Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad” en: *Universitas Philosophica*, Vol. 27, No 54, 179-218.

EPICURO, (1982), “Carta a Meneceo” en: R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*, Herder, Barcelona, 93-97.

GALVIN, R. (2004), “El fenómeno del mundo en Martin Heidegger” en: *Revista de Filosofía* 2, 123-153.

MODESTO, B. (2002), “¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger?” en *Themata*, Revista de filosofía 10, 435-450.

OTTO, P., (1997), “El paso fugaz del último dios”, en: *Heidegger o el final de la filosofía*, Universidad Complutense, Madrid, 175-189.

ROSALES, A. (2007), “Movimiento y estancia del tiempo en Heidegger”, en: CARDONA, L. F (Editor), *Heidegger el testimonio del pensar*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 105-122.

SAINTIESTEBAN, L (2007), “Heidegger: el pensar del ser y el último dios”, en: *Signos filosóficos*, Vol. IX, No 017, 9-30.

SANGUINETTI, G, (2003), “Libertad y muerte en Heidegger”, en: *Revista filosófica* 26, 7-28.

## 2.3. Sitios web

[www.luenticus.org/articulos/02A027/heidegger.html](http://www.luenticus.org/articulos/02A027/heidegger.html), *Martin Heidegger*, consultado el 4 de febrero de 2011.

[wikipedia.org/wiki/Martin\\_Buber](http://wikipedia.org/wiki/Martin_Buber), *Martin Buber*, consultado el 22 de marzo de 2011.

[www.Eeskenazi/ereignis.html](http://www.Eeskenazi/ereignis.html), *Hacia el Ereignis, Introducción a Heidegger*, consultado el 22 de agosto de 2011.

[www.portalplanetasedna.com.ar/suceson\\_001024.htm](http://www.portalplanetasedna.com.ar/suceson_001024.htm), *Sucesos mundiales del siglo XX*, consultado el 21 de septiembre de 2011.

[www.ohiggin392.com.ar/4\\_escuelas%Corrientes% Filosoficas.htm](http://www.ohiggin392.com.ar/4_escuelas%20Corrientes%20Filosoficas.htm), *escuelas o corrientes filosóficas del siglo XX*, consultado el 21 de septiembre de 2011.