

**DEPTO. DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE**

“DESDE EL “SER SÍ MISMO” PROPIO

AL “GENUINO” HABITAR”

EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

**M. Cristina Walker B.
Tesis para optar al
Magister en Filosofía con
Mención en Metafísica
Profesor Guía: Jorge Acevedo G.**

Santiago. Chile

1997

A pesar de que todo “Ser y Tiempo” está absorbido por el examen fenomenológico de la existencia humana, ella no es el objetivo último de la filosofía de Heidegger. Su obra es una obra inacabada porque ella constituye el paso previo para una ontología del ser.

Lo que nuestro pensador busca es aclarar la pregunta por el sentido del ser. Pero si el hombre es un ente privilegiado por ser él quien se pregunta por el ser, es necesario aclarar el ser de este ente para acercarnos al horizonte donde el ser se presenta.

Es desde este contexto desde donde debemos analizar el fenómeno del “ser sí mismo” tema de nuestro estudio. A partir de un análisis fenomenológico del Dasein surge el “ser sí mismo” como una de sus estructuras llamadas existenciales.

El ser sí mismo como todo otro existencial no interesa desde un punto de vista únicamente existencial, sino ontológico. Ella nos aclara el ser del hombre en dirección al ser. El interés de Heidegger no es antropológico o psicológico sino filosófico. Lo que él busca es aclarar la pregunta por el sentido del ser cuyo paso previo es a través de un análisis de la existencia humana. Es la analítica existencial.

En todo “Ser y Tiempo” encontramos presente la distinción de dos formas de ser, la forma de ser “ante los ojos” propia del ser de las cosas y la forma de ser del Dasein como la de un “poder ser”.

Poder ser significa que se ocupa y preocupa de su propio ser, que es, por lo pronto posibilidad. En cuanto poder ser, el Dasein es “primariamente ser posible”.

Si el ser del hombre debemos comprenderlo como un poder ser, quiere decir que su esencia reside en su existencia. Esto significa, en un primer nivel, que el hombre se va haciendo a sí mismo a través de su existencia. No hay una esencia humana pre-establecida sino que el hombre previo se hace y después se define. Si queremos comprender el “qué” del Dasein no podemos prescindir de su existencia.

En “Carta sobre el humanismo” Heidegger nos profundiza el sentido de dicha afirmación: la “esencia” del hombre reside en su existencia, significa que ella debe ser buscada en un ek-stático vivir en la iluminación del ser. Ex-sistir es estar fuera. Estar fuera es estar en la luminosidad del ser. El Dasein es el ahí del ser, el lugar donde el ser se ilumina. Es el ente en cuyo ser el ser mismo se hace presente, se nos da.

El ser del hombre como posibilidad implica que su ser “es siempre mío”. El ser de este ente es cada vez el mío (je meines). El Dasein es siempre personal, es siempre único: el mío, el tuyo. Ser cada vez mío quiere decir estar entregado a sí mismo. Esto significa que el Dasein tiene una singularidad muy particular; el modo de ser ineludible del Dasein es siendo, actuando su propio ser. El Dasein sólo es en la absoluta singularidad de su propio ser, de ese ser que él tiene que efectuar siendo. Por eso Heidegger afirma que el Dasein es “el ente al que en su ser le va este mismo ser”. Que al Dasein en su ser le “vaya” su propio ser significa que tiene un ser que consiste precisamente en tener que ser su ser poniéndose en juego su propio ser.

Este ser cada vez mío, este estar entregado a la responsabilidad de sí mismo, no implica una autoposeción plena del Dasein. Sólo se autoposee en la medida que ya se encuentra obligado a hacerse a sí mismo. Esto es

la facticidad del Dasein, el encontrarse a sí mismo ya arrojado en la existencia como un ser que tiene que hacerse su propio ser.

Estamos aquí en el inicio de nuestro estudio. Si el ser del Dasein es cada vez mío, medida que no se me da hecha sino que se me ofrece como un poder ser resulta de aquí que el Dasein puede en su ser “ganarse” o “perderse”. El Dasein que vive relacionado a un mundo junto a los entes intramundanos tiene el peligro constante de comprenderse a sí mismo como un ser “ante los ojos” y quedar con esto encubierto en su modo de ser, como un poder ser. Surgen así dos modos de ser, la existencia propia; el “ser sí mismo” y la existencia impropia; el “uno mismo”.

Para llegar hasta estos posibles modos de ser Heidegger ha tomado como punto de partida de su análisis existencial al Dasein en su existencia cotidiana. Por existencia cotidiana se entiende aquel modo inmediato y regular en que el hombre existe en el mundo. Es por tanto siempre el modo en que, de una u otra manera ya estamos en él. a la base de las diferentes maneras de estar-en-el-mundo encontramos siempre la cotidianidad llamada también de término medio. El Dasein podrá salir de la cotidianidad pero nunca se desprenderá completamente de ella.

La cotidianidad es elegida como punto de partida del análisis existencial, porque ella no representa un existir específico o determinado sino más bien una modalidad indiferenciada. Es una búsqueda de imparcialidad en la indagación lo que lleva a Heidegger a comenzar a plantearse el problema del ser del hombre partiendo de la cotidianidad. La cotidianidad es el modo de darse más común y general el ser del hombre. Según G. Vattimo el término medio no privilegia una estructura en detrimento de otras ya que indica al conjunto de los modos de ser reales o

posibles del hombre como una especie de promedio estadístico de la manera en que los hombres se determinen en el mundo. La cotidianidad indiferenciada y de término medio, es neutra, es anterior a toda elección entre la existencia propia o impropia.

La cotidianidad indiferenciada no es una nada, ella es un fenómeno positivo del ser del Dasein. También en ella le va al Dasein de determinado modo su ser. La indiferencia de término medio puede apresarse ontológicamente sin problemas en estructuras muy plenas. Ella a pesar de ser la más inmediata ha sido constantemente pasada por alto en la descripción del ser del Dasein. “Lo ópticamente más cercano y conocido es ontológicamente lo más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica.”¹

¿Desde donde Heidegger determina la cotidianidad como punto de partida del análisis del Dasein?

Es a través del método fenomenológico que Heidegger inicia el camino al ser del Dasein. Este camino implica el reconocimiento de una cierta comprensión previa del ser de este mismo. Es esta pre-comprensión lo que lo lleva a la decisión de considerar la cotidianidad como punto de partida de su análisis sobre el Dasein. Esta pre-comprensión lejos de ser desechada como un supuesto es la antesala legítima de toda comprensión. Antes que limitar la comprensión la hace posible.

La cotidianidad como punto de partida supone comprender al hombre como un ser de múltiples posibilidades y Heidegger para no aislar una de estas posibilidades en desmedro de otras, se propone comenzar por una

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 56.

indiferenciada; la de término medio. Esta suposición es legítima, es la pre-comprensión que implica toda comprensión.

Pero en la cotidianidad el Dasein no está solo. El Dasein es siempre sí mismo estando con otros. Este estar con los demás es constitutivo del Dasein. La misma “soledad” que puede experimentar un ser humano debe ser entendida como soledad de los otros. También el estar sólo es un estar-con. No se da un yo puro sin mundo y sin los otros. Ya en el mundo circundante del útil aparecen los otros; en el útil entra una esencial referencia a posibles portadores, a posibles ser ahí que no soy yo. Ser hombre (Dasein) es ser-con (mit sein).

Aún cuando no existiesen otros, el ser-con calificaría existencialmente al ser humano, a su ser-en-el-mundo, porque es constitutivo de su estructura ontológica. El ser-en-el-mundo es en cada caso aquel que comparto con otros. “Ser ahí es esencialmente en sí mismo ser con”.¹

J.P. Sartre en torno a este mismo tema nos dice que hay una dimensión de mi ser que no viene de mí sino que me la da el otro. No puedo captarme a mí mismo sino a través del otro, es por el otro que soy mujer, profesora, o bailarina, cobarde o valiente, etc. El ser-para-otro forma parte de mi ser, es una dimensión de mi ser dada por el otro. También para él en el mundo circundante aparecen los otros. Las cosas tienen una dimensión que se me escapa. El otro es aquel que me ha robado el mundo.

La verdadera presencia del otro no es reductible al hecho de una vecindad material con él, sino que se funda en ese factor constitutivo del Dasein que es el ser-en-común. El ser-con no es una condición que se

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 136.

produce en razón del ser “ante los ojos” otros sino que es una determinación existencial que conviene al Dasein por sí mismo, por su forma de ser. El otro no tiene la forma de un ser “ante la mano” sino que tiene la forma de ser del Dasein. El mundo incluye seres que como yo son un Dasein, que como yo son ser en-el-mundo. En el ser-con está ya abierto al ser ahí de estos otros. De este ente no “se cura” sino que “procura por” ellos. El ser uno con otro, uno contra otro, uno sin otro son modos posibles del procurar por.

En forma inmediata y regular se mantiene el procurar por en los modos deficientes o al menos indiferentes. Ellos caracterizan el modo de ser cotidiano. En cuanto cotidiano “ser uno con otro” está el Dasein bajo el señorío de los otros. No es el mismo; los otros le han arrebatado el ser. Los otros disponen de sus posibilidades. Es el fenómeno del “uno”, del “se”. Lo que se dice, se piensa, se quiere, es quien impulsa al Dasein a cierto modo de ser que consiste en no ser sí mismo.

La explicación sobre el “uno” parte de un dato previo, el existencial ser con-otro. En la relación de uno con-otro está presente regularmente una distancia. Cada uno considera al otro como distinto. Tal carácter se muestra en toda relación del Dasein con otros: utilizar, dirigir, orientar, gobernar a los otros. También se manifiesta en imitar, necesitar y amar a los otros. Estos últimos modos tienden a anular la distancia, pero su sólo intento es prueba de que la distancia existe.

En la existencia cotidiana la distancia con el otro se transforma en un estar bajo el dominio de los otros. Vivimos inevitablemente desde los demás, no desde nosotros mismos. El “uno” es todos y a la vez nadie; es impersonal. “Uno” es los otros, pero no otros determinados, no éste o

aquel, no alguno ni todos los otros, sino el “uno” o mejor el “se” impersonal. El “uno” somos nosotros mismos, somos cada uno de nosotros, no en cuanto “sí mismos” sino en cuanto otros.

Como el “se” es impersonal no hay a quién pedirle cuentas, ni exigencias; el “uno” le arrebató la responsabilidad. El “se” nivela todo a un término medio común y uniforme. A todo proyecto existencial se lo promedia, se lo aplanó al término medio, propio del Dasein cotidiano. El uno pasa a ser el uno mismo del ser cotidiano. “Inmediatamente no “soy” “yo” en el sentido del sí mismo peculiar, sino los otros en el modo del “uno”.¹

El Dasein es constitutivamente “ser con otro”, pero ahora se descubre que tal estructura está regida por otro existencial; el “uno”. Es él, y no yo el verdadero sujeto de la cotidianidad. Si bien es cierto que la cotidianidad es neutra e indiferenciada en la práctica, en la facticidad del ser uno con otro, ella se da siempre de forma impropia.

El “uno” rige tanto sobre el Dasein con otros como sobre toda interpretación del mundo. La interpretación que regula el “uno” no está guiada por una especial reflexión sobre las cosas sino al contrario por una insensibilidad frente a ellas. Así como la existencia inauténtica no es capaz de comprender su propio ser porque lo concibe como simple presencia, tampoco es capaz de apropiarse del ser de las cosas porque no las concibe como instrumento, es decir, como un ser que está radical y constitutivamente en relación con el proyecto del Dasein. Desde este punto de vista se comprende como la inauténticidad del “se” consiste en el hecho que el suyo no es nunca un verdadero proyecto. El proyecto del “se” nunca es decisión de alguien. En el “se” las cosas no se presentan en su

¹ “Ser y Tiempo” M. Heidegger, pág. 146

verdadera naturaleza de posibilidades, sino como objetos. Así como el Dasein de la cotidianidad del “uno” no es capaz de apropiarse del ser de las cosas, tampoco es capaz de apropiarse de su propio ser, ni del ser en general porque los concibe como simple presencia.

Es por la incidencia de este fenómeno que el hombre nivela su vida total, como individuo y como especie, a un término medio indiferente a las posibilidades más auténticas e inauténticas de la existencia. En el ámbito de la filosofía aquello que plantea Heidegger como “olvido del ser” presente en la metafísica tradicional depende también del fenómeno del “uno”. El Dasein cotidiano saca la interpretación pre-ontológica de su ser y del ser en general de la inmediata forma de ser del “uno” concibiendo el ser como una forma de ser “ante los ojos”.

Al movimiento de perdido en el “uno” denomina Heidegger “caída”. La “caída” es una acentuación de la cotidianidad del “uno”. En ella la forma cotidiana del comprender y habla es la habladuría: habla de las cosas sin comprenderlas verdaderamente repitiendo lo que “se dice”. El habla más que apertura del mundo y los entes es cerrazón y encubrimiento. A esta forma cotidiana del comprender, Heidegger denomina la “curiosidad” o afán de novedades. La curiosidad no gusta del ocio del contemplar sino de la inquietud del cambio. Resultado de ello es el estado habitual de ambigüedad, no sabe de verdad lo que se comprende y lo que no se comprende acerca del mundo, los otros y uno mismo. Es este triple fenómeno el que queda sumido en el estado de “caída”. La caída es una tentación permanente que acecha al Dasein.

Pero, esta existencia impropia de la cotidianidad no constituye una fatalidad. El Dasein siempre puede quitar de en medio los encubrimientos

abriendo al mundo y a sí mismo su propio ser. El ser “sí mismo” propio será siempre entonces una modificación existencial a partir del “uno”. Es a partir de la existencia perdida del “uno” como el Dasein puede llegar a ser sí mismo propio. El ser sí mismo propio es una conquista, una existencia rescatada de las dispersiones del Man.

En este punto está el núcleo de nuestro trabajo porque en él se muestra como al hombre le va su ser, se juega su ser, y esta relación se da como “ganarse” o “perderse”. De aquí nacen las posibilidades de la existencia impropia, el “uno mismo” o la existencia propia, el “sí mismo”.

Habría que aclarar que estos modos de ser no son elecciones absolutas porque ellas corresponden a modelos de existencias que dependen de existencias anteriores: la yectación y la proyección del Dasein. Sólo porque este ente es esencialmente “ser posible”, proyecta, y a la vez su posibilidad está yecta “en el mundo”, es que puede elegirse “uno mismo” o ser “sí mismo”.

¿Cómo podemos comprender el ser sí mismo? Ser sí mismo significa ser capaz de asumir su propia “esencia” que es su existencia, esto es, comprender su ser como un poder ser. “Comprender su ser como poder ser, como posibilidad, significa, en concreto, lograr ser tal como es, orientando su vida desde “sí mismo” y no desde una fuerza o poder ajeno como el “uno”.¹

El ser “sí mismo” implica por un lado el proyectar la existencia desde “sí mismo” y no desde los otros o desde el “uno” y por otro lado implica una

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 146.

apertura, en el sentido de estar abierto al ser, al ser de las cosas, a su propio ser y al ser en general. Ambas están íntimamente relacionadas.

El ser “sí mismo” como apertura del propio ser supone un desencubrimiento de los encubrimientos del “uno mismo” y por ello, plena apertura de la facticidad del Dasein.

La relación entre “uno mismo” y “sí mismo”, en la medida en que en el primero hay encubrimiento y en el segundo apertura, coinciden con el concepto de verdad como Alétheia dada en “Ser y Tiempo”. La Alétheia como desencubrimiento implica un descubrir lo encubierto. Para que la verdad pueda manifestarse requiere de su opuesto, la falsedad y el encubrimiento; la Léthe.

El encubrimiento representa también un modo de apertura del Dasein, la de la cerradura; y es la no-verdad. El ser se revela no sólo en la existencia auténtica sino también en la cotidianidad inauténtica, y por lo tanto en el “uno”, aunque sea al modo de un oscurecimiento que poco deja ver. El Dasein es con igual originalidad en la verdad (existencia propia) o en la falsedad (existencia impropia).

El horizonte último desde donde se distingue el “uno mismo” y el ser “sí mismo” es la verdad y el ser. La clave del paso de uno a otro es la apertura al propio ser. El ser sí mismo como apertura, como verdad de la existencia, constituye un concepto básico en la búsqueda del sentido del ser a nivel de “Ser y Tiempo”. Sólo desde esta conquista, desde la existencia propia, podrá el Dasein comprender al ser.

Si bien la existencia auténtica es un vivir desde sí mismo y no desde los otros, una proyección auténtica es siempre “para los otros”. Ella nos abre las puertas al ser uno con-otro en una actitud liberadora con el prójimo. Se trata del procurar por “anticipativo-liberador”. Asumiendo mi ser como poder ser de ser al otro en su más peculiar poder ser.

El ser “sí mismo” no implica una negación del “uno”, sino asumir tal fenómeno, sin por ello ser dominado por él. La existencia impropia es un hecho positivo en la existencia del Dasein; ella no se desprende nunca completamente de la existencia propia. “El ser “sí mismo” propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del “uno”, sino que es una modificación existencial del “uno” en cuanto éste es un existencial¹. La inautenticidad no hay que entenderla entonces como un estado de corrupción de la naturaleza humana sino como una forma constitutiva del ser del Dasein, un existencial.

¿Por qué el Dasein en la cotidianidad se cierra su posibilidad de ser “sí mismo” propio? El Dasein cotidiano se cierra a su posibilidad de ser sí mismo porque frente a su ser como pura posibilidad, como poder ser, se angustia. El Dasein huye de la angustia interpretando su ser como un ser “ante los ojos”. La existencia cotidiana conlleva una fuga ante sí mismo.

La angustia si bien lleva en si el anuncio de un peligro, al igual que el temor, se distingue de éste porque jamás es provocado por un existente determinado. El ante qué nos angustiamos no es nunca ni esto ni aquello. Ningún existente intra-mundano podría ser la causa de ello. Tampoco una forma determinada del ser del Dasein. Aquello ante lo que se angustia el

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 147.

Dasein es su propio ser en-el-mundo. La angustia abre originalmente el mundo como mundo.

El mundo surge como mundo cuando ni los entes intramundanos ni tampoco el ser del Dasein con otros ofrecen nada. Se pierde entonces la cotidiana familiaridad con el mundo.

La amenaza de la angustia nos envuelve en un sentimiento de extraña inquietud. Los entes intramundanos hasta los más familiares aparecen como desnudos de toda importancia. Lo que nos espanta en este mundo al cual somos entregados sin defensa ni socorro es el hecho mismo, desnudo, brutal, insuperable de nuestro ser en el mundo. La angustia nace de que la fisonomía de este mundo es infinitamente diferente de la del mundo circundante de nuestro existir de la vida diaria. La angustia nos coloca ante la mundaneidad del mundo en su estado puro. Este carácter inhóspito del mundo es el que intenta evitar la “caída” refugiándose en el “uno” de la cotidianidad.

Comprendemos ahora mejor, qué es esa huida en el anonimato del Man que caracteriza la existencia de la vida diaria. El Dasein se pierde entre los objetos del mundo y las preocupaciones que ellos originan; huye de lo desconocido de su condición original. Se oculta a sí mismo como ser-en-el mundo en la seguridad y tranquilidad de la vida cotidiana. Su estrategia consiste en hacer lo posible para desviar la angustia hacia el temor. Si logra asignarle un objeto preciso, la angustia degenera en miedo y la temida revelación quedará descartada. La amenaza de quiebre y de ruina no deja, sin embargo, de estar en el corazón de la existencia cotidiana. La verdadera angustia no es un fenómeno frecuente sino más bien excepcional.

Como el Dasein ya no puede comprenderse por el mundo circundante, la angustia lo arroja a su más peculiar poder ser. A través de un estado de ánimo, un señalado encontrarse, el Dasein se encuentra a sí mismo. La angustia es un estado de abierto, abre al Dasein a su propio ser y al ser en general.

La angustia como señalado estado de abierto saca al Dasein de su caída y le hace patente la propiedad y la impropiidad como posibilidades de su ser. Somos liberados del imperio del Man y desde ahora nos encontramos ante la opción ineludible: ser o no ser nosotros mismos. Desde ahora el Dasein podrá elegir con toda libertad entre ser sí mismo y la negación de éste. La angustia constituye entonces la vía de acceso al “sí mismo” propio. La angustia nace de nuestra condición y nos la revela. Si bien la angustia es un temple de ánimo ella es para Heidegger fundamentalmente la revelación de una situación objetiva: nuestra condición original.

La angustia del hombre ante su ser-en-el-mundo, es ante todo una angustia ante su ser como un poder ser. Pero el Dasein no es siempre posibilidad ya que se encuentra insuperablemente bloqueado con la muerte. Con la muerte la estructura del Dasein como inacabada no es más. El primer aspecto de la muerte que se nos impone es su carácter inevitable. “La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein.”¹

La muerte como la posibilidad más propia del Dasein en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto queda negada en la existencia cotidiana. Lejos de ver la muerte como la posibilidad más propia y peculiar, el Dasein cotidiano la ve como lo que le sucede a otros y

¹ “Ser y Tiempo”. M. Heidegger, pág. 274

todavía a él no. Como lo que algún día le sucederá, pero sin ponerla nunca dentro de sus posibilidades propias. Yo, moriré también..., pero entretando continuo viviendo. La muerte al querer reducirla a un accidente que nos cae encima se le quita el carácter personal e intransferible. Lo que no soporta la existencia cotidiana es la angustia ante la muerte. El cotidiano “ser relativamente a la muerte” es en cuanto cadente una constante fuga ante él”.¹ El uno mismo es determinado en cada caso como un “ser relativamente a la muerte” impropio.

Si la muerte es asumida por el Dasein de un modo auténtico, esto es como su posibilidad más peculiar, lejos de cerrar al Dasein lo abre a sus posibilidades del modo más propio. El Dasein auténtico no encubre su ser “relativamente a la muerte” y al no negar la muerte sino anticiparse a ella, descubre que el verdadero sentido de la muerte consiste en poner todas las posibilidades de la existencia humana justamente como lo que son; posibilidades. La muerte como posibilidad atraviesa de parte a parte a toda otra posibilidad de la existencia. El Dasein auténtico mira la muerte como un índice que afecta cada modalidad de su ser. Acepta que todas las posibilidades que el mismo es, están pendientes de la muerte y sometidas a ella.

La muerte además de ser posibilidad auténtica es auténtica posibilidad; nunca ella deja de ser posibilidad, nunca se realiza, por lo menos mientras el Dasein es. El asumir mi ser “relativamente la muerte” significa reconocer que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. “La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar en cada caso el Dasein mismo”.²

¹ “Ser y Tiempo” M. Heidegger, pág. 273

² “Ser y Tiempo” M. Heidegger, pág. 278

Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar (más propia del Dasein) y referente (únicamente desde sí mismo) y rebasable (no puede no renunciar a sí mismo) e indeterminada (el cuándo es desconocido) del ser del Dasein.

El Dasein al no encubrir su ser relativamente a la muerte, al anticiparse a la muerte, ya no está disperso en las diferentes posibilidades aisladas, sino que las asume como posibilidades propias en un proceso de desarrollo unitario, siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte. El Dasein se constituye entonces como unidad, no en la inmediatez del yo cotidiano, sino a través de asumir su ser “relativamente a la muerte” conquistando su ser sí mismo propio.

La unidad del sí mismo no lo encontramos en el yo. El yo que se da a la conciencia inmediata muestra una determinada forma de ser “yo”; la pérdida de sí mismo. “Quizás el Dasein diga siempre inmediatamente “dice de sí mismo”, “soy yo”, pero a la postre lo diga más alto que nunca justo cuando no sea este ente”.¹ Es el ser sí mismo quien constituye el Dasein como totalidad en el sentido de una unidad. sólo al asumir mi ser como un poder ser “relativamente a la muerte” el Dasein tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario recuperándose de las dispersiones propias de la existencia inauténtica.

Lo que Heidegger pretende es que asumamos todas las posibilidades tomándolas por lo que son, es decir, nada. El ser sí mismo acepta su más extrema posibilidad y la reconoce como pura nada. No hay posibilidad de superar esta nada.

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 131

En el análisis heideggeriano sobre la muerte se distingue la muerte como un hecho bruto, biológico, propio de todo ser vivo, entendiéndola como un dejar de ser, de la muerte, como un modo de ser ontológico del hombre; el ser “relativamente a la muerte”. Ser “relativamente a la muerte” constituye un existenciario. La muerte como existenciario no es la simple privación de la existencia, sino el futuro definitivamente oculto. Sólo el hombre muere. El hombre sólo será sí mismo si asume su ser para la muerte, su existencia finita, en una palabra su ser mortal.

Retomando los conceptos que hemos venido elaborando, diremos que el ser “sí mismo” como un poder ser propio implica:

- Vivir desde sí mismo y no desde los demás.
- Vivir en la verdad barriendo con los encubrimientos del “uno”.
- Lograr con el prójimo una actitud liberadora; dejar ser al otro en su más peculiar poder ser.
- Asumir la angustia frente a mi ser como poder ser, como pura posibilidad, es decir, como negatividad.
- Salir de la dispersión propia de la existencia cotidiana dándole una unidad a mi existencia.

Sabemos que es en el estado de ánimo de la angustia donde se descubre el ser “sí mismo” propio. Pero ¿cómo puede el Dasein dar ese paso desde la existencia cotidiana “caída” al ser “sí mismo” propio?.

En la existencia inmediata y regular del Dasein inmerso en la cotidianidad de término medio, arrojado en el mundo, y caído, surge eso que en el lenguaje común se llama “la voz de la conciencia”. La conciencia moral constituye justamente ese fenómeno existencial del cual puede partir la existencia cotidiana en dirección al Dasein auténtico. Esta voz se limita a

remitir al Dasein a sí mismo. Es un poder de interpelación radical que se dirige a nosotros cuando estamos perdidos en las dispersiones del “uno”.

El tema de la conciencia moral sólo le interesará a Heidegger en “Ser y Tiempo” en su dimensión ontológica. Este análisis es anterior a toda descripción psicológica o biológica del fenómeno. Igualmente es independiente de toda interpretación teológica.

De la conciencia no pretende Heidegger dar pruebas empíricas. En cuanto fenómeno del Dasein no se pone nunca la conciencia delante como algo “ante los ojos”. “La conciencia sólo “es” en la forma de ser del Dasein y como factum sólo se denuncia en cada caso y con la existencia fáctica”.¹ El factum de la conciencia se resiste a someterse a tales pruebas.

La conciencia es un modo de apertura. Ella da a comprender “algo”, a alguien. Ella llama al Dasein a su poder ser “sí mismo” más peculiar. Luego ella pertenece al modo de ser de los fenómenos existenciales que constituyen al Dasein como “estado de abierto”.

En el estado de abierto tiene el Dasein la posibilidad de ser su ahí. Pero como el Dasein se encuentra inmediata y regularmente perdido, es necesario que pueda hallarse a “sí mismo”. La posibilidad de semejante ruptura reside en el llamado de la conciencia. “La vocación rompe el oír del Dasein al “uno”.²

Es el “uno” mismo de la cotidianidad lo que resulta invocado a ser “sí mismo” peculiar. Al sí mismo invocado, en rigor, no se le “voca” nada, no da

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 293

² “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 295

noticias de sucesos del mundo, no tiene nada que contar, sino sólo es abocado a volver hacia su más peculiar poder ser. El Dasein comprendido mundanamente resulta pasado por alto en esta invocación. Esto no significa que la vocación no alcanza también al “uno”. Justamente por la invocación el “uno” es lanzado en la insignificancia.

El llamar es un modo del habla. Pero a tal habla no le es esencial la fonación, la voz. La llamada es silenciosa y debe ser así porque toda palabra es mundana, trata de cosas y nutre, por ende, las tendencias de la preocupación. En “sí mismo”, llamamiento de la conciencia moral es un modo de la discursividad, la cual, siendo anterior al lenguaje puede ser silenciosa. Esa llamada no tiene contenido porque si hablara, el Man haría inmediatamente cuanto pudiera para proveer a sus palabras de un sentido engañoso.

El llamado no ordena contenidos precisos sino sólo pide al Dasein que asuma su ser como posibilidad. El llamado podría entenderse como un imperativo kantiano en la medida que no se basa en contenidos concretos, pero se diferencia de él porque no implica ninguna imagen, ningún sonido, no cayendo así en una interpretación de la conciencia y su llamado como un ser “ante los ojos”.

A pesar de que la conciencia habla únicamente en el modo del callar, ella no es oscura ni imprecisa. La falta de una formulación verbal no nos conduce a una voz misteriosa, sino que sólo indica que no debemos esperar de ella una comunicación ni nada semejante.

El sí mismo invocado permanece vacío en su qué. Es indeterminado, no nos remite a posibilidades concretas desde las cuales podamos

familiarizarnos con él. y sin embargo, nos dice Heidegger, el sí mismo alcanzado es inequívoco e intransferible.

¿Qué es lo esencialmente inequívoco del llamado? El llamado con que caracterizamos la conciencia es la invocación del “uno mismo” a su poder ser “sí mismo” y con ello un prevocar al Dasein a sus posibilidades más auténticas.

La indeterminación del llamado tiene un carácter positivo, muestra que el vocador quiere ser oído sólo como vocador y nada más. La conciencia está toda en su clamor, es decir, quiere reabsorberse enteramente en su llamado. La voz de la conciencia sólo se puede escuchar responsablemente, si ello significa salir del anonimato del “se” para decidirse por lo propio. La decisión implica que las posibilidades entre las cuales está disperso el Dasein inauténtico sean elegidas como propias.

El Dasein es al mismo tiempo el que llama y el llamado. En tanto que el Dasein llama, la vocación no es jamás planeada ni programada. Nadie piensa en un llamamiento premeditado que el Dasein se dirigiría deliberadamente a “sí mismo”. Voca “algo” sin que se le espere y esto contra la propia voluntad. “La vocación viene de mí y sin embargo sobre mí”.¹

Que la vocación venga sobre mí, pudiera ser entendido como que la voz es una potencia extraña que penetra en el Dasein. Es precisamente esta apariencia de exterioridad la que ha dado lugar a la identificación del interpelante con Dios o con fuerzas sociológicas o biológicas. Esto sería comprender la voz como algo efectivo y real, como un modo de ser de lo

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 299

mundano, de lo “ante los ojos” o presente. La voz pertenece a una esfera distinta, esencialmente diferente de lo que hallamos en nuestro mundo circundante; el llamado es un existenciario y su modo de ser es el peculiar del Dasein. La voz aparece como extraña al uno mismo, ella no es familiar al cotidiano “uno mismo”. Si la voz del que me llama me parece extraña la razón es porque yo mismo me he dispersado por el mundo próximo.

Pero siempre tendrá el “uno” la posibilidad de comprender la voz que viene de un “sí mismo” lejano. No hay enajenación sin la contrapartida de una conversión al menos posible ya que en definitiva la condición original es imborrable. El llamado no pretende sino despertarnos a la conciencia de nuestra situación original y desde ahí el ejercicio de nuestras posibilidades auténticas. La dispersión en el “uno” nunca es total dejando siempre cabida para un nuevo modo de existencia. La respuesta al llamado es clara: o instauración de la autenticidad o negativa a renunciar a la existencia dispersa. La factibilidad de una posibilidad nos remite a la otra. El ser “sí mismo” entonces es siempre una posibilidad presente en el “uno”, cuya conquista no es nunca ni total ni definitiva.

El llamado de la conciencia, que se dirige al Dasein cotidiano, para volcarse hacia su más peculiar poder ser “sí mismo”, que habla sólo en la silenciosidad, que no da a entender nada, nos será incomprensible si entendemos todo lo que “es” con las categorías propias del ser de las cosas, del ser “ante los ojos”. Que el fenómeno de la conciencia sea un existenciario, significa en definitiva que lo que entendemos por conciencia moral no es sino el Dasein mismo en cuanto portador de la opción fundamental entre la existencia propia, el ser “sí mismo” o la existencia impropia, el “uno mismo”.

En esta distinción se oculta uno de los núcleos básicos de los problemas que quedan pendientes después de “Ser y Tiempo” y que de manera subterránea impulsan al posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano.

Pero ¿qué es lo que en la llamada es dado a comprender esencialmente al Dasein?. Sabemos ya que nada determinado. La llamada no da a comprender ningún ser ideal o universal. Lo que se deja oír en la llamada es al ser del Dasein como ser deudor. Hablando con todo rigor se trata sólo de una invitación; la llamada me invita a reconocermé culpable.

Para comprender el fenómeno del ser deudor, propone Heidegger partir de la interpretación cotidiana del Dasein. En la forma de ser que es la caída, esta interpretación tendrá una “orientación” impropia pero en todo ver errado encontramos implícita indicaciones acerca de la idea original del fenómeno.

La cotidiana comprensividad toma el ser deudor inmediatamente en el sentido de tener una deuda con, de tener una cuenta pendiente con alguien. Ella se presenta cuando no se da satisfacción al derecho de propiedad de los demás. El ser deudor en esta forma se refiere más a aquello de que cabe ocuparse que al ser del Dasein. Es un modo del ser-con-otro. Ser deudor tiene también la significación de tener la culpa, en el sentido de ser causa o autor de algo o ser ocasión de que algo ocurra. Ambas afecciones pueden conjugarse determinando una conducta que llamaremos hacerse-deudor, es decir lesionar un derecho y hacerse punible por tener la culpa de tener una deuda.

Todas las modalidades de la culpa, vistas por la concepción vulgar de ella, se mueven en el círculo del ocuparse en asuntos del mundo en el que prima un equitativo saldar cuentas. “Es mi culpa” significa que un hecho del cual soy causa y responsable ha producido un defecto. Por mi culpa otro queda privado de una cosa que de hecho le pertenecía. El ser deudor es aquí ser el fundamento de una deficiencia en el ser del Dasein de otro. Esta deficiencia es un no haber dado satisfacción a una exigencia que afecta al existente “ser con” otro. Pero, cabe preguntarse si se entiende así la culpabilidad sobre la base de una forma de ser del Dasein.

Una existencia culpable no es una existencia que se cause a sí misma un defecto. Nada puede faltarle a la existencia, no porque sea algo plena, perfecta, sino porque no siendo cosa no es posible que le falte esto o aquello. Faltar quiere decir “no ser ante los ojos”, luego a la existencia del Dasein que es esencialmente poder ser, no puede faltarle nada porque el carácter de su ser resulta distinto de todos “ser ante los ojos”.

La única manera de comprender el ser deudor para un ser como el Dasein es como pura negatividad. El Dasein es culpable por ser el fundamento de una negatividad. En la idea de ser deudor no entra la idea de defecto o falta, pero sí, la nota del “no”. Ser deudor significa ser el fundamento de un ser determinado por un “no”. El “no” a diferencia de la falta, excluye la referencia a algo “ante los ojos” y con ello barre con toda concepción vulgar de mi ser deudor. Mi ser deudor no radica en una deficiencia con los otros sino en mi ser mismo como ser fallido.

En definitiva, se debe por consiguiente decir que cuando el Dasein comete alguna falta, un ataque exterior al derecho o a la moralidad, no es esta lesión como hecho lo que lo hace culpable, sino al contrario, la

penetración de este hecho no es en sí mismo posible sino porque hay en mí una fuente de negatividad.

El ser deudor no es el resultado de un hacerse deudor sino que mi ser es originariamente ser deudor. Es por consiguiente un error pensar que la culpabilidad pueda ser superada, que provenga de la privación momentánea de un ideal, que una vez alcanzado la anularía. Es una equivocada interpretación de la culpabilidad fundamental imaginar un Dasein, ya culpable, ya inocente.

Nos preguntamos ¿Qué es esta negatividad?. ¿Cuál es el sentido ontológico de este “no” existencial?.

En el Dasein distinguimos dos elementos esenciales; la yección y la proyección. El primero de estos momentos hace que el Dasein se sienta como ya existente. El Dasein tiene conciencia de no haberse dado el ser; se descubre ya arrojado en el mundo. Desde esta yección, y pasamos al segundo momento de su estructura, decide de sus posibilidades, se proyecta. Ambos momentos no nos muestran a un Dasein dueño de su existencia. La primera por el hecho de que él no elige existir y la segunda porque siempre está ya empujado en ciertas posibilidades determinadas respecto a la suma infinita de posibilidades.

Estamos aquí ya frente a la fuente de la negatividad del Dasein. La paradoja está en que el Dasein debe hacerse su existencia sin haberse hecho su existir. Y esta paradoja es invencible, puesto que los dos términos, la yección y la proyección, son partes integrantes de la naturaleza constitutiva del Dasein.

El Dasein no sólo está afectado de negatividad sino también es el fundamento de ella.

Desde el momento que el Dasein emprende el hacerse a sí mismo consistente en existir como una existencia imperfecta, aceptando existir como finito, se hace responsable de su finitud y desde ese momento resulta culpable en su existencia misma.

La conciencia moral me invita a asumir mi culpabilidad fundamental. El llamamiento invita al Dasein perdido en el “uno” a considerar la opción fundamental en orden a elegir el término auténtico. Este consiste en aceptar el abandono que marca mi existencia y la muerte como finitud de ella. El Dasein debe existir sin ser dueño ni de su origen ni de su fin. Semejante aceptación no es sino la aceptación de la esencia misma de mi ser deudor.

Ninguna experiencia corriente y deformada por el pensar de la vida diaria manifiesta la experiencia de la conciencia moral. Por ejemplo, cuando se habla de una “mala” conciencia y vemos que ella se refiere a un hecho preciso y pasado que se ha cometido u omitido comprendemos que se trata de una culpabilidad concreta y no de una invitación general a confesarme culpable. En cuanto a la pretendida “buena” conciencia no es sino una repulsa de oír la voz de la conciencia. Porque, ¿quién puede decir: yo soy bueno, sin negar al mismo tiempo su ser como negatividad?.

Tanto en la mala como en la buena conciencia se confunde la ocasión concreta del llamamiento con el llamamiento mismo, con el fin de ahogar la conciencia moral en un cálculo de buenos y malos puntos. “Este ente no necesita cargarse con una “deuda” por obra de yerros u omisiones, le basta

ser propiamente el deudor, que él es”.¹ No hay que confundir la ocasión del fenómeno con la significación que el mismo tiene.

Si la conciencia no tiene una función de censura frente a los hechos de la vida diaria, si la conciencia se abstiene de todo dictado práctico, la razón profunda es porque quiere destruir la idea de la moralidad balance. Quiere sacarnos del cálculo de las preocupaciones para llevarnos a la existencia auténtica, que es la existencia culpable. Ella nos llevará a una profundidad existencial absolutamente inaccesible a la ética de la vida cotidiana y banal.

La confesión de su culpabilidad, siendo como es rechazo a toda comprensión mundana, reduce en adelante al Dasein a sus posibilidades de ser más propias y personales. Este llamamiento invita al Dasein a reconocer su negatividad en la finitud que le penetra enteramente. Aceptando su existencia como ser deudor, el Dasein toma sobre sí su responsabilidad. La aceptación de su culpabilidad, aceptando su nada, obliga al Dasein al despliegue y a la anticipación de todas sus posibilidades. El Dasein se hace cargo de su más propia posibilidad cuando empuña su nihilidad ontológica radical.

Comprendiendo la vocación, el Dasein se oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo. Lo elegido no es la conciencia propiamente, porque ella no es una substancia, una cosa, sino lo elegido es el “querer tener conciencia”. La conciencia comprendida como un “querer tener conciencia” se revela como una atestiguación inherente al ser del Dasein, la cual llama a este mismo ante su más propio “poder ser”.

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 312

“Querer tener conciencia” es un modo del estado de abierto del Dasein. Tal estado de abierto se abre en el estado de ánimo de la angustia. El “querer tener conciencia” se torna disposición para la angustia.

El modo del habla inherente al querer tener conciencia es la silenciosidad. La conciencia llama sólo silenciosamente; ella no llega nunca a hacerse fonema. “Esto priva de las palabras a las comprensivas “habladurías” del “uno”.¹

El Dasein da respuesta al llamamiento de la conciencia en el comprender en silencio y con angustia sus más extremas posibilidades. Tal es la existencia auténtica o resuelta. La resolución es un señalado modo de apertura; el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más propio ser culpable.

Sólo la existencia resuelta está absolutamente en la verdad, sólo ella aporta la perfecta transparencia consigo mismo, mientras que la existencia de la vida ordinaria se establece y mueve en la no-verdad. El “uno” falsifica mi ser, el ser de las cosas, y el ser en general. El Dasein se mantiene con igual originalidad en la verdad y en la falsedad. El estado de resuelto se apropia propiamente la falsedad.

Así como del ser “sí mismo” propio, del estado de resuelto, surge la verdad aparece también por primera vez el “uno con otro” propio. El estado de resuelto relativamente a “sí mismo” es lo único que pone al Dasein en la posibilidad de dejar “ser” a los otros que “son con” en su más peculiar

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 332

“poder ser”.¹ La autenticidad al disipar un yo impersonal me inspira respecto de los otros una tolerancia radical; sólo ella me da el poder de dejar al otro en libertad de ser lo que es. Sólo la existencia resuelta nos abre paso al verdadero ser-en-común.

El estado de resuelto no nos aísla, sino todo lo contrario, en cuanto estado de abierto nos inserta, en el ser-en-el-mundo de forma propia. El ser “sí mismo” no modifica el contenido de nuestro conocimiento relativo al mundo sino que cambia las perspectivas en que éstos son vistos, la luz que los esclarece. La existencia resuelta es precisamente aquella que está plenamente edificada sobre la necesidad ineludible para el hombre de ser-en-el-mundo.

La resolución no se sustrae a la realidad, sino que por el contrario, nos provoca a una situación que nos abre a nuestro propio ser y al mundo. La situación es el ahí abierto inherente al estado de resuelto. Sólo el existente resuelto tiene conciencia de la situación como tal porque esta no es un simple producto de las circunstancias. Está creada por mi pasado, por el mundo en vivo y por mi libertad. La existencia inauténtica es incapaz de realizar la síntesis de lo impuesto y lo querido en la cual consiste la esencia de la situación.

El ser sí mismo propio, la existencia auténtica, el estado de resuelto, no constituyen ningún modelo determinado de existencia. El ser “sí mismo” propio no tiene contenido fáctico determinado. Si así fuera caeríamos con ella en una forma de comprender el ser del Dasein como un modo de ser “ante los ojos”. Sin duda que alcanzar dicha modalidad implica un cambio óntico de la existencia humana, pero el qué de ese cambio no se deja

¹ “Ser y Tiempo”, M. Heidegger, pág. 324

apresar en un contenido determinado. Si bien el ser “sí mismo” no nos lleva a determinadas posibilidades fácticas, ella no es tampoco un puro ideal vacío de existencia, sino que nos provoca a una situación que nos descubre nuestro verdadero ser-en-el-mundo.

Frente a la realidad inmediata y cotidiana se le presenta siempre a Heidegger la posibilidad de “otra” manera de ser, de otro modo de ser, que ya no se dará en forma espontánea sino que implica esfuerzo; ella es siempre una conquista. Es importante señalar que en toda esta temática, existencia impropia versus existencia propia, no hay según Heidegger implicado ningún juicio de valor. No se trata de una existencia positiva frente a otra negativa. No estamos en el terreno moral sino ontológico.

La “ética” según Heidegger aparece por primera vez con Platón, sin embargo, los pensadores anteriores no son ni ilógicos ni inmorales, al contrario, su pensamiento por carecer de disciplina es más disciplinado.

Hay sin duda, aquí una crítica a la manera como la ética se ha venido planteando a lo largo del pensamiento. En el plano ético según Heidegger, lo real se mide y se aprecia según “valores”. Al poner algo como “valor” solamente se acepta lo avaluado como objeto para el aprecio del hombre. Todo valorar es una subjetivación y todo ente valorado agota su ser en la objetividad. El valor no deja que el ente sea sino que valga. El valor tiene su origen ontológico en la ontología de lo “ante los ojos”. El valor falsifica entonces el ser del Dasein como un poder ser.

Podría entenderse la actitud de Heidegger sólo como una cuestión metodológica. Si queremos realmente entender al ser hay que dejar de lado todo juicio valorativo. El valor, ya sea positivo o negativo, encubre y falsea

lo que queremos ver. Pero hay más, no es sólo un poner entre paréntesis el valor, sino separarlo definitivamente del pensar porque este aleja al pensar de la verdad del ser. Los valores representan un afán de dominio sobre el ente y anulan el poder hacerse el hombre desde “sí mismo” al mandar al hombre a vivir de acuerdo a sus preceptos.

Sin embargo el propio pensador, en su crítica a los valores nos aclara que “pensar contra los valores no significa tomar partido por la ausencia de valor y nulidad de los entes”. Si de lo que se trata es de pensar fuera de los valores, pero al mismo tiempo esto no significa tomar partido por la ausencia del valor. ¿No podría Heidegger haber acuñado un nuevo término para designar dicho ámbito? Este nuevo término negaría todo carácter pre-establecido en el valor y, por lo tanto, no limitaría el poder ser “sí mismo” del hombre y, por otro lado lo conservaría como aquello a que la conciencia apunta en su llamado.

En todo caso Heidegger reconoce que su pensamiento significa la afirmación de una cierta ética originaria siempre que la ética se piense como Ethos. Ethos significa estancia, lugar de habitar. La palabra nombra el ámbito abierto en el cual mora el hombre. Nos propone entonces una existencia auténtica; el ser “sí mismo” propio como el clarol del ser, el guardián del ser. Este ser “sí mismo” si se le entiende como un ser deudor no puede definirse por medio de la moralidad, porque esta lo presupone para darse ella misma. Este esencial ser “sí mismo” deudor es la condición de posibilidad de la moral. En su análisis Heidegger se encuentra en un terreno previo a la moral.

El Ethos jamás será concientizado por Heidegger en un conjunto de valores y deberes. A partir de la superación del “uno” no podemos extraer

de él reglas y obligaciones para la vida activa. De lo que se trata es de sacarnos de las preocupaciones y cálculos propios de la ética cotidiana. Por otro lado el pensar que determina la esencia del hombre no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta diferenciación. Tal pensar no tiene resultado.

Hacia esta ausencia de reglas y preceptos apunta el llamado de la conciencia como un habla que habla única y constantemente en el modo de callar. Para darle a comprender al hombre su función de apertura, la conciencia no emite sonidos.

Si bien la existencia impropia y su superación, la existencia propia, no tienen contenida moral negativo y positivo respectivamente, podemos si establecer que no es por “casualidad” que a partir de modificaciones existenciales del andar cotidiano, podamos llegar a la existencia auténtica, sino porque esta última representa el modo originario del ser del Dasein.

Retomando nuestro análisis diremos que es a partir de la existencia cotidiana desde donde podemos llegar al “sí mismo” propio, paso que se nos abre en el estado de ánimo de la angustia y que es atestiguado por nuestra propia conciencia, y que hace comprender al Dasein su ser como su más peculiar ser deudor relativamente a la muerte.

El Dasein al comprender su ser como un poder ser “relativamente a la muerte” comprende la temporalidad de su ser. Que el Dasein sea un ser que en su ser “le va” este mismo, quiere decir que él es originaria y esencialmente tiempo. El que le vaya su ser implica que el Dasein es en el modo de la posibilidad. Ser en el sentido de ser posible, es anticiparse a “sí mismo”, estar siempre arrojado hacia delante, es esencialmente futuro.

Pero este futuro sólo puede ser apoyándose en lo que ya “se encuentra”; el Dasein está siempre ya arrojado y dispuesto de cierto modo en el mundo, es su pasado. El Dasein que a partir de su pasado proyecta su futuro es esencialmente presente. Las tres dimensiones del tiempo, presente, pasado y futuro son exactamente contemporáneas. Sólo pertenece al tiempo que en el presente se sabe a partir de un pasado y se abre a un porvenir. Se trata de la simultaneidad de los tres ex-tasis.

En la existencia impropia el hombre ya no es tomado como posibilidad sino como algo dado. En tanto que algo dado su existencia se transforma en simplemente presente. La acentuación del presente constituye la negación de su ser como tiempo.

En la existencia impropia surge el tiempo como pura sucesión de ahora; esto es algo que ocurre antes de otro y que un tercero va a ocurrir después de lo segundo. El tiempo como sucesión equivale al movimiento de las agujas del reloj, es un tiempo puntual, lineal. El tiempo se escurre de momento en momento. El tiempo se transforma en una especie de línea que se prolonga hasta el infinito o como un “ámbito” en que están los entes pero que no son en su ser tiempo. Es la concepción vulgar del tiempo. Con ella el hombre no sólo falsifica su ser y el de las cosas sino también el ser mismo.

Si el ser del Dasein no posee tiempo sino que es tiempo, toda comprensión del ser como proyecto del Dasein se hará dentro del horizonte del tiempo. Surge así el tiempo como horizonte del ser. Sólo desde la existencia propia, un determinado modo de existir, es posible descubrir al tiempo como horizonte de toda comprensión del ser. Ahora bien, si la verdadera comprensión del ser, a nivel de “Ser y Tiempo”, es desde el

horizonte del tiempo, esto querrá decir que el sentido del ser es el tiempo. La temporalidad del ser sí mismo se nos revela como lo que descubre el ser, lo que implicaría de alguna manera la temporalidad del ser mismo. Sería esto un primer inicio en el desocultamiento del ser.

Hemos dado aquí un paso cuya legitimidad es relativo, hemos ido desde la temporalidad del Dasein a la temporalidad del ser. Este paso no está expresamente elaborado en “Ser y Tiempo”, y hay más, el término ser “sí mismo” o existencia propia, que en la analítica existencial nos conduce al ser, permanece ausente en toda su obra posterior. ¿Qué significado debemos otorgarle a dicha ausencia?.

En la obra posterior a “Ser y Tiempo” la ausencia del término ser “sí mismo” significa fundamentalmente un no poner el acento en el Dasein como iluminador del ser, sino en el ser mismo como lo que ilumina y devela. Este giro conduce a una nueva superación de la subjetividad que la implicada a la noción de ser “sí mismo”.

Ya “Ser y Tiempo” representa una primera superación del moderno subjetivismo. El mundo no es en el pensamiento heideggeriano ni a un existente contenido “en” un sujeto ni una realidad bruta independiente de él mismo. El hombre se encuentra siempre ya arrojado en un mundo, mundo que sólo tiene sentido como totalidad de los existentes para un Dasein que se afirma a “sí mismo” a través de él. El mundo no es una dimensión externa independiente del sujeto, sino que el ser en-el-mundo pertenece a la estructura de la subjetividad. Pero a su vez la subjetividad no es un polo aislado, no es pura interioridad, sino que así como no hay un mundo sin sujeto tampoco hay un sujeto sin mundo. El Dasein es quien proyecta la unidad de los objetos intramundanos confiriéndoles su inteligibilidad que los

hace pertenecer al mundo. No es que el Dasein invente los entes intramundanos sino que sólo les confiere un sentido, el Dasein y el mundo son dos caras de una misma forma de existencia: el ser-en-el-mundo. El mundo es una proyección que está en el origen de toda subjetividad y de toda objetividad.

El “ser en” que nos caracteriza muestra la ex-staticidad de la existencia humana. El aquí de nuestra existencia se convierte en el ahí de nuestro mundo. Lo esencial del hombre es su proyección en el ahí, de forma que el contenido de ese ahí, es decir, el mundo y las estructuras que le conciernen, como son el espacio, las referencias, la temporalidad, etc., son los factores constitutivos de la misma existencia humana.

Esta superación de la subjetividad es nuevamente enriquecida en la obra posterior de Heidegger lo que lo lleva a no emplear el término ser “sí mismo” como así tampoco el de la angustia como temple de ánimo por el cual nos es accesible dicha existencia.

El ser “sí mismo” solo se logra a través de una decisión llevada a cabo en el interior de un proyecto individual. El hecho de que se hable de decisión implica que este proyecto es algo radicalmente individual, como lo expresa el concepto mismo de decisión (y la muerte), que nadie puede tomar en mi lugar. En las obras últimas de Heidegger quien arroja en el proyecto, no es sólo el hombre sino el ser mismo. No tiene pues ningún sentido hablar de una elección que no sea la de la “espera” y la de la preparación de un “nuevo advenimiento del ser”. La libertad del hombre está enraizada y fundada en una libertad más original; la del ser mismo y su destino. No saldremos del mundo del Man a través de una responsabilidad

individual, sino a través de un cambio en la época del ser, perteneciendo a un destino histórico.

Esta nueva perspectiva significa comprender que la conquista de la existencia propia no es sólo asunto humano; es el ser quien nos lanza en un nuevo destino. Así pues la decisión que en un comienzo se comprendió como un estado de ánimo por el cual haríamos frente a nuestra finitud, se interpreta a partir de ahora como una misión nacida de la presencia del ser, como una disposición abierta al advenimiento del ser. La angustia ante la muerte ha cedido su lugar a la esperanza que despierta la revelación del ser. El ser que sólo se da en el ahí de nuestra existencia constituye el fundamento de nuestro destino. El hombre ya no será más el centro fundante. El punto de partida ya no es el cogito sino el ser.

Se podría pensar que sólo en “Ser y Tiempo” nuestra existencia se “decide” por sí misma hacia su posibilidad más propia, y que en cambio en la obra posterior, esa autodeterminación queda sustituida por una cierta fatalidad ante la presencia del ser. Si bien es cierto que el hombre no es el amo del ser; el que lanza no es el hombre sino el ser mismo, esto no constituye una fatalidad. En el destino del ser hay un cierto impulso pero no un arrastre inexorable. El hombre colabora en el destino del ser; es el guardián del ser. El hombre en tanto que pertenece al ámbito del destino llega a ser un oyente no es un esclavo. El hombre ocupa entonces una posición clave; el hombre es el ahí del ser, es el lugar donde el ser aparece.

Este poner el acento ya no en el Dasein sino en el ser, no significa una preeminencia del ser sobre el hombre. Así como el hombre no tiene ninguna preeminencia respecto al ser, el ser mismo tampoco tiene esa

preeminencia porque “depende de” pues necesita de un claro donde darse. “El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada”.¹

La desaparición de la noción de ser “sí mismo” y en general la pérdida de sentido del concepto de sujeto van al mismo paso, en Heidegger, con la profundización del concepto de destino del ser. En la medida que el Dasein es comprendido dentro de un destino histórico, la distinción entre auténtico e inauténtico ya no pasa sólo por el interior del individuo existente, sino que es un asunto que conviene al ser mismo y sus “estructuras”. Que el Dasein se encuentre siempre ya, originariamente, en la inautenticidad (según “Ser y Tiempo”) significa para la perspectiva ontológica sucesiva, que la verdad surge y se abre siempre, solamente, en un ámbito de no-verdad, de ocultamiento; es el olvido del ser.

Una vez que se ha reconocido el ser como destino, se muestra el carácter constitutivo e imprescindible que tiene para el individuo la pertenencia a un mundo histórico. No hay autenticidad del individuo en un mundo inauténtico. Sólo con la inauguración de una diversa “época del ser” puede operarse el pasaje a la autenticidad. Esta nueva época del ser no puede depender de una decisión nuestra: nosotros podemos esperarla, prepararla. La iniciativa para el paso de la inautenticidad a la autenticidad o de la no-verdad a la verdad ya no radica en una decisión individual sino en la historia del ser.

Este giro en el pensamiento heideggeriano no hay que entenderlo como un cambio en el punto de vista de “Ser y Tiempo”, sino al contrario, como una nueva perspectiva que arroja nuevas luces sobre su primera obra. Se trata de re-interpretar “Ser y Tiempo” desde este nuevo horizonte.

¹ “Identidad y Diferencia, M. Heidegger, pág. 75

El propio Heidegger no sólo no ha reconocido contradicción alguna en su pensamiento sino que ha puesto de relieve en numerosas ocasiones que “Ser y Tiempo” constituye un primer paso en el acercamiento al ser.

Hay que resguardar el pensar que está presente en “Ser y Tiempo”, el hombre como ex-sistencia, esto es lanzado por el propio ser en la verdad el ser. El re-pensar la relación entre hombre y ser, nos hace surgir al hombre como el guardián del ser. El hombre en tanto que es el ahí constituye el lugar del ser. Aunque el ser sólo se da en nuestra existencia, el ser se ilumina como un plan que el hombre no ha creado sino que como una revelación que le ha llegado a las manos.

Pero sólo en forma paulatina se desembaraza Heidegger del pensar subjetivista; el ser “sí mismo” propio de alguna manera basa todavía el sentido del ser en un querer-fundar, dejando demasiado abierta la posibilidad de entender dicho proyecto como un puro asunto humano. este querer-fundar desplaza el ser como destino que Heidegger mismo busca.

La ausencia de la noción de “sí mismo” no significa en Heidegger que haya abandonado su preocupación por la búsqueda de una existencia más humana, al contrario, nosotros diremos que dicha búsqueda atraviesa su obra de parte a parte, haciendo surgir con ella términos tales como “habitar”, el “otro pensar”, la “experiencia con la cosa”. Todas ellas representan un nuevo modo de existencia humana que implica un acercamiento al ser, un desocultamiento del ser. Este desocultamiento ya no es un puro asunto humano, sino un destino del ser.

Así pues, si bien la ausencia de la noción de ser “sí mismo” representa un paso más en la proximidad al ser al avanzar en el camino de

la superación del subjetivismo, por otro lado el rol que ella juega en “Ser y Tiempo”, como el cambio existencial del Dasein indispensable para llegar a una verdadera comprensión del ser, permanece constantes a través de toda su obra.

Así como el ser “sí mismo” surge a partir del “uno mismo”, este nuevo habitar surge a partir del olvido del ser. Este olvido del ser constituye nuestra existencia cotidiana. Su superación implica entonces un ir más allá de la existencia inmediata preparándonos para la llegada de un nuevo destino. La existencia cotidiana inauténtica siendo como es una falsificación de mi ser y del mundo constituye un olvido del ser, pero lo que nos propone Heidegger es mirar dicho olvido no solo desde el hombre sino principalmente como un ocultamiento del ser mismo.

Que el ser pueda ser olvidado nos remite por lo pronto a una correspondencia fáctica entre el hombre y el ser. Pero dicha correspondencia tiene una doble faz, por así decirlo, un estar en la verdad y, al mismo tiempo, en la no verdad. La verdad del ser igual que la verdad del Dasein es por una parte desencubrimiento, Alétheia, y por otro lado encubrimiento, Léthe. Sólo un ser cuyo ser consiste en comprender al ser puede olvidarlo y, por otro lado sólo un Ser al que le es propio el revelarse puede quedar retraído, olvidado.

El olvido del ser no es sólo una deficiencia del pensar sino proviene más bien del ser mismo; es el ser mismo el que se retrae y retira. Esta insuficiencia del ser, su retrotraerse y ocultarse, constituye la riqueza e inagotabilidad del ser.

Ser es lo que condiciona esencialmente al hombre, lo que pone al hombre en un camino del desocultar, a partir del cual se le devela lo que hay, esto es, lo que se llama en cada caso lo ente. El ser no es un contenido sino aquello que hace posible todo contenido. Lo experimentamos como un don, como lo que se da, lo que acontece sin que podamos disponer de él a voluntad. El ser puede entenderse como una dirección en la que el hombre y el ente se encuentran encaminados.

Lo propio del hombre radica en que está abierto al ser, permanece relacionado con él y de este modo le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. La superación del olvido del ser muestra no sólo al Dasein como comprensor del ser, sino como interpelado o reclamado por el ser.

En la superación del olvido del ser, en la verdad del ser, el hombre y el ser han pasado a ser propio el uno del otro: pertenecen el uno al otro. El hombre pertenece al ser porque su ser consiste en simplemente estar abierto al ser y el ser pertenece al hombre porque, el ser sólo es en tanto que se presenta al hombre. Es esta co-pertenencia lo que se quiere pensar con la verdad del ser: algo más originario que el propio ser.

Así como el giro del pensamiento heideggeriano hacia el ser lo lleva a suprimir el término ser "sí mismo" así también la pregunta por el sentido del ser es reemplazada por la pregunta por la verdad del ser. Heidegger abandona el término "sentido del ser" por el peligro que ahí aparezca el Dasein como el único que despliega sentido. La verdad del ser no sólo la despliega el hombre sino el ser mismo.

Esta misma pertenencia entre el hombre y el ser es la que permanece ignorada en el olvido del ser propio de la existencia cotidiana. El Dasein no es sólo un existente sino un insistente; persiste en la no-verdad. Al Dasein le es inherente estar en la verdad, pero con la misma originalidad, le es inherente estar en la no-verdad.

Quien puede correr los velos es sin duda el hombre ya que es el ente privilegiado en que el ser se presencia. Pero en este estar entrometido con el ser no es el hombre quien manda. El olvido pertenece al ser mismo.

Desde el destino el hombre está en peligro. El hombre puede no percibir el destino del desocultamiento como una interpelación del ser y pasarse por alto a "sí mismo" como lo interpelado. El no oye la llamada del ser. El desocultamiento mismo no aparece más justamente como lo que es: un determinado desocultar. Es el olvido del ser.

Pero este peligro no constituye una fatalidad. Habitualmente se tiende a entender por destino lo determinado, lo fatídico, pero originariamente destinar significa preparar, aviar, asignar, llevar a cada suerte de cosas allí donde pertenecen. Se trata entonces de buscar un camino que nos permita superar el olvido de ser para así llegar a un nuevo habitar.

Este olvido del ser, propio de la existencia cotidiana, ha caracterizado, nos dice Heidegger, a toda la historia del pensar occidental. La filosofía hasta ahora no se ha ocupado del ser; la metafísica, desde Anaximandro hasta Nietzsche, a tratado sobre los entes. La filosofía se convierte en metafísica siendo lo propio de ella el olvido de la diferencia entre ser y ente.

El ente ha sido pensado respecto del ser, pero la verdad del ser ha permanecido impensada y se oculta a sí misma dicha degeneración. Se ha producido un error en la historia de la filosofía; cuando se plantea la pregunta por el ser, dice lo que tiene delante, el ser es esto, lo otro, o lo de más allá. Al contestar por algo determinado confunde al ser con un ente.

El pensar metafísico es re-presentativo. En este pensar el ente es esencialmente objeto y el objeto sólo es en cada caso objeto para un sujeto.

Las cosas son sólo reconocidas en la medida que se convierten en objeto para el sujeto. En este pensar re-presentativo, la verdad se comprende como concordancia o adecuación de un objeto con un sujeto.

El verdadero pensar, el que corresponde con el ser, es el que escapa a este esquema sujeto-objeto. Las cosas están presente para nosotros en el conocimiento gracias a una apertura originaria que tiene que ver con la condición de abierto de nuestro ser hacia ellas. Este espacio abierto no ha sido dado por la representación, es más originario que ella. La verdad, en Heidegger, es un desencubrimiento y no una relación. No es una propiedad del conocimiento, sino una manifestación del ser, ya sea como presencia (verdad) o como ausencia (no-verdad). La potencia originaria del ente y el comportamiento abierto hacia ella funda el pensar.

Así como el ente no es para Heidegger ni esencial ni originariamente un objeto, tampoco el hombre es esencialmente un sujeto. El hombre es primero en su esencia, existente en la apertura del ser: "Este abierto despeja el "entre" dentro del cual puede ser una "relación" del sujeto al objeto"¹. El hombre ya no es más el centro fundante.

¹ "Cartas sobre el Humanismo", M. Heidegger, pág. 96

El pensar metafísico que concibe al hombre desde la subjetividad pretende el dominio del ente. Para esto ha hecho una división del ser en marcos de conocimientos, posibilitando así el mayor control sobre el ente. Con esta división lo que sea cada cosa y, en general, una cosa, viene ya decidido por la ciencia correspondiente y no desde la cosa misma. El conocimiento es aquí sinónimo de explicar y calcular.

Este pensar calculante puede ser un pensar correcto, por ejemplo desde el punto de vista de la ciencia, pero nunca logrará alcanzar lo real en su realidad. En este pensar la esencia de la cosa nunca llega a aparecer.

Tenemos que deslindar entonces el sentido del pensar en la metafísica si queremos superar el olvido del ser. Se trata de perder las determinaciones propias del pensar metafísico, tales como, ser, ente, sujeto, objeto, espíritu, materia, historia, naturaleza, etc. Esto significa salir fuera de ella, a saber, un pensar fuera de la representación o lo que viene a ser lo mismo fuera de la razón calculante.

Este salir fuera de la metafísica, del pensar que re-presenta y también calcula, Heidegger lo denomina un "salto". Es un salto fuera de la metafísica. Saltamos desde donde estamos, nuestro actual destino, hacia donde siempre estamos, la correspondencia de hombre y ser.

Así pues, como a nivel de "Ser y Tiempo", la superación del olvido del ser nos conduce a la existencia propia, a nivel de "Identidad y Diferencia", dicha superación, a través de un movimiento del pensar o "salto", nos conduce a la correspondencia expresamente asumida con el ser. es preciso dar un salto y concebir el ser ya no como fundamento, sino como

abismo y comprender al hombre al mismo tiempo como custodia de la verdad del ser. El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en que hombre y ser se han encontrado desde siempre. El salto no encuentra al llegar una base estable sino sólo un lugar en que el ser relampaguea.

Este movimiento del pensar es nombrado además de “salto” como “paso atrás”. Ambos tienen el mismo sentido; es el intento de pensar no metafísicamente. Este pensar por una parte retrocede como paso atrás, hasta el origen de la metafísica y, por otra parte avanza como salto, hasta la forma bajo la cual se hacen presentes hoy ser y hombre.

El retroceso implica ir hasta los griegos, a los pensadores llamados mañaneros, porque en ellos, según Heidegger, el ser se dona. Tal comienzo grandioso del pensar llega a su cima y se acaba en Platón, dando origen al pensar metafísico que ha sido la historia del error u olvido del ser.

Esta superación de la metafísica no significa ir en contra, marginarla o darle la espalda. Para “saltar” hacia delante o para atrás, es necesario pensar la esencia de la metafísica. Esto implica un ponerse frente a la historia de la metafísica en su totalidad. Este salto sólo lo realizaremos en la medida que nos coloquemos dentro de la tradición del pensamiento.

En ambos casos, el “salto” y el “paso atrás”, el pensamiento va más allá del ser tal como aparece en la historia de la metafísica, tratando de pensar lo impensado, lo que está presente en la metafísica en el modo de la ausencia, lo que aparece como olvidado. El salto salta fuera del ser interpretado como fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente. Entender al ser como fundamento es entenderlo como causa, razón o el

porqué de los entes. El ser como causa es comprendido como un “algo” y por lo tanto como un ente. El pensar que va más allá de la metafísica es el que olvida al ser como fundamento.

Un salto que se separa del ser como fundamento de lo ente salta al abismo. Este carácter abismal es el que desconoce la metafísica al someterlo a la medida de la razón. Es preciso dar un salto en el vacío y concebirlo como abismo.

Este pensar metafísico llega a su culminación en la actual era técnica. El destino técnico constituye un máximo peligro, pero representa también la posibilidad de salir fuera de la metafísica. La provocación conjunta que dispone al hombre y al ser el uno respecto al otro en el destino técnico lo designaremos por el término “Gestell”, lo dis-puesto.

Lo dis-puesto es aquello que mantiene reunida las diversas posiciones técnicas. Es aquello en que hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico. En lo dis-puesto el hombre es inducido o provocado a desocultar todo lo que hay de manera provocante. La manera humana de comportarse ante el mundo ha cambiado de raíz; ya no toma el carácter de representación sino de “imposición”. El ente va quedando reducido a constante, (Bestand) fondo, stock, reserva. Todo toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad. El hombre mismo se transforma en fondo y reserva, en materia prima.

Esta provocación tecnológica hace creer al hombre que puede dominar el tiempo, el espacio y la muerte, pensando que a través de ella va a superar la contingencia humana.

El tiempo bajo u otra forma se convierte en objeto manipulable, tratable, controlable. Se convierte en velocidad y forma parte de la planificación. La aceleración es así una suerte de fetiche que el hombre adora, pensando que le ampliará los límites de su propia vida al aumentar la velocidad con que vive, cuando en realidad termina siendo su prisionero.

Otro tanto ocurre con la espacialidad. Esperamos que la tecnología nos permita ensanchar los límites humanos a tal punto que las grandes distancias ya no sean problema para nosotros y podamos recorrerlas sin fatiga. Sólo que, “ésta supresión prematura de toda las distancias no aporta ninguna cercanía, pues la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia”.¹

La muerte para el hombre técnico, que todo lo quiere controlar, aparece como la confesión de su fracaso y por eso su destino se erige sobre el ocultamiento de ella.

La técnica nos ha dado el dominio de la tierra, pero al precio de ocultarnos nuestro propio ser y de ofuscar nuestra relación con las cosas. El hombre se siente aquí el amo del universo. Todo deviene factible y manipulable. El hombre mismo queda reducido a stock. El hombre no podrá ser tomado sino como constante, no es más que el constanciador de lo constante.

Pero el verdadero peligro consiste en que el desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único y ni siquiera ve que él mismo es un desocultar. Lo dis-puesto pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad. El peligro consiste en tomar lo desocultado en

¹ Conferencia “La Cosa”, M. Heidegger, pág. 1

el establecer técnico como medida de todo. “Cuando impera lo dispuesto, gobierno y aseguramiento de lo constante acuñan a todo desocultar. Incluso no lo dejan aparecer más en su rango fundamental; esto es, en cuanto determinado desocultar”.¹

La esencia de la técnica es un cierto sentido ambigua. Por una parte, constituye el peligro. Por otra , en ella aparece lo salvador. Si “es” el peligro en cuanto peligro, entonces surge lo salvador, nos aclara Heidegger. Lo salvador no está junto al peligro; el peligro mismo es, cuando él es en cuanto peligro, lo salvador. Salvar significa; soltar, liberar, cuidar, tomar en custodia. En el nacimiento de lo salvador acontece lo confiado, lo que permite al hombre ser guardián de la esencia de la verdad. “Así pues lo esente de la técnica , alberga en sí lo que nosotros menos presumiríamos, el posible surgimiento de lo salvador”.²

Si la técnica es un destino del ser y del ser el hombre no dispone, entonces el hacer humano no puede por sí solo salvarnos. La técnica como el horizonte desde el cual aparece todo lo real, para el hombre de hoy, no está sometida a nuestra voluntad, a nuestro dominio. del desvelamiento técnico el hombre no dispone.

Pero tampoco el desocultar es un destino que impera al hombre como fatalidad. El hombre en tanto que pertenece al ámbito del destino llega a ser un oyente y no un esclavo. El participar del hombre en el desocultar permite a éste verse como lo interpelado y así oír la llamada del ser. al meditar la esencia de la técnica experimentamos lo dis-puesto como un

¹ Conferencia “La Cosa”, M. Heidegger, pág. 1

² “Ciencia y Técnica”, M. Heidegger, pág. 98

destino del desocultamiento y nos mantenemos así en lo libre del destino. Surge entonces lo humano bajo su verdadera dimensión, el que custodia la esencia de la verdad; es el genuino habitar. Cuando nosotros nos abrimos a la esencia de la técnica, nos encontramos tomados inesperadamente por un reclamo liberador. En la Ge-stell relampaguea el Ereignis.

Ereignis literalmente significa evento, acontecimiento. Pero en Ereignis se encuentra incluido el término eignen: hacer propio, apropiar. Combinando los dos sentidos, se lo ha traducido por “acontecimiento de transpropiación”.

Al llevar la mirada dentro de la esencia de la técnica experimentamos la mutua pertenencia de hombre y ser que allí se da a modo de provocación alternante. La mutua pertenencia, en la que el hombre es dado en propiedad al ser y el ser ha sido atribuido en propiedad al hombre, es lo que se llama Ereignis. Contemplar en la “Ge-stell” la constelación desde la que el hombre y el ser se dirigen el uno al otro a través del moderno mundo técnico, es lo que llamamos “acontecimiento de transpropiación”.

Se trata de la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de lo dispuesto para llegar a un acontecimiento más originario. Allí se esconde y al mismo tiempo se vislumbra otro destino del ser.

“El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en “sí mismo” oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que le es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”.¹ El Ereignis se hace para nosotros experimentable como “ámbito de oscilación”. Dicha oscilación implica dos

¹ “Ciencia y Técnica”, M. Heidegger, pág. 104

movimientos; un movimiento de propiación en que el ente viene a ser como aquello que es y un movimiento de transpropiación en que el hombre es apropiado al ser y el ser es entregado al hombre. Ambos movimientos se implican mutuamente.

Este ámbito de oscilación donde el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro, es oscilante porque el ser que reencontramos en el Ereignis no es el ser con sus caracteres metafísicos, sino en su constitución “débil”, oscilante. No es el ser como fundamento, inmutable y eterno sino el ser como abismo. No es el ser como substancia sino como presencia.

El ser debe entenderse como una “dirección” en la que el hombre y el ente se encuentran encaminados en un movimiento que los conduce no a una base estable, “sino-a-una-ulterior-permanente dislocación, en la cual se encuentran desposeídos y privados de todo centro”.¹

El ser como “ámbito de oscilación” lejos de ser una base estable sólo se da al hombre como dirección de desposesión y desfundamentación. “Privado de todo centro” significa que en el “ámbito de oscilación” el hombre ya no es más el centro fundante. Esto representa la superación del moderno subjetivismo. El punto de partida ya no es el cogito sino el ser. sujeto y objeto son posibilitados en tanto manifestaciones del ser.

Ambito oscilante nos remite también al hecho de que el ser no se da nunca plena ni definitivamente. El ser se da como desvelamiento y velamiento a la vez. La verdad del ser es doble; por una parte desencubrimiento, Alétheia, por otra encubrimiento, Léthe. El ocultamiento del ser, apunta a una insuficiencia o debilidad del ser con que lo hemos

¹ “Identidad y Diferencia”, M. Heidegger, pág. 89

venido mostrando. En la *Léthe* se muestra que el ser no es pleno, sino en cierto modo carencia, algo menesteroso. El término débil para asignar al ser como oscilante es ambiguo, porque esa misma debilidad constituye su riqueza: su inagotabilidad.

En la *Ge-stell*, esencia de la técnica, el hombre y el ser dependen de algo que no tiene que ver con su ser, que les deja y hace ser, imponiéndoles. En la esencia de la técnica experimentamos “sorprendentemente cerca” la mutua pertenencia de ser y hombre, pero de una manera negativa.

Pertenecemos, porque dependemos, igual que el ser, de una disposición previa, de la *Ge-stell*. El hombre y el ser aparecen bajo esta imposición que los dispone y obliga a aparecer y comportarse así. La *Ge-stell* es hoy la constelación en que hombre y ser se pertenecen mutuamente en una forma extraña; es la esencia de la técnica la que rige para el hombre, pero que igualmente rige para el ser.

Esta mutua pertenencia que experimentamos en la *Ge-stell*, consiste en un dejar aparecer al ser y al hombre como lo mismo y no como dos asuntos que no difieren. Esta mismidad queda como un enigma que sin embargo nos permite pensar la mutua pertenencia.

La *Ge-stell* es también el lugar del relampaguear del Ereignis porque la “manipulabilidad universal, la provocación y el sacudimiento que lo caracterizan constituyen la posibilidad de experimentar el ser fuera de las categorías metafísicas, entre todo la de la estabilidad”.¹

En la *Ge-stell* encontramos un carácter vertiginoso, en el cual rige una continua provocación entre el hombre y las cosas. Todo nuestro ser se

¹ “Más allá del Sujeto”, G. Vattimo, pág. 73

encuentra por todas partes provocado, empujado interminablemente a darse a la planificación y al cálculo. Todo este urgir de la provocación tecnológica es lo que Vattimo denomina “sacudimiento”.

La universal manipulabilidad de las cosas y el hombre liquidó los caracteres que la metafísica había atribuido al ser, ante todo el de la estabilidad, inmutabilidad y eternidad. En la confusión de la Ge-stell, las determinaciones contrapuestas propias de la metafísica se pierden. Las cosas pierden su rigidez, en cuanto son absorbidas en la planificación y provocadas siempre a nuevos usos y el hombre se convierte además de un sujeto en objeto de manipulación universal.

Pero en la Ge-stell estamos sólo en el preludio, en el umbral del acontecimiento de transpropiación, es el momento negativo de esa realidad. En la Ge-stell el hombre y el ser dependen absolutamente de algo que no tiene que ver con su ser que les deja y hace ser, imponiéndolos.

Para que este “dejar pertenecer” entre hombre y ser pierda su sentido negativo debemos transformar, a la manera de una posibilidad que debe ser hecha efectivamente el sentido de esa “pertenencia”. Este efectivo llevar adelante la posibilidad significaría entrar en el dominio del Ereignis.

Esta posibilidad de alcanzar un nuevo destino, en el pensamiento ulterior de Heidegger, a nivel de “Construir Habitar Pensar” está dada en la experiencia con la cosa. La experiencia con la cosa constituye el meollo a través del cual el hombre logra la superación del olvido del ser.

Este nuevo modo de habitar constituye un nuevo destino al que le corresponde una manera propia de manifestarse el ente, ya no como objeto

para la mirada científica, ni como algo disponible para su explotación, para el mirar técnico, sino como cosa.

De lo que se trata es de dejar ser al ente, en acceder a que éste surja ante nosotros y se revele en toda su pureza. El ente ya no se manifestará como objeto ni como algo manipulable, sino como cosa. Este dejar ser algo en su ser significa proteger. El proteger no es solamente liberarlo de un peligro, sino que posibilitar su despliegue. Se trata de liberarse para aceptar la “cosa” en su medida y captarla tal como es. El proteger es el modo de verdad propio de este nuevo habitar. Este proteger es un retroalbergar algo en su esencia, el proteger es un salvar.

El comportamiento abierto a la manifestación del ente como cosa encuentra su fundamento en la libertad. Ella es siempre una cosa estructurada llena de sentido, como un árbol florecido en el jardín y si queremos captarlo tal como es, hemos de estar dispuestos a recibir de ella su propia medida. Se trata de liberarse para aceptar la cosa en su medida.

La libertad se entiende no como “libre arbitrio”, sino como la acción de retroceder ante las cosas, de mantener la lejanía frente al ente para que éste pueda entonces manifestarse en lo que es. La libertad consiste exactamente en dejar-ser, al ente, en acceder a que éste surja ante nosotros y se revele en toda su pureza. La libertad deja ser al ente lo que es. Dejar-ser al ente no lleva consigo indiferencia sino que exige por el contrario un gran esfuerzo. Exige por encima de todo la renuncia a todo intento de manipulación del ente; más exactamente, Heidegger define el dejar-ser como un retroceso ante el ente.

Esta relación del ente como cosa no se alcanza en la espontaneidad de la cotidianidad de término medio. Ella se logra con esfuerzo y representa la experiencia más genuina y verdadera con la cosa. La experiencia del hombre con la cosa lejos de ser un aspecto inesencial constituye el meollo a través del cual el hombre alcanza un nuevo habitar.

Este habitar que acontece cuando respetamos el ser de la cosa, reúne y recolecta lo cuadrante; la morada sobre la tierra, bajo el cielo, ante lo divino y perteneciendo a la comunidad de los mortales. Este nuevo modo de habitar, el genuino habitar, Heidegger lo denomina la reunión de lo cuadrante. Algo alcanza al rango de cosa cuando recolecta lo cuadrante: cielo, tierra, mortales y divinos. El hombre sólo puede habitar el ámbito de lo cuadrante en cuanto se mantiene en el de las cosas. El hombre verdaderamente libre ante las cosas está abierto a la llamada del ser y es capaz de reconocer en la técnica el misterio del desvelamiento.

Estamos aquí frente a un planteamiento inverso a lo tradicional. La cosa, lejos de ser lo inesencial es lo que lleva al hombre a acceder a la verdad. Este nuevo acceso a la verdad del ser no es propiamente teórico o conceptual sino más bien un pensamiento práctico. El pensar conceptual y analítico dispersa la realidad.

Dicho pensar alude a coger, agarrar, apoderarse de algo. Heidegger posterior dirá que su pensamiento no quiere ser un pensamiento conceptual sino un pensar que no agarre, no tome posesión, sino algo que rodee la cosa tiernamente. Es en el lenguaje práctico donde se da la verdad en un sentido más radical.

La esencia de la cosa, consiste en reunir, en hacer presente el mundo en la unidad de sus cuatro momentos constitutivos. La tierra como la que soporta y levanta, alimenta y fructifica. El cielo como camino de los astros, claridad del día y oscuridad de la noche. Los mortales como aquellos que son capaces de soportar la muerte como muerte. Los inmortales como los mensajeros de la divinidad.

Ni la tierra, ni el cielo, ni los mortales, ni los inmortales, son lo que son cada uno para sí, sino uno con otros. Para comprender cada uno de los cuatro momentos de lo cuadrante hay que pensar conjuntamente los tres. Como no sabemos que es la tierra sino en su oposición al cielo, así no comprendemos al hombre sino en su oposición a algo sobrehumano.

Los hombres que habitan la tierra son llamados no por casualidad mortales, sino por ser esta su posibilidad más propia. El hombre habita en la medida que asume su ser relativamente a la muerte, su existencia finita, en una palabra su ser mortal.

La presencia de lo divino como una dimensión de lo cuadrante muestra que la posición de Heidegger frente a Dios no es ni negativa ni indiferente. No se trata aquí de una demostración racional de la existencia de Dios, sino más bien, dejar ser a Dios lo que es, lo oculto por autonomasia. Dios es misterio, lo más ausente de lo ausente y sin embargo lo más "real" de la "realidad".

El ser no se identifica con ninguna de las cuatro dimensiones, sino con su "cuadratura", es decir la unidad que armoniza su diversidad. Los "cuatro" que constituyen lo cuadrante no son entes intramundanos, sino que, antes bien, son dimensiones de la apertura del mundo en que están los

entes intramundanos. Según G. Vattimo con la tachadura en cruz de la palabra ser, Heidegger quiere expresar que el ser es el evento que se abre en las cuatro direcciones.

Las cosas son las que llaman a entrar en el juego del mundo como reunión de lo cuadrante. El cántaro es una cosa. En él acontece, se hace presente lo cuadrante del mundo y es así, en cuanto reunión del cielo y la tierra, divinos y mortales como el cántaro es precisamente una cosa.

Las cosas, lejos de estar a nuestra disposición hasta poder usar y abusar de ellas a nuestro antojo, ellas disponen de nosotros y nos llaman a entrar en el juego del mundo como reunión de lo cuadrante. Nosotros dependemos de las cosas y no las cosas de nosotros. Como mortales hemos sido instruidos en el juego del mundo, en el seno del cual acontece el ser cosa de la cosa, con una tarea específica: cuidarla y guardarla.

Para ello no es preciso hacer nada extraordinario. Nos basta con permanecer donde normalmente estamos. “El habitar como cuidar guarda lo cuadrante allí donde los mortales se demoran: en las cosas”.¹

El lugar de cita de los “cuatro” es la cosa. Sólo respetando la cosa, como cosa, habitamos en la cercanía del ser. Heidegger filosofa para demorarse en definitiva en las cosas más sencillas: el jarro de vino, el banco junto al camino, el árbol y el estanque, el arroyo y el monte. Se trata de demorarse en las cosas cotidianas que le condicionan y de jugar tranquilamente su juego. El juego, palabra con que Heidegger designa la reunión de lo cuadrante, tiene relación con la ausencia de por qué o razón de dicho acontecimiento.

¹ “Construir Habitar Pensar” M. Heidegger, pág. 167

Demorarse en las cosas significa dejar-ser al ente en su ser. El ente es entonces descubierto. Todo descubrimiento que el Dasein realiza lo hace desde un estado de ánimo. Heidegger postula la serenidad ante las cosas como el temple de ánimo o actitud acorde con el desvelamiento del ente. Es esta actitud de serenidad ante las cosas, la que nos lleva a otra relación con ellas y nos abre un nuevo destino donde el ser relampaguea.

Serenidad ante las cosas significa tomar los objetos técnicos como deben ser tomados; cosas que no son nada absoluto sino que se hallan dependientes de algo superior. Podemos usar convenientemente los objetos técnicos y al mismo tiempo mantenernos libres de ellos. Podemos dejar a esos objetos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio.

En esta actitud notamos que la construcción y utilización de las máquinas nos requieren a otra distinta relación con las cosas. De esta experiencia nos habla Heidegger en "El sendero del campo": "Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino del campo, trata en vano ordenar el globo terráqueo con sus planes". "El buen consejo del sendero del campo despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende en el lugar adecuado, la turbia melancolía hacia una última serenidad"¹. El sendero del campo no es nada más que una cosa, simple y sencilla, pero que tiene el gran poder de salvar al hombre. En el sendero del campo el hombre hace su camino, del nacimiento a la muerte, sobre la tierra bajo los cielos. En él el hombre "habita".

La serenidad ante las cosas se da junto con la apertura al misterio. Si captamos que en el mundo técnico hay un sentido oculto que nos atañe, un sentido que se muestra y al mismo tiempo se escapa, estaremos frente a lo

¹ "Serenidad", M. Heidegger, pág. 72

que llamamos el misterio. “Así en todos los procesos técnicos reina un sentido que reclama el humano a ser y dejar de ser, un sentido que no es en primer lugar invención ni hechura del hombre”.¹ No sabemos lo que el dominio de la técnica tiene como propósito. La actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto en el mundo técnico es lo que denominamos apertura al misterio. La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio son las vías de acceso hacia un nuevo habitar.

La superación de la existencia cotidiana; en “Ser y Tiempo” o el olvido del ser en su obra posterior nos abren las perspectivas de un nuevo destino, de un nuevo suelo, donde el hombre no esté en peligro de negar y arrojar lo más propio suyo, su naturaleza de meditador, su ser como lo necesitado para la custodia de la verdad.

Si bien la superación de la existencia cotidiana no tiene ningún contenido moral podemos establecer sí, que no es por casualidad que a partir de modificaciones existenciales del habitar cotidiano, podamos llegar a un nuevo modo de existir más humano, más cerca de la verdad, sino porque este último representa el modo originario del ser del Dasein.

Esto no significa entender la estancia esencial del hombre, desde el ser y hacia el ser, como una razón de ser última y definitiva del hombre. Al contrario, auténtico es el hombre que existe en la insuperable ausencia de fundamento.

Este nuevo modo de existencia no es en rigor un nuevo destino, ya que está presente en todo destino como lo salvador. Así pues, la superación de la existencia cotidiana cuya esencia consiste en un “dejar

¹ “Serenidad”, M. Heidegger, pág. 72

pertenecer” que deja ser al hombre y al ser, también es lo que incluso dejó que ocurriera la historia del ser, la metafísica.

El habitar “genuino” es como todo destino histórico. Es así como la superación del olvido del ser para el hombre actual significa la superación del habitar técnico. Pero esta superación del habitar técnico no significa su desaparición. Ella permanece en el “otro destino” como lo no preponderante. Si en el futuro el hombre es capaz de pensar la verdad del ser, no hay que pensarla como un tránsito entre un destino y otro porque este nuevo destino conserva al anterior.

Que el habitar sea histórico no significa que él devenga como una consecuencia de procesos históricos. Mal podría la historia predecir nuestro destino, si el fundamento de la historia no es otro que el ser mismo, que al darse o rehusarse se convierte en destino. El restablecimiento de “otro destino” del ser no se puede precalcular ni lógicamente ni históricamente.

A la mutua permanencia entre hombre y ser, al lugar donde el ser relampaguea no se llega jamás por conexiones causales. El ser no transcurre jamás en una conexión causal, pues el ser no es efectuado por otro, ni el mismo actúa. El ser no tiene nada semejante a sí. Al modo como el ser mismo se destina no le precede nada actuando como ser y no sigue ninguna acción en cuanto ser.

Esta falta total de conexiones causales para entender la conquista de un nuevo modo de existencia, es la que está presente también cuando Heidegger nos dice que “la vuelta del peligro acontece-apropia repentinamente”. Súbitamente, abruptamente, repentinamente, sólo así puede acontecer el relampaguear, el repentino lucirse de la esencia del ser,

para experimentar la mutua pertenencia entre hombre y ser, es necesaria la brusquedad de la vuelta, del salto.

Si bien estamos aquí frente a un nuevo modo de existencia fáctico, su contenido, el qué de su existencia permanece indeterminado. Este acercamiento entre el hombre y el ser no se pretende ni se puede explicitarlo realmente porque el destino implica siempre un cierto enigma. “La palabra acerca del sino del ser no es ninguna palabra que dé respuesta, sino una pregunta.”¹

El ser que llama al hombre lejos de ser un fundamento o razón de ser de su existencia es abismo. La mismidad entre hombre y ser, queda como un enigma que sin embargo, nos permite pensar en su verdadero sentido la mutua pertenencia.

Vemos que a lo largo de toda la obra de Heidegger, se comprende a la realidad humana en dos planos, el de la existencia inmediata y regular en la que el hombre habitualmente se encuentra, y otra que se alcanza con esfuerzo y constituye una conquista. Frente a la existencia inauténtica surge la existencia auténtica, frente al olvido del ser surge el hombre como guardián del ser, frente al habitar técnico surge la reunión de lo cuadrante como genuino habitar.

El pensamiento de Heidegger constituye un esfuerzo constante por superar la existencia cotidiana. Es necesario recalcar que su preocupación es fundamentalmente ontológica. Lo que nuestro pensador busca, el sentido del ser o en términos posteriores la verdad del ser, sólo se alcanza

¹ “La Proposición del Fundamento”, M. Heidegger, pág. 107

desde una existencia más originaria, la que nos permita el lucimiento del ser.

BIBLIOGRAFÍA

- “Ser y Tiempo” : M. Heidegger
Ed. F.C.E. México, 1983.
- “Cartas sobre el Humanismo” : M. Heidegger
Ed. Sur, Buenos Aires 1960.
- “¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos” : M. Heidegger
Siglo Veinte, Buenos Aires.
- “Doctrina de la verdad según Platón” : M. Heidegger
Centro de Estudios
Humanísticos y Filosóficos,
Universidad de Chile,
Santiago.
- “Identidad y Diferencia” : M. Heidegger
Ed. Anthropos, Barcelona
1988.
- “Ciencia y Técnica” : M. Heidegger
Ed. Universitaria, Santiago,
1993
- “La Proposición del Fundamento” : M. Heidegger
Ed. del Serbal, Barcelona,
1991.

- "La Cosa" : M. Heidegger
Cuaderno
Hispanoamericano N° 98,
Madrid, 1958

- "Tiempo y Ser" : M. Heidegger
Universidad de Chile, Sede
Valpo. Dep. de Estudios
Históricos y Filosóficos, Viña
del Mar, 1975

- "Sendas Perdidas" : M. Heidegger
Ed. Losada, Buenos Aires,
1960.

- "Serenidad" : M. Heidegger
Revista Eco Tomo 1 N° 4
Bogotá, 1960.

- "Apuntes acerca del pensar de
Heidegger" : Francisco Soler
Ed. Andrés Bello, Santiago,
1983.

- "En Torno a Heidegger" : Jorge Acevedo
Ed. Universitaria, Santiago,
1990.

- "Hombre y Mundo" : Jorge Acevedo
Ed. Universitaria, Santiago,
1992.
- "Ser y Universo" : Cristóbal Holzapfel
Ed. Universitaria
Santiago, 1996.
- "Ciencia y Mundo" : Cristóbal Holzapfel de U.
Nacional Andrés Bello,
Santiago, 1993.
- "Un descubrimiento original de
Heidegger: el Uno" (Das Man) : Cristóbal Holzapfel
Tesis, Universidad de Chile,
Facultad de Filosofía,
Humanidades y Educación.
Depto. de Filosofía, 1981.
- "Introducción a Heidegger" : Gianni Vattimo
Ed. Gedira, México, 1987.
- "Más allá del Sujeto" : Gianni Vattimo
Ed. Paidós, Barcelona,
1989.
- "Las aventuras de la diferencia" : Gianni Vattimo
Ed. Provenca, Barcelona,
1990.

- "La filosofía de Martín Heidegger" : A. de Waelhens
Ed. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986.
- "Introducción a Heidegger" : Manuel Olasagasti
Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- "Heidegger pensador de un tiempo indigente" : Karl Lowith
Ed. Rialp S.A., Madrid, 1956.
- "Al encuentro de Heidegger" : Jean Beaufret
Ed. Monte Avila Latinoamericana, Venezuela, 1993.
- "La dialéctica de Hegel" : Hans-George Gadamer
Ed. Cátedra S.A., Madrid, 1988.
- "El camino del pensar de Martín Heidegger" : Otto Pöggeler
Ed. Alianza, Madrid, 1986.