

MARTÍN HEIDEGGER

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

LA PREGUNTA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA

“¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?” Esta es el interrogante principal de la metafísica. El individuo, en particular, y los pueblos, en general, se plantean numerosas preguntas. Pero la pregunta mencionada deviene en una situación más profunda: “preguntar la pregunta, es decir, un producirla, plantearla, ponerse en condiciones de formularla”.

Este interrogante puede generarse de diversas maneras. Puede ser producida por una gran desesperación. O, cuando surge en el seno de la existencia, aunque se extinga posteriormente. También en el júbilo del corazón se encuentra la cuestión. Además, en el aburrimiento se plantea la pregunta, cuando el carácter habitual del ente se torna anodino.

De cualquier forma, esta pregunta no constituye lo primero que preguntamos en el orden temporal. Se trata de la primera en el orden de la dignidad. En efecto, “es la más extensa, la más profunda, y, finalmente, la más originaria”.

Es la pregunta más extensa pues abarca a todos los entes, de cualquier especie. “Los límites de su ámbito están en lo que no es absolutamente y en lo que jamás ha sido: en la nada”. La nada entra en su ámbito. Nunca se puede sobrepasar la extensión de esta pregunta.

También, la pregunta interroga por el fundamento del ente. Se trata de saber si el fundamento es fundamentador. Esto es, si a través de él se puede obtener una fundamentación originaria.

Finalmente, este interrogante es el más originario. Se mantiene lejos de todo ente en particular y singular. Pensamos en totalidad. El ente que se destaca ante tal pregunta es el hombre que la plantea.

El preguntar de esta pregunta está en relación con el ente como tal en su totalidad, y no es algún suceso cualquiera. En tal preguntar se produce un rebote de lo que fue preguntado e interrogado sobre el preguntar mismo. Preguntarse el por qué del por qué, “parece constituir una extraviada y hueca sutileza acerca de significaciones nominales que carecen de contenido”. La pregunta por el por-qué tiene el fundamento en un salto, por el cual el hombre cumple un cambio súbito. Sólo se pregunta esta pregunta en el salto como tal, de otro modo no se la hace en general. El salto de este preguntar se obtiene saltando. A tal salto, constituido en fundamento, Heidegger denomina un origen, porque llega al fundamento saltando y haciéndolo surgir. “Por ser la pregunta más extensa y profunda, es también la más originaria, y viceversa”.

En este triple sentido, dicha pregunta es primera en jerarquía. Pero, “jamás se puede decidir objetivamente si alguien - aunque ese alguien nos designara a nosotros mismos - pregunta realmente dicha interrogación, es decir si saltamos, o si sólo seguimos pendiente de un modo de hablar”.

Algunos piensan que en la Biblia está la revelación divina y la verdad, que tiene ante esta pregunta. “Lo que en nuestra pregunta se pregunta en sentido propio constituye una tontería para el creyente”.

“La filosofía consiste en semejante tontería”. Hablar de filosofía cristiana es un equívoco.

Filosofar significa plantear la pregunta señalada. “Preguntar significa atreverse a agotar y traspasar interrogativamente lo inagotable de esa pregunta, mediante el acto que pone en descubierto lo que ella exige preguntar”.

Todo preguntar esencial de la filosofía sigue siendo inactual, pues somete el tiempo a su medida.

No es un saber que se aprende inmediatamente, como los conocimientos manuales y técnicos. Tampoco puede considerárselo por su utilidad como el saber económico y profesional en general. Pero lo inútil es capaz de tener poder y lo

inactual tiene su propio tiempo.

La filosofía es una de las pocas posibilidades autónomas creadoras de la existencia histórico-humana. Aunque hay falsas interpretaciones de ella. Una, consiste en exigírsele demasiado. La otra concierne a una mudanza de sentido de su rendimiento.

Siempre apunta a los primeros y últimos fundamentos del ente. Pero jamás puede, inmediatamente proporcionar las fuerzas ni producir modos y ocasiones de la acción para conducir a determinada condición histórica, pues de forma inmediata concierne a una minoría.

La filosofía debe ser “la manifestación intelectual de los caminos y de las perspectivas del saber que lleven al establecimiento de criterios y jerarquías”.

Con respecto a la segunda interpretación errónea, se espera de la filosofía el fomento y hasta la aceleración de la producción práctico-técnica de la cultura, en lo referente a su facilitación.

“Pero por esencia, la filosofía no hace las cosas más ligeras sino más graves[...]El auténtico sentido del rendimiento filosófico consiste en la agravación de la existencia histórica y, de este modo, en el fondo y para decirlo con una palabra, la del ser. Tal agravación le devuelve le devuelve peso (ser) a las cosas, al ente”.

Si sólo se buscara el conocimiento de filosofías de distintas épocas, se trataría de ciencia filosófica.

El filosofar consiste en preguntar la pregunta del comienzo. “Filosofar consiste en un preguntar por lo extraordinario,[...] no sólo es extraordinario aquello que se pregunta sino el preguntar mismo. [...] Filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario”.

Los griegos denominaron al ente: φύσις. Esta palabra suele traducirse por *naturaleza*. La traducción latina *natura* que, en sentido propio, significa “ser nacido”, “nacimiento”. Φύσις significa lo que sale o brota de sí mismo. Es el ser mismo en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable.

“Los griegos no ha experimentado lo que sea la φύσις en los procesos naturales sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se descubrió lo que ellos tenían que llamar φύσις”.

Es la fuerza imperante, que al brotar, permanece. La filosofía griega se convierte en filosofía de la naturaleza, en representación de todas las cosas, según la cual ellas son de índole propiamente material. A lo físico le oponemos lo “psíquico”, lo anímico, lo animado, lo viviente. Pero, para los griegos, esto también pertenecía a la φύσις. Esta se estrecha a partir de su oposición a τέχνη, que significa creación o construcción, un producir sapiente. En realidad, el concepto opuesto a lo físico es lo histórico. El ente, en su totalidad, es φύσις que significa creación o construcción, un producir sapiente. En realidad, el concepto opuesto a lo físico es lo histórico. El ente, en su totalidad, es φύσις su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. El preguntar no se detenía en un dominio particular de la naturaleza, sino que debía rebasarlos. El preguntar filosófico por el ente como tal es μετα τα φυσικα, o sea preguntar por algo que está más allá del ente: es Metafísica. Y la pregunta metafísica fundamental es: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”. Metafísica es el nombre del centro determinante y del núcleo de toda filosofía.

En la interpretación corriente la pregunta señalada apunta al ente como tal. Sin embargo, desde **Sein und Zeit** señala el preguntar por el ser como tal. Si se pregunta por el ser como tal se notará que a la metafísica se le oculta el ser como tal, y permanece tan olvidado de forma tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo en olvido. Esto es, “se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico”.

Sin embargo, la pregunta que aquí se hace no conduce a la metafísica, sino que, de acuerdo con **Sein und Zeit** acá se pregunta por lo abierto de ser. Esto significa: aquello que tiene carácter el carácter de ser descubierto, es decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta. Sólo por medio de este interrogar se ilumina la esencialización de la metafísica, aún escondida.

“*Introducción a la metafísica*” quiere decir: conducción hasta el preguntar de la pregunta fundamental.

Heidegger señala “el enunciado de la frase interrogativa, incluso el ritmo del decir que cuestiona, no constituye preguntar alguno” [...] “Preguntar es querer saber”. Saber significa poder sostenerse ante la verdad. Esta tiene el carácter de manifestación del ente. El saber, entonces, consiste en poder estar en dicha

manifestación del ente y en mantenerla. Tener simples conocimientos, aunque sean amplios, no significa saber. Esto es: *poder aprender*, que es más difícil que poseer conocimientos. Poder-aprender supone poder-preguntar. Preguntar significa el querer-saber. O sea, la decisión de abrirse a un poder-sostenerse dentro de la patentización del ente.

La tarea más inmediata consiste en *desplegar* la pregunta: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”. Hay un corte al plantear: “¿Por qué es en general el ente?”. De esta manera, se plantea la pregunta. Indica lo que se plantea, *aquello que se pregunta* y, además, aquello por lo cual se pregunta. “¿...Y no más bien la nada?”, es un añadido. No se aumenta nada a lo dicho en aquello que se pregunta y a lo que se pregunta en la interrogación.

Al hablar de la nada, se la hace algo. Al hablar, habla contra lo que piensa. Se contra-dice a sí mismo. Contraviene la regla fundamental del decir (λογος) contraviene a la “lógica”. Hablar de la nada es ilógico. El hombre que habla y piensa de modo ilógico carece de saber científico.

Al preguntar la pregunta estamos, sin embargo dentro de una tradición. En efecto, la filosofía siempre ha preguntado por el fundamento del ente. Si aquí se pregunta por la nada, no se debe a una precipitación del lenguaje, sino al respeto por la tradición originaria del sentido

pregunta fundamental. Acá se presenta un equívoco suscitado en una incompreensión de la pregunta por el ente, y que proviene de un *olvido del ser* cada vez más acentuado.

No es posible hablar de la nada y tratarla como si fuera una cosa exterior, como la lluvia, una montaña o un objeto cualquiera en general. La nada sigue siendo por principio inaccesible a toda ciencia. Pero la filosofía no puede ser equiparada a las ciencias. Se encuentra en un dominio diferente, en la misma ordenación que la poesía. Pero poetizar y pensar no son lo mismo. Hablar de la nada seguirá siendo para la ciencia un despropósito. Fuera del filósofo, puede hacerlo el poeta, porque en la poesía impera una esencial superioridad del espíritu frente a la mera ciencia. El poeta habla siempre como si el ente se expresara y hablara por primera vez. En el poetizar del poeta y en el pensar del pensador, se abre tal extensión cósmica que una cosa cualquiera –un árbol, una montaña, una casa, el llamado del pájaro- pierden por entero su indiferencia y su carácter habitual. Entonces, hablar de la nada nunca es habitual. No es algo que se pueda tornar común.

Las palabras “¿y no más bien la nada?” no constituyen, en manera alguna, cierto añadido superfluo a la pregunta propiamente dicha, sino que tal giro del habla es parte constitutiva y esencial de la frase interrogativa entera que, entendida como totalidad, expresa una pregunta por completo diferente de lo que significa la interrogación ¿Por qué es el ente? Con esa pregunta nos ponemos dentro del ente, y de ese modo, *en cuanto ente*, pierde su carácter de naturalidad. Puesto que el oscila entre la más amplia posibilidad, moverse en la disyuntiva o “ente – o nada”, la pregunta pierde base firme. También nuestra existencia cuestionante llega a estar suspendida; pero sin embargo, se sostiene por sí misma en esa suspensión.

El ente no cambia porque preguntemos por él. Sigue siendo lo que es. Nuestro interrogar sólo constituye un proceso psíquico-espiritual que se desarrolla dentro de nosotros, el cual no le concierne al ente mismo. Pero hay que diferenciar entre el ente y el ser del ente. La expresión “el ente” se puede entender en dos perspectivas, tal como en el griego το ον. El ente significa, en primer lugar, *lo que* en todos los casos es entitativo. En el caso de la tiza: la masa blancuzca, de tal y cual forma, blanca y quebradiza. En segundo lugar, “el ente”, significa aquello que “hace” que lo así llamado sea un ente y no un no-ente; aquello que en el ente, si lo es, constituye el ser. “El ente” significa con frecuencia el griego το ον en su segundo significado; no el ente mismo, *lo que* es entitativo, sino “lo que es”, la entidad, el ser-ente, el ser. En cambio, en su primera significación, el “ente” designa todas las cosas o las cosas singulares que son en relación con ellas mismas y no se refiere a su entidad, es decir, la ουσια.

La primera significación del το ον significa το οντα (*entia*); la segunda, το ειναι (*esse*). Ahora bien, la enumeración anterior no se refería al ser de la tiza, sino que se ha hablado de masa material, blancuzca, blanda, de tal o cual forma, quebradiza. El ser le pertenece a la tiza, porque ella misma es esta tiza. Preguntamos: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?” y al hacerlo, preguntamos por qué es el ente como tal. Interrogamos por el

fundamento mediante el cual el ente es y es lo que es, y no más bien la nada. En realidad, preguntamos por el ser. Preguntamos por el ser del ente, por el ente con referencia a su ser. Entonces, cabe preguntarse: *¿Qué pasa con el ser?*

Se puede considerar un argumento conocido: Que el “ser” es el concepto más universal. Su dominio de validez se extiende a todo y a cada cosa en particular, inclusive a la nada, que en cuanto es pensada y dicha “es” algo. Por encima del ámbito de validez de este concepto del “ser” ya no hay nada, a partir del cual éste se pudiese determinar más. Es necesario conformarse con esta suprema universalidad. El concepto de ser corresponde a un término último. Corresponde a una ley de la Lógica que dice: cuanto más abarca un concepto, según la extensión tanto más indeterminado y vacío es por el contenido.

La cuestión consiste en saber si el ser sólo puede regir como el concepto más universal que se presenta en todos los conceptos particulares, o si tiene una esencia por completo diversa, y con ello es cualquier cosa menos el objeto de una “ontología”, supuesto que se tome esta palabra en la significación habitual.

El título “*Ontología*” data del siglo XVII. Designa la elaboración de la doctrina tradicional del ente, hasta culminar en una disciplina de la filosofía. Pero la doctrina tradicional era el análisis y la ordenación escolar de lo que para Platón y Aristóteles, y después para Kant, fue una pregunta, aunque ya no originaria. De este modo, aún hoy se emplea la palabra “ontología”, como una asignatura dentro del dominio de la filosofía. Pero el término “ontología” se puede considerar en otros sentido. Significa el esfuerzo por expresar verbalmente el ser a través de la pregunta *¿Qué pasa con el ser?* (no sólo con el ente como tal). Aunque esta acepción no ha encontrado resonancia en algunos estudiosos de la filosofía.

Cuando se pregunta *¿Qué pasa con el ser?* *¿Cuál es el sentido del ser?* No se lo hace para presentar una ontología en el estilo tradicional, ni para enumerar errores de ensayos anteriores. Se trata de volver a unir la existencia histórica del hombre, y al mismo tiempo, la de nuestro propio existir futuro - dentro del todo de la historia que no está asignado - con el poderío del ser , el cual se debe descubrir originariamente, dentro de los límites permitidos por la capacidad de la filosofía.

La pregunta previa: *¿Qué pasa con el ser?* , no está fuera de la fundamental, sino que constituye “el brillante fuego que alimenta el hogar, la llama de todo preguntar”, como expresa Heidegger.

El preguntar esta pregunta previa y, con ella, la interrogación fundamental de la metafísica, constituye un preguntar en absoluto histórico. *¿Pero la metafísica y la filosofía no se convertirían de este modo, en ciencia histórica?* Ésta investiga lo temporal, en cambio, la filosofía investiga lo supratemporal. La filosofía sólo es acontecer histórico en cuanto se realiza como toda obra del espíritu, en el curso del tiempo. En este punto, Heidegger distingue:

1. La metafísica y la filosofía no son ciencias, y no pueden serlo, porque su preguntar es, en realidad, histórico.
2. La ciencia histórica, por otra parte, no determina, como ciencia en general, su relación originaria con el acontecer histórico, sino que siempre la da por supuesta. La ciencia histórica jamás puede fundar la referencia histórica con el acontecer histórico. Sólo puede radiografiar una referencia fundada y cimentar, de acuerdo con el conocimiento, lo que es una necesidad esencial para la existencia histórica de un pueblo advertido. Sólo en la filosofía – a diferencia de toda otra ciencia – se configura la referencia esencial al ente, la cual puede, incluso, tiene que ser, para nosotros, en la actualidad originariamente histórica.

El acontecer histórico no es lo meramente actual: éste jamás acontece, sino que siempre “pasa”, entra y sigue de largo. El acontecer histórico, entendido como acontecer, es el íntimo obrar y padecer que asume el pretérito – determinado por el futuro y a través del presente. Éste se oculta en el acontecer.

El preguntar la interrogación metafísica fundamental es histórico, porque abre el acontecer de la existencia humana en sus referencias esenciales, es decir, la abre al ente como tal y en su totalidad, según las posibilidades y por-venires no cuestionados, y con eso los vuelve a atar con su comienzo pretérito, agravándolos y dificultándolos en su presente. En este preguntar, nuestra existencia es llamada a su acontecer histórico, en el pleno sentido de la palabra, y el llamado apunta a ella y a la decisión en ella contenida. Y eso no ocurre incidentalmente, en el sentido de una aplicación útil desde el punto de vista moral o propio de una concepción del mundo, sino que la posición

fundamental, y la actitud del preguntar, es en sí histórica: está y sostiene en el acontecer; pregunta a partir de él y para él.

Falta saber en qué medida preguntar la pregunta ontológica, en sí histórica, tiene correspondencia con la historia universal de la tierra. Sobre ella, en todas partes, acontece un oscurecimiento mundial (en 1935). Los acontecimientos esenciales son: la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajusta al término medio.

Ahora bien, el mundo es siempre mundo espiritual. El oscurecimiento mundial implica el *debilitamiento del espíritu* en sí mismo, su disolución, su agotamiento, desalojo y falsa interpretación. Tal debilitamiento puede ser aclarado desde la perspectiva de la falsa interpretación del espíritu. Se pueden exponer cuatro puntos de vista:

1. Lo decisivo está en la transformación del espíritu en inteligencia, concebida como mera capacidad de entender, mediante la reflexión, el cálculo y la consideración, a las cosas de antemano dadas, obteniéndose así su posible variación o reposición integradora. La capacidad intelectual se somete a la posibilidad de una organización, lo que jamás ocurre para el espíritu. El solo ingenio únicamente es apariencia de espíritu y encubrimiento de su carencia.

2. El espíritu, falsificado en inteligencia, se degrada hasta desempeñar el papel de instrumento puesto al servicio de otra cosa, cuyo manejo es susceptible de enseñarse y aprenderse. Si este servicio de la inteligencia sólo se vincula con la regulación y dominio de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo), o, en general, con la ordenación y aclaración intelectual de lo que en todos los casos está presente y ya dado (como en el positivismo), o si se cumple en la conducción organizada de las masas y las razas de un pueblo, en cualquier caso de éstos, el espíritu – entendido como inteligencia – es la superestructura de otra cosa que, por ser a-espiritual o contra-espiritual, se da como lo real propiamente dicho. Pero el espíritu es lo que soporta y domina, lo primero y lo último, y no sólo un elemento intermediario.

3. Con esta errónea interpretación instrumentalista del espíritu retroceden los poderes del acontecer espiritual – la poesía y el arte plástico, la constitución del Estado y la religión – a una posible asistencia y planificación conscientes. Al mismo tiempo se reparten en dominios. El mundo espiritual se torna cultura, por medio de cuya creación y conservación el hombre individual trata de perfeccionarse. Los valores de la cultura sólo se aseguran significación dentro del todo de una cultura, al limitarse a su propia validez: la poesía, en virtud de la poesía; el arte, en virtud del arte; la ciencia, en virtud de la ciencia. Pero esta última presenta dos concepciones, al parecer diferentes: la ciencia como saber profesional, técnico-práctico y la ciencia como valor en sí de la cultura -. Pero ambas se mueven en el mismo camino decadente, característico de la errada interpretación y debilitamiento del espíritu. Heidegger señala que en su presente, la ciencia consiste, para todos los círculos, en una cuestión técnica-práctica, encaminada a lograr y comunicar conocimientos. De ella, entendida como tal, no puede partir ningún despertar del espíritu. La ciencia necesita despertarse.

4. La última interpretación errónea se apoya en la mencionada falsificación según la cual se piensa como inteligencia; a ésta, como instrumento que sirve a fines y al instrumento, junto con lo elaborable, como dominio de la cultura. Heidegger señala: “El espíritu no es hueca sagacidad ni sutil juego sin compromisos del ingenio, ni tampoco desmesurado impulso de análisis intelectuales ni inclusive la razón universal, sino que consiste en la decisión, originariamente acordada, de estar abiertos a sabiendas a la esencia del ser”. El espíritu es la autorización concedida a los poderes del ente como tal y en totalidad. Cuando domina el espíritu, el ente como tal siempre y en todos los casos es más ente. Por ello, el preguntar de la pregunta ontológica, constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el despertar del espíritu y con ello del mundo originario de la existencia histórica, así como para refrenar el riesgo del oscurecimiento del cosmos y tomar posesión de la misión histórica de nuestro pueblo (alemán), que se halla en el centro de Occidente.

Si el preguntar esencial por el ser tiene carácter de decisión, ante todo se debe atender a lo que le da inmediata necesidad. Es decir al hecho de que para nosotros el ser casi sólo una palabra, y su significación un flotante vapor. Constituye un estado de nuestra existencia; pero no como cualidad psicológica. “Estado” significa nuestra íntegra constitución, la manera como nosotros mismos nos concebimos con referencia al ser. No se trata de psicología, sino de nuestra

historia, abarcada desde un punto de vista esencial.

La sola circunstancia de que el ser siga siendo para nosotros una palabra vacía y un flotante vapor podría subordinarse a otra más general: que muchas palabras, justamente las esenciales, se hallan en el mismo caso. Esto es, que en general el lenguaje está gastado y mal empleado.

El vacío de la palabra "ser", la desaparición de la fuerza nominal, no es un mero caso del universal desgaste del lenguaje; la razón propiamente dicha de toda nuestra errada relación con el mismo está en la destruida referencia al ser como tal.

La pregunta por el ser se entrelaza con la interrogación por el lenguaje. Heidegger concluye: "Ahora que nos dirigimos a presentar en su importancia el mencionado hecho de la evaporación del ser, no es externo y casual que nos veamos obligados a partir de reflexiones lingüísticas".

LA PREGUNTA POR LA ESENCIA < ESENCIALIZACIÓN > DEL SER

Heidegger parte de una consideración sobre el verbo "ser". De esta manera revela el acontecer histórico de la lengua.

La filosofía ya aclaró que la palabra "ser" tiene la significación más vacía y extensa. Lo que se piensa con ella es el concepto genérico supremo: el *genus*. Queda una posibilidad: reconocer la vacuidad de la palabra.

Al dejar de lado el esquema de la palabra "ser", aparece el ente por todos lados. Se puede decir que este ente (cualquiera) es.

Pero si dejamos que el ente sea en cada caso el ente que es, tendríamos que saber, además de eso, que significa "es" y "ser".

¿Cómo en cada caso, y para siempre, un ente puede ser para nosotros ente, si no entendemos el "ser" y el "no ser"?

La palabra "ser" no dice nada determinado. Tiene una significación flotante e indeterminada. Pero, pareciera que sabemos diferenciar el "ser" del "no-ser". No se duda que el ser y el no-ser son diferentes.

De esto se deriva lo siguiente: la palabra "ser" es indeterminada en su significación y, al mismo tiempo, la comprendemos como determinada. Esto resulta contradictorio.

Señala Heidegger: "El ser, que corresponde a un ente cualquiera, y de ese modo se dispersa sobre lo más corriente, es lo que tiene mayor peculiaridad de lo que en general hay".

Cualquier ente se puede comparar con otro. El ser no se puede comparar con nada. Lo otro del ser es la nada. Mediante las capacidades de comparación, el ente ve crecer su determinabilidad. Sobre la base de ella, está en compleja indeterminabilidad.

A partir de del significado universal de la palabra "ser", la representación no se puede elevar más. Pueden considerarse dos reflexiones:

1. Es cuestionable que la universalidad del ser sea la del género (*genus*), ya que es dudoso que las maneras del ser (del ser como naturaleza o como historia) expongan "especies" del género "ser".

2. La palabra "ser" es, por cierto, un nombre general y, aparentemente, un vocablo entre otros. Pero esto es engañoso, puesto que el nombre y lo nombrado son peculiares.

Frente al hecho de que la palabra "ser" sigue siendo, en orden a su significado, un valor indeterminado, está esto otro, que entendemos el ser, ya que lo diferenciamos con seguridad del no-ser, conformándose una unidad.

Si suponemos que no existe el significado indeterminado del ser, y que tampoco se entienda lo que se dice con esa significación. Entonces, *no habría lengua alguna, en general*. No existiría nada de lo que se manifiesta en la palabra ente *como tal*. No podríamos ser lo que somos, pues hombre significa ser un hablante.

La circunstancia de que comprendamos al ser, aunque de manera indeterminada, tiene suprema dignidad para nuestra existencia, en cuanto delata un poder en el que se basa la posibilidad esencial de ella. Esto es así, supuesto que nuestra existencia, que siempre es histórica, no nos sea indiferente. Y aún si nuestra existencia fuera un ente indiferente tendríamos que comprender al ser. Sin esa comprensión nos sería imposible decirle "no" a nuestra existencia.

¿De qué modo se puede conservar la dignidad y estimar la jerarquía del ser? Eso no depende de nuestro arbitrio.

El preguntar es el modo auténtico, justo y único, de la estimación de lo que mantiene el poder de nuestra existencia, a partir de su jerarquía suprema. La comprensión ontológica y el ser mismo, es la más problemática de las preguntas. La autenticidad de nuestra pregunta depende de la inmediatez y resolución con que preservamos en lo más problemático: en el hecho de que, para nosotros, el ser es por completo indeterminado y, al mismo tiempo, lo que entendemos como determinado en grado sumo.

El ser, en cuanto es entendido, tiene sentido. Experimentarlo y concebirlo como lo más problemático, pedirle informes al ser, no significa otra cosa que preguntar por el sentido del mismo.

En ***Sein und Zeit*** se señala el sentido del ser como pregunta propiamente dicha: la abierta manifestación del ser, no sólo del ente como tal. (Cfr. §§ 32, 44, 65)

Que se comprenda al ser es algo necesario. El hombre fue, es y será en todo tiempo, porque éste sólo se temporaliza, en cada caso, en un tiempo entendido como existencia histórico-humana. Una condición necesaria para que el hombre esté en la existencia es que pueda estar allí (***dasein***), es decir, que comprenda al ser. Por ello el hombre es históricamente real. Por eso se comprende al ser, y no en el modo de su significado nominal y flotante. La palabra se emplea con tal amplitud que sólo encuentra sus límites en la nada. Todo lo que no sea sin más una nada, es; e inclusive la nada "pertenece" para nosotros al "ser".

Lo flotante de la significación de la palabra "ser" surge por:

1º, en la confusión propia del infinitivo;

2º, en la mezcla en la cual las tres significaciones etimológico-originales están fundidas (vivir, brotar y permanecer).

Las preguntas tradicionales de la metafísica parten del ente y se dirigen hacia él. No parten del

ser, dentro de lo problemático de su capacidad de abierta demostración. La metafísica entendida como "física" avanza en una rigurosa determinación. Sólo le queda descender de lo universal los entes particulares. Pero tales entes particulares sólo se pueden manifestar abiertamente como tales si comprendemos previamente el ser en su esencialización.

¿El ser es sólo una palabra vacía? ¿El ser sólo es el último humo de una realidad que se evapora, frente a la cual la única conducta sería de dejarla evaporarse con indiferencia? ¿O el ser es lo más problemático? El ser se manifiesta necesariamente en nuestra comprensión.

Se ha mostrado, hasta ahora, que la pregunta por el ser no es cuestión de gramática y de etimología. Pero el lenguaje tendrá una importancia particular.

La palabra "ser", en cada una de sus modificaciones, se comporta con respecto del ser mismo dicho por ella, de un modo esencialmente diverso al que siguen todos los otros sustantivos y verbos de la lengua, al enunciar el ente que nombran.

Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo "ser" toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. Entendemos al sustantivo verbal "ser" a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al "es" y a la diversidad por éste expuesta. "Ser" equivale al infinitivo "es", el infinitivo "ser" se nos aclara a partir del "es".

La búsqueda de la determinación del significado nominal del "ser" se convierte en una reflexión sobre la procedencia de nuestro oculto acontecer histórico. La pregunta ¿Qué pasa con el ser? Debe atenderse al acontecer histórico del ser, para que despliegue y conserve su propia importancia histórica.

LA DELIMITACIÓN DEL SER

Así como en el "es" encontramos un modo corriente del decir del ser, con la designación del nombre "ser" estamos ante la presencia de una manera del decir determinadísima, tanto que ha llegado a ser fórmula: ser y devenir; ser y apariencia; ser y pensar; ser y deber ser.

Al decir "ser" decimos ser y... Este y no sólo significa que sumamos y añadimos de manera casual, algo posterior, sino que decimos aquello de lo cual el ser se

diferencia: ser y no...Pero al mismo tiempo, pensamos en algo que pertenece al ser propiamente dicho.

La pregunta fundamental de la meta-física es algo que se nos brinda y se nos trae de cualquier lado. La interrogación se despoja de su cubierta cuando somos testigos de la jerarquía de la misma. La pregunta fundamental de la meta-física es algo que se nos brinda y se nos trae de cualquier lado. La interrogación se despoja de su cubierta cuando somos testigos de la jerarquía de la misma. Cada vez se muestra como fundamento oculto de nuestra existencia histórica. .

Ahora se persiguen las diferenciaciones del ser con respecto de lo otro. Algunas líneas directrices son:

1. El ser se delimita frente a lo otro, y ya por esta posición de sus límites tiene determinabilidad.
2. La delimitación acontece en cuatro aspectos, referidos entre sí. Conforme con esto, la determinabilidad del ser o se debe ramificar o encumbrarse, o hundirse.
3. Estas distinciones no son, en modo alguno, contingentes. Lo que para ellas se mantiene separado aspira a juntarse, porque originariamente se corresponden. Por eso, las separaciones poseen necesidad propia.
4. Las oposiciones no surgieron de arbitrarias ocasiones ni entraron en el lenguaje, como modos de hablar. Nacieron conectadas con la acuñación del ser, cuya propiedad de manifestarse abierto fue decisiva para el acontecer histórico de Occidente. Empezaron con el comienzo del preguntar filosófico.
5. Tales diferenciaciones siguen dominantes en la filosofía occidental. Impregnaron todo saber, hacer y decir, aún cuando inclusive no fueron expresadas en sentido propio o con estas palabras.
6. La serie de títulos mencionada ofrece una indicación del orden de su conexión esencial y de la sucesión histórica de su acuñación.

Las dos primeras distinciones: ser y devenir, ser y apariencia, son las más antiguas. Se configuraron en el comienzo de la filosofía griega. Son las más corrientes. La tercera: ser y pensar, estuvo presente en la filosofía de Platón y Aristóteles. Pero alcanzó su forma peculiar con el comienzo de la Edad Moderna. Es la más desarrollada y, a la vez, la más problemática. Según Heidegger, es la más dudosa o la más digna de ser tenida en cuenta. La cuarta: ser y deber ser, pertenece por completo a la época moderna. Desde fines del siglo XIII determinó una de las posiciones dominantes del espíritu moderno frente al ente en general.

7. Un preguntar originario de la pregunta ontológica – que concibe la tarea de desplegar la verdad de la especialización del ser – tiene que someterse a las fuerzas ocultas en estas diferenciaciones y retrotraerlas a su propia verdad.

SER Y DEVENIR

Esta separación y oposición se halla en el comienzo de la pregunta por el ser. Sigue siendo la delimitación más frecuente del ser mediante lo otro. Lo que deviene todavía no es. Lo que es ya no necesita llegar a ser. Lo que “es”, el ente, ha dejado por detrás de sí todo devenir, aunque en general, y en cada caso, haya llegado a ser. Lo que “es” en sentido propio se resiste a todo embate del devenir. Para Parménides, el ser se muestra como la propia solidez de lo constante, reunida en sí, como lo no tocado por ninguna inquietud y cambio.

Se suele oponer esta teoría a la de Heráclito, de quien provendría una afirmación: todo está en fluir. Según esto no hay ser alguno. Todo “es” devenir.

Pese a que, Heráclito dice, en verdad, lo mismo que Parménides; ese lo mismo tiene por verdad interior la riqueza inagotable de aquello que es cada día tal como si fuese su primer día.

En el presente, el decir del ser del ente tiene, en sí mismo, la esencialización (oculta) del ser que Parménides dice.

SER Y APARIENCIA

Distinción tan antigua como la anterior. Al principio, la diferencia parece clara. Ser y apariencia significa: lo real a diferenciar y en contraste con lo irreal; lo auténtico opuesto a lo inauténtico. Con frecuencia se reduce la diferencia entre ser y apariencia a la mencionada a la que se halla entre el ser y el devenir. Frente al primero, entendido como lo constante, lo aparente es lo que emerge y se vuelve a ocultar con idéntica fluidez e inconsistencia.

Se encuentran tres modos del aparecer:

- 1- el parecer (mostrarse) como esplendor e iluminación
- 2- el parecer (mostrarse) y el aparecer (asemejarse) como apariencia (aspecto), como el parecer externo
- 3- el parecer como mero parecer, el aparentar algo.

El “parecer” mencionado, en segundo lugar: el aparecer entendido en el sentido del mostrarse, es propio del parecer como esplendor y del parecer en tanto aparentar. Esto ocurre por el fundamento de su posibilidad. La esencia del parecer está en el aparecer. Dicha esencia consiste en el mostrarse, el presentarse, el estar- frente, el hallarse delante.

A los griegos se les manifestó el ser como φυσικς. La fuerza imperante que brota y permanece es, al mismo tiempo y en sí misma, la apariencia que aparece.

El ser es la determinación fundamental de lo puro y noble (es decir de lo que tiene un origen esencial superior y descansa en él).

Ser quiere decir aparecer, lo cual no indica algo suplementario, es decir, lo que a veces sale al encuentro del ser. Este esencializa *como* aparecer. El ser esencializa como φυσικς. La fuerza imperante que brota es aparecer: ella lleva al presentar. En esta circunstancia está implícito el hecho de que el ser, el aparecer, hace salir del estado de ocultamiento. En cuanto el ente es como tal se pone y está en estado de *desocultamiento*: αληθεια.

Ahora bien, la esencia griega de la verdad sólo es posible en unión con la esencia griega del ser, entendida como φυσικς. Por ello, los griegos podían decir: el ente es, en cuanto ente, verdadero. Lo verdadero como tal está siendo. Esto quiere decir: lo que se muestra imperando está en lo desocultado. Lo desoculto como tal llega a detenerse en el mostrarse. La verdad en tanto estado de desocultamiento no es un añadido al ser.

La verdad pertenece a la esencialización del ser.

Ser ente implica: aparecer manifestándose, ofrecerse, exponer algo. No ser, por el contrario, significa, apartarse de la aparición, de la presencia.

En la esencia de la aparición reside el aparecer y desaparecer, el salir hacia allí y el entrar desde allí, entendidos en sentido demostrativo o señalador. Así, el ser está disperso en la multiplicidad del ente.

Para los griegos, al ser le pertenece el aparecer; o, de manera más rigurosa el hecho y la manera con que el ser tiene su esencialización en su *simultáneo* aparecer. Esta circunstancia se aclaró dentro de la suprema posibilidad del ser humano, tal como los griegos la configuraron: en la fama y la alabanza. Fama quiere decir δοξα. Δοκω significa: yo me muestro, aparezco, entro en luz.

La vista que un ente tiene en él mismo, y que por eso puede ofrecer de sí, puede captarse siempre desde este o aquel punto de vista.

En correspondencia con la diversidad de las perspectivas, la vista que se ofrece puede ser otra. Esta vista siempre es, al mismo tiempo, la que *nosotros* nos forjamos y hacemos. Por cualquier vía llegamos a un parecer acerca de la cosa. Nos formamos una opinión de ella. Puede ocurrir que el parecer que sustentamos no tenga asidero alguno en la cosa. Entonces es mero parecer, suposición. Admitimos que algo es así o así. Sólo opinamos. Suponer se dice en griego: δεκεσθα. El suponer sigue referido al ofrecimiento propio del aparecer. La δοξα, entendida como lo que se admite de éste o de aquel modo, es la opinión.

Puesto que el ser: φυσικς consiste en el aparecer o el ofrecer aspectos y pareceres, está esencialmente en la posibilidad de tener un aspecto que encubra y oculte lo que el ente es en verdad, es decir, su estado de desocultamiento. Esta vista que el ente puede tener es la *apariciencia*, entendida en el sentido de aparentar.

El nombre δοξα menciona algo completo:

- 1- aspecto prestigioso entendido como fama;
- 2 - parecer como simple aspecto que algo ofrece;
- 3 - parecer como lucir, es decir, “apariciencia” como mero parecer;
- 4 - parecer que se forma un hombre, o sea, opinión.

Al ser mismo, en cuanto aparecer, le corresponde la apariciencia. El ser como apariciencia no es menos potente que el ser como desocultamiento. La apariciencia no sólo hace aparecer al ente como tal, como lo que en sentido propio no es; no sólo disimula al ente del cual es apariciencia, puesto que se muestra como ser. Debido a que de este modo la apariciencia se convierte a sí misma y de manera esencial en encubrimiento y fingimiento, decimos con derecho: la apariciencia engaña. Tal engaño reside en la apariciencia misma. Sólo porque esta misma

engaña, puede engañar al hombre y llevarlo a la ilusión. Pero el ilusionarse es una entre otras maneras, conforme con las cuales el hombre se mueve en un triple mundo, en el que están ensamblados el ser, el desocultamiento y la apariencia. El *error* es el espacio que se abre dentro del entrelazamiento del ser, el desocultamiento y la apariencia. Apariencia, engaño, ilusión, error están en determinada relación de esencia y de acontecer.

Sobre la base de la interpretación griega del ser, entendido como *φύσις*, pertenecen a él (al ser), tanto la verdad, en el sentido de desocultamiento, como la apariencia, en tanto determinada manera del mostrarse naciente.

Si el hombre debe aceptar su existencia (*Dasein*) dentro de la claridad del ser, tiene que darle constancia; tiene que mantenerlo dentro y contra la apariencia; al mismo tiempo debe arrebatar, tanto a la apariencia como al ser, del abismo del no-ser.

Parménides había señalado el triple camino. Él indicaba:

- el camino hacia el ser es ineludible
- el camino hacia la nada es inaccesible
- el camino hacia la apariencia es siempre accesible y transitado; pero eludible.

Por ello el hombre sabio no es aquel que persigue a ciegas una verdad, sino aquel que conoce constantemente esos tres caminos: el del ser, el del no-ser y el de la apariencia. El saber meditado –todo saber es meditación– sólo le es dado al que haya experimentado el impulso del camino hacia el ser, al que no le haya sido extraño el espanto del segundo camino hacia el abismo de la nada, y al que haya aceptado, como contante necesidad, el tercero, el de la apariencia.

Lo que se retiene en el devenir ya no es, por una parte, la nada; pero tampoco, lo que está destinado a serlo. Conforme con esto, “ya no y todavía no” siguen saturando al devenir con el no ser. Sin embargo, no es pura nada, sino un “no más esto” y un “todavía no aquello”, y, como tal, algo constantemente otro. Por eso, en un momento se lo ve de un modo y luego, de otro modo. Ofrece un aspecto en sí inconstante. El devenir, así visto, es una apariencia del ser.

En la temprana dilucidación del ser del ente, tanto el devenir como la apariencia tienen que oponerse al ser. Por otra parte, el devenir, entendido como “brotar”, pertenece a la *φύσις*. Si de modo griego se entiende al devenir como llegar a estado de presencia y como ausentarse de él; al ser como presente que aparece y surge, y al no ser como lo ausente, entonces la recíproca relación entre el surgimiento y el ocultamiento propios del aparecer, será el ser mismo. Así como el devenir es la apariencia del ser, así también la apariencia entendida como aparecer, es un devenir del ser.

No es posible reducir, sin más, la distinción entre el ser y la apariencia a la del ser y el devenir.; o viceversa, ésta en aquélla. La cuestión acerca de la relación entre ambas distinciones tiene que quedar abierta. La respuesta dependerá de la originalidad, amplitud y solidez de la fundamentación de aquello en que está <presente> el ser del ente. El *pensamiento* y la existencia de los griegos combatieron por la separación de los grandes poderes: ser y devenir; ser y apariencia. Tal lucha desarrolló la relación entre el pensar y el ser de una manera determinada. Por eso los griegos prepararon la configuración de la tercera distinción.

SER Y PENSAR

El pensar se opone al ser de tal modo que éste es puesto frente a él y, según eso, se le opone como algo que está contra él. No era el caso de las anteriores distinciones.

Tanto el devenir como la apariencia se presentan en el ente como tal. Ambos están en el mismo plano que el ser del ente.

El pensar se opone al ser de tal modo que éste es puesto frente a él y se le opone como algo que está contra él.

El pensar tiene una primacía sobre las otras tres distinciones. El ser recibe su interpretación desde el pensar. En la distinción, en apariencia indiferente, entre el *ser* y el *pensar* debemos reconocer una actitud fundamental del espíritu de Occidente. Sólo se la puede superar *originariamente*, de tal modo que la verdad incipiente sea mostrada en sus propios límites, y con ello nuevamente

fundamentada.

La palabra “ser” tiene un significado por completo delimitado. Por ello el ser mismo es entendido de un modo determinado. En cuanto así se lo entiende, es susceptible de ser patente para nosotros. Pero todo entender, en cuanto especie fundamental de la patentización se debe mover en una órbita visual determinada: “órbita previa de visión”. En la configuración y fijación de dicha órbita previa de visión, en la que se mueve constantemente la comprensión ontológica de los griegos, está esencialmente interesado el despliegue de la distinción entre ser y pensar.

¿Qué significa pensar? Se dice que: “el hombre piensa <o propone> y Dios dispone”. Pensar significa en este caso idear esto o aquello, planear; significa “tender hacia”. Pensar en algo quiere decir no olvidarlo. Significa en este caso recuerdo y memoria. Es decir, imaginar, representar. Pensar en un señalado sentido quiere decir discurrir, reflexionar sobre algo. “Pensar” es el trabajo y obra de quien se llama “pensador”. El pensar pone algo en nosotros, *lo representa*.

Sobre el “pensar” se destacan tres puntos:

- 1- El representar “ a partir de nosotros”, entendido como peculiar y libre conducta.
- 2- El representar entendido como vehículo analítico.
- 3- La captación representativa de lo universal.

Con lo que se ha dicho hasta ahora no se puede inferir una correspondencia entre el ser y el pensar. ¿De dónde se podría tomar un concepto del pensar?

Observando la Lógica, vemos que ella es la ciencia del pensar, la doctrina de las reglas del pensamiento y de las formas de lo pensado.

“Lógica” es la expresión abreviada de *επιτημη λογικη*, ciencia del *λογος*. Y *λογος* quiere decir en este caso, enunciación. La lógica debe ser doctrina del pensar. ¿Por qué es la ciencia de la enunciación?

¿Desde cuándo existe la Lógica, que aún hoy domina nuestro pensar y decir y que desde temprano codeterminó, esencialmente y en general, la concepción gramatical de la lengua y con ello la actitud fundamental de Occidente con respecto al lenguaje?

¿Cuándo se inició la configuración de la Lógica? Desde que la filosofía griega finalizó, convirtiéndose en ocupación de escuela, de organización y de técnica. Esto se inició cuando el *εον*, el ser del ente, apareció como *ιδεα* y, en cuanto tal, como “en-frentado” a la *επιστημη*. La Lógica nació dentro del círculo de interés técnicos de las escuelas platónico-aristotélicas. Es invención de los profesores, no de los filósofos. Cuando éstos se ocuparon de ella, lo hicieron a partir de estímulos originarios y no por interés en la Lógica.

Concebida como resultado del pensar y establecimiento de sus reglas, la Lógica pudo nacer después que se hubo cumplido la distinción entre el ser y el pensar.

Se deben considerar las siguientes cuestiones:

1. ¿Por qué pudo y tuvo que nacer en la escuela platónica algo así como la “Lógica”?
2. ¿Por qué esta doctrina del pensar fue una teoría del *λογος*, en el sentido de enunciación?
3. ¿En qué se fundamentó después el poderío de lo lógico que determinó que Hegel expresara: “Lo lógico (es) la forma absoluta de la verdad y, más aún, la verdad pura y en sí misma”? (*Enciclopedia* § 19). Hegel llamó conscientemente “Lógica” a lo que se denominaba “Metafísica”.

Pensar se dice en latín “*intelligere*”. Es cosa del “*intellectus*”. Preguntemos con mayor determinación:

1. ¿Cómo esencializa la unidad originaria del ser con el pensar, entendida como unidad de *φυσις* y *λογος*?
2. ¿Cómo aconteció la separación originaria de *λογος* y *φυσις*?
3. ¿Cómo se llega al provenir y al sobrevenir del *λογος*?
4. ¿Cómo el *λογος* (lo “lógico”) llega a ser la esencia del pensar?
5. ¿De qué modo este *λογος*, entendido como razón y entendimiento, llegó a adquirir dominio sobre el ser, en el comienzo de la filosofía griega?

¿Qué significan *λογος* y *λεγειν*, cuando no quieren decir pensar?

Λογος significa la palabra, el discurso y *λεγειν*, hablar. Pero originariamente *λογος* no significaba “discurso”. *Λεγειν* significa “reunir”.

El ser entendido como *φυσις*, es la fuerza imperante que surge. En oposición al

devenir se muestra como constancia, como constante presencia.

¿Cómo se justifica en el origen de la filosofía griega la conexión entre el ser y el logos?

En primer lugar, Heráclito fue erróneamente interpretado. La modificación del significado de Heráclito aconteció con el cristianismo. Comenzó con los Padres de la antigua Iglesia. La doctrina de Heráclito del Logos rigió como antecedente del Logos tratado por el Nuevo Testamento, en el prólogo del Evangelio de San Juan. El Logos es Cristo.

Heidegger analiza dos fragmentos e infiere lo siguiente: del Logos se dice: 1, le pertenece la constancia, el permanecer; 2, esencializa como lo que está junto en el ente, es decir, el estar junto de lo entitativo, lo que reúne; 3, todo lo que acontece, todo lo que llega a ser, está allí conforme a este estar junto constante, que es lo que impera. Lo que se dice aquí del λογος corresponde al significado propio de la palabra “reunión”.

Λογος es la reunión constante, la totalidad reunida y en sí estante del ente, es decir, el ser. Lo que es ente – lo que está erguido y acuñado – se halla reunido consigo mismo y se sostiene en semejante reunión. Φυσις y λογος son lo mismo. Hay dos puntos más:

1. El oír y el decir son justos cuando, en sí mismos y de antemano se dirigen al ser, al Logos. Sólo donde éste se patentiza la voz llega a ser palabra. Sólo cuando se percibe el ser del ente se manifiesta abiertamente el mero oír confuso se convierte en escuchar.
2. Puesto que el ser, entendido como Logos, es reunión originaria y no amontonamiento y mezcla – donde cada cosa por igual tendría por igual mucho o poco valor – al ser le pertenece jerarquía y predominio. Para que el se haga patente, tiene él mismo que tener y conservar jerarquía. Lo jerárquico es lo más fuerte. Por eso el ser, es decir, el Logos (entendido como el acorde reunido) no es accesible de modo fácil y del mismo modo a todo el mundo. Justamente porque el ser es λογος, αρμονια, αληθεια, φυσις φαινεσθαι no se muestra discrecionalmente. Lo verdadero no es para cualquiera sino sólo para los fuertes.

La reunión jamás es confusión y acumulación. No se la puede descomponer en mera dispersión y en amontonamiento. Entendido como retención, el λογος tiene el carácter de una fuerza íntima y dominante, es decir, de la φυσις. No disuelve lo dominado en una vacía falta de contrastes, sino que lo conserva en el supremo rigor de su tensión, a partir de la conciliación de lo que aspira a oponerse.

En el Nuevo Testamento, Logos no significa, como en Heráclito, el ser del ente, la totalidad reunida de lo que tiende a oponerse sino que se refiere al Hijo de Dios que desempeña el papel de mediador entre Dios y el hombre.

En la traducción griega del Antiguo Testamento, λογος es el nombre que designa la “palabra” con el significado preciso de orden, de mandamiento. Οι δεκαλογι significan los diez mandamientos de Dios (Decálogo). De esta suerte λογος quiere decir el noticiero, el mensajero, el que comunica el nacimiento y la orden, la palabra de la cruz. La anunciación de la Cruz es Cristo mismo: Él es el Logos de la salvación, de la vida eterna.

Si la unidad de φυσις y λογος es tan originaria, también la distinción tiene que serlo.

Tratándose de la determinación según la cual el ser y el pensar se oponen, nos movemos dentro de un esquema habitual. El ser es lo objetivo, el objeto. El pensar es lo subjetivo, el sujeto. La relación entre pensar y ser es la relación entre el sujeto y el objeto.

Pero, ¿Cuál es el proceso de la separación entre φυσις y de λογος? Ahora, Heidegger recurre a Parménides. También para éste, el ser es lo que se retiene en sí unido, lo único que unifica, lo completo, la fuerza imperante que se muestra constante a través de la cual brilla constantemente

la apariencia de lo simple y complejo. Por ello, el camino ineludible conduce al ser a través del

estado de desocultamiento, siguiendo un triple camino. Una falsa interpretación de Parménides considera νοειν como pensar y ésta como actividad del sujeto. El ser no es otra cosa que lo pensado por el pensar. Puesto que el pensar es subjetivo, si pensar y ser fuesen lo mismo, todo sería subjetivo.

Νοειν significa “percibir”; νους, la percepción. Parménides sostiene que percibir es

lo mismo que ser. La percepción se hace en virtud del ser. Éste sólo se esencializa en cuanto aparecer: al entrar en estado de desocultamiento, cuando acontece un patentizarse. A la φύσις le pertenece la percepción; la fuerza imperativa de la φύσις es el co-imperar de la percepción.

El ser impera; pero puesto que impera, al imperar y aparecer también la percepción acontece *necesariamente* con la aparición. Si, para que esta aparición y percepción sucedan debe participar el hombre, éste tendrá, necesariamente que pertenecer al ser. *Luego, la esencia y la modalidad del ser humano sólo se pueden determinar a partir de la esencialización del ser.*

Si al ser, entendido como φύσις, le pertenece el aparecer, el hombre, en tanto ente, tendrá que pertenecer a este aparecer. Cabe la pregunta: ¿Quién es el hombre?

1. La determinación de la esencia del hombre *jamás* es respuesta, sino esencialmente pregunta.
2. El preguntar esta pregunta y su decisión son históricas, no de modo general, sino que constituyen la esencia del acontecer histórico.
3. Ocurre eso porque la pregunta “¿Qué es el hombre?” sólo puede ser preguntada en la pregunta por el ser.
4. Únicamente donde el ser se abre al preguntar se hace el acontecer histórico; y con ello aquel ser del hombre, en virtud del cual éste se atreve a < adoptar una > posición discriminatoria con el ente como tal.
5. Semejante posición discriminatoria e interrogativa repone al hombre en un ente tal, que es y debe y ser él mismo.
6. El hombre sólo llega a sí mismo y es un íntimo de sí en cuanto ser histórico-interrogante. La mismidad del hombre significa esto: debe trocar en acontecer histórico al ser que se le abre, y detenerse aquí
7. Puesto que el hombre, en cuanto histórico, es él mismo la pregunta sobre su propio ser tiene que cambiar la forma “¿Qué es el hombre?” por la de “¿Quién es el hombre?”.

Lo que expresa la sentencia de Parménides es una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencialización del ser mismo.

La sentencia de Parmenides sostiene: “la percepción y el ser son mutuamente correspondientes”.

Heidegger analiza la idea de hombre en la poesía del primer canto del coro de **Antígona** de Sófocles (versos 332 – 375). Allí hay una referencia a δικη y τεκνη. Lo primero es juntar en forma prepotente y la segunda, la actividad violenta del saber. La recíproca referencia entre ambos constituye el acontecimiento de lo pavoroso. La correspondencia entre νοειν (percepción) y ειναι (ser) afirmada por la sentencia de Parménides, es esa mutua referencia. Por primera vez se delimita la esencia del hombre.

Heidegger muestra tres cosas:

1. La percepción no es un mero proceso, sino decisión.
2. La percepción está en íntima comunidad esencial con el logos. Esta es una necesidad.
3. El logos fundamenta la esencia del lenguaje. Como tal es lucha y constituye el fundamento fundamentante de la existencia histórica del hombre, en medio del ente en su totalidad.

Nota a 1. La percepción es decisión por el ser contra la nada y, así, combate con apariencia. La percepción se logra por combate contra la actividad rutinaria y en lucha contra ella.

Nota a 2. El λογος, en cuanto reunión, como el reunirse del hombre en el principio de la juntura, trasladada al ser humano, por primera vez, a su esencia y lo pone así en lo no familiar, porque lo familiar está dominado por la apariencia de lo habitual, lo usual y lo insignificante.

Sólo a partir del λεγειν, el νοειν conserva su esencia, entendida como percibir que reúne.

El ser humano se determina a partir de su referencia al ente como tal y en su totalidad. La *esencialización* del hombre se muestra, en este caso, como la referencia según la cual al hombre se le patentiza el ser. El ser humano, en cuanto necesidad de percepción y reunión, es la obligación en la libertad, de asumir la τεκνη, es decir, de la puesta en obra del ser, mediante el saber. De tal suerte hay historia.

Λεγειν pasó a significar: exponer lo desoculto como tal, el ente en su estado de desocultamiento. Tanto en Heráclito como en Platón, λογος tiene el carácter de

hacer patente. Aristóteles caracteriza al $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ como llevar-a-mostrarse. La palabra $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$, reunir, tomó la significación de hacer patente (desocultar), de su relación con $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, en el sentido de $\phi\upsilon\sigma\iota$. El $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, como la reunión que hace patente, en virtud de lo cual el ser es principio de juntura en el sentido de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, llegó a constituir la necesidad de la esencia del hombre histórico. El $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ así entendido pasa a determinar la esencia del lenguaje y llega a nombrar al discurso.

El ser humano, según su esencia histórica – según la esencia que patentiza el acontecer histórico – es logos: reunión y percepción del ser del ente.

El origen del lenguaje tiene carácter misterioso. El lenguaje en tanto conversión del ser en palabra, fue poesía. La lengua es la poesía originaria, en la que un pueblo poetiza al ser. La gran poesía por la que un pueblo entra en la historia, inicia la configuración de su lengua. En el decir originario se patentiza el ser del ente dentro del ensamble de su totalidad reunida. Luego, la palabra conserva lo originariamente reunido y así pone en ejercicio lo que impera: la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. El hombre entendido como el que está y es activo en el logos, en la reunión, es el reunidor. Acepta y ejecuta la acción del imperar, propio de lo prepotente.

Donde el lenguaje habla como reunión que emplea violencia, como doma de lo prepotente y como conservación, allí y sólo allí, hay extravío y disolución. Por eso el lenguaje, en tanto acontecer, es al mismo tiempo, y siempre habladoría; en lugar de manifestación del ser, su encubrimiento, en lugar de manifestación del ser; su encubrimiento en lugar de reunión en el ensamble y la juntura, su dispersión en lo desordenado. El logos, entendido como lenguaje no se hace por sí mismo. El $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ hace *necesidad*.

Nota a 3. Ya que la esencialización del lenguaje se encuentra en la reunión de la totalidad reunida del ser, como habladoría cotidiana sólo llegará a su verdad cuando el decir y el oír se refieran al logos, entendido como la totalidad reunida dentro del sentido del ser. El logos es una necesidad y en sí mismo emplea la violencia para apartar de la facilidad de palabra y de la dispersión. El logos, como $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$, se opone a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. El logos, en tanto acontecimiento de la reunión, llega a ser el fundamento que cimienta el ser del hombre. Ser hombre significa aceptar la reunión, la percepción reunidora del ser del ente, el sapiente poner-en-obra- a la aparición; y de ese modo, ejecutar el desocultamiento y *conservarlo* frente a lo que está oculto y encubierto.

Así se hace visible en los orígenes de la filosofía occidental, que la pregunta por el ser incluye necesariamente la fundamentación de la existencia <humana>.

Si la pregunta ontológica, no sólo indaga al ser del ente, sino el ser mismo en su especialización, se necesitará una fundamentación de la existencia <humana> (**Dasein**) derivada de esta pregunta, a la cual se le dio por eso, y sólo por eso, el nombre de *Ontología fundamenta* (Cfr. **Sein und Zeit**, introducción). La concepción actual de la definición de hombre presenta algún resto de la conexión entre logos y ser humano; pero desde hace mucho tiempo, el logos está superficializado, entendido como facultad del entendimiento y de la razón.

Por el contrario, en un comienzo, el ser humano estaba fundado en la manifestación del ser del ente.

$\Delta\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ y $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, reunión y percepción, son algo necesario y constituyen un acto violento *contra* lo prepotente.

Acontece una separación entre $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ y $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Pero no se trata de un desbordamiento del logos. El logos todavía no se opone así al ser del ente, ni se le enfrenta de tal modo que se haga a sí mismo (como razón) tribunal ontológico, asumiendo y regulando la determinación del ser del ente.

Desde aquí el logos renuncia a su esencialización originaria, pues encubre y transforma el significado del ser como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Conforme con ello se transforma la existencia < el ser-ahí > del hombre. El fin de esta historia consiste en el predominio del pensar como *ratio* (tanto el entendimiento como la razón) sobre el ser del ente.

El desbordamiento del logos, y su preparación para convertirse en tribunal del ser, aconteció dentro de la filosofía griega.

¿Cómo se llegó al desbordamiento y al predominio del logos frente al ser?

¿Cómo aconteció la configuración de la separación entre el ser y el pensar?

1. ¿Qué aspecto tiene la relación de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ al término de la filosofía griega, en Platón y Aristóteles? ¿Cómo se entiende, en este caso, la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$? ¿Qué forma y qué papel desempeña el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$?

2. ¿Cómo se llegó a esta terminación? ¿Dónde reside el fundamento propiamente dicho de tal cambio?

Nota a 1. Como el nombre decisivo y predominante del ser (φύσις) surge la palabra ἰδέα, εἶδος, “idea”. Es dominante en el pensar occidental. La palabra ἰδέα se refiere a lo visto en lo visible, el espectáculo que algo ofrece. Lo que se ofrece es el correspondiente aspecto, el εἶδος de lo que sale al encuentro. El aspecto de una cosa es aquello en lo que se nos presenta. En el aspecto se halla lo que está presente, el ente, en su qué y en su cómo. Es presencia disponible de lo presentante: οὐσία. De este modo οὐσία puede significar ambas cosas: presencia de algo que está presente y este algo que está presente en la consistencia de su aspecto.

En esto se oculta el origen de la distinción entre *existentia* y *essentia*.

Si entendemos la ἰδέα (el aspecto) como presencia, ésta se mostrará como constancia en doble aspecto. En primer lugar en el aspecto reside el estar fuera, a partir del estado de ocultamiento. En el aspecto se muestra, en segundo lugar, lo que aparece a la vista, *lo que estaba allí erigido*.

De este modo, la ἰδέα constituye el ser del ente.

La interpretación del ser como ἰδέα resulta de la experiencia fundamental del ser, entendida como

φύσις. Es una consecuencia necesaria de la esencialización del ser, concebida como *parecer naciente*. Lo decisivo es que aparezca como la única y decisiva interpretación del ser, la caracterización de la φύσις como ἰδέα.

Φύσις es el imperar naciente, el subsistir en sí, la constancia. Ἰδέα es el aspecto entendido como lo visto.

La Idea como aspecto del ente constituye *lo que éste es*. El ser-qué, la “esencia” en esta significación, o sea, el concepto de la esencia, es en todos los casos ambiguo.

a- Un ente esencializa, impera, llama y obtiene lo que le pertenece.

b- Un ente esencializa en cuanto esto o aquello: tiene la determinabilidad del aquí.

El aparecer, considerado a partir de la Idea, adquiere otro sentido. Lo que aparece, la apariencia, ya no es la φύσις, el imperar naciente, ni el mostrarse propio del aspecto, sino el surgimiento de una copia. Se separan el οὐν y el φαινόμενον.

La φύσις llega a ser ἰδέα (παράδειγμα); la verdad, conformidad. El logos se convierte en enunciación, en el sitio de la verdad, entendida como conformidad, en origen de las categorías, en principio de las posibilidades del ser. “Idea” y “categoría” son los dos títulos que se someten al pensar, el hacer y el estimar occidentales; es decir, a que se doblega la existencia (*Dasein*) íntegra.

Nota a 2. A. El cambio de φύσις y λόγος no vino de fuera, sino desde “dentro”. Desde Parménides, se ve que su relación misma constituye el fundamento portador e imperante de su esencialización, o sea “interioridad”, aunque la base de tal relación se encuentra oculta en la esencialización de la φύσις.

B. Tanto desde la Idea como desde lo enunciado, la esencia originaria de la verdad, la ἀληθεα (estado de desocultamiento) se ha trocado en conformidad.

La percepción y la reunión constituyen la ejecución de la apertura de lo no-oculto en el ente. El cambio de φύσις y de λόγος en Idea y enunciación tiene su fundamento interno en un cambio de la esencia de la verdad – desde la verdad como estado de desocultamiento a la verdad como conformidad.

Desde Heráclito y Parménides sabemos que el estado de desocultamiento del ente no es algo que tiene existencia material.

Tal estado sólo acontece cuando resulta efectuado por la obra: por la obra de la palabra, en tanto poesía; por la obra de la piedra, en tanto templo y estatua; por la obra de la palabra como pensar; por la obra que es la πολις, como el sitio de la historia que fundamenta y conserva todo eso (“obra” se entiende como ἔργον, como lo que está ante <o presente> producido en estado de desocultamiento).

La conquista del estado de desocultamiento del ente siempre es, al mismo tiempo, lucha contra el ocultamiento, el encubrimiento, el parecer.

El parecer δοξα, no es algo que esté junto al ser y al estado de desocultamiento, sino que le pertenece a éste mismo. El predominio. De los pareceres pervierte y tergiversa al ente.

El cambio del estado de desocultamiento que va desde la condición de perversión a lo no - perverso y de éste a la adecuación – se tiene que ver junto con el

cambio de la φυσικς en ιδεα; del λογος como reuni3n., al λογος como enunciaci3n. Ουσια piensa el ser en el sentido de presencia constante, del estado propio al existir materialmente.

Entitativo es, en sentido propio el ente que siempre es: αει ον. Es el modelo, la ιδεα. Constantemente presente es aquello hacia lo cual tenemos que recurrir en todo λογος, en todo enunciar, lo preyacente: el υποκειμενον, *subjectum*. Lo que desde siempre es preyacente: el es, visto desde la φυσικς, del nacer, lo anterior, el *a priori*. El υποκειμενον constituye el antecedente de la posterior interpretaci3n del ente como objeto. La percepci3n, νοειν, se acepta por el logos, en sentido de la enunciaci3n. As3 el νοειν llega a ser ese percibir que en la determinaci3n de algo explica y percibe lo que sale al encuentro.

El Cristianismo transform3 al ser del ente en ser creado. El pensar y el saber llegaron a diferenciarse de la fe.

Puesto que el ente fue creado por Dio, es decir, racionalmente pensado de antemano, tan pronto como se separa la relaci3n de lo creado con el Creador, y, por otra parte, e unidad con esto, tan pronto como la raz3n del hombre se adjudica el predominio, el ser del ente tendr3 que ser pensable en el pensar puro de la matem3tica.

Lo entitativo s3lo es lo que, correctamente pensado, se mantiene firme frente a un correcto pensar.

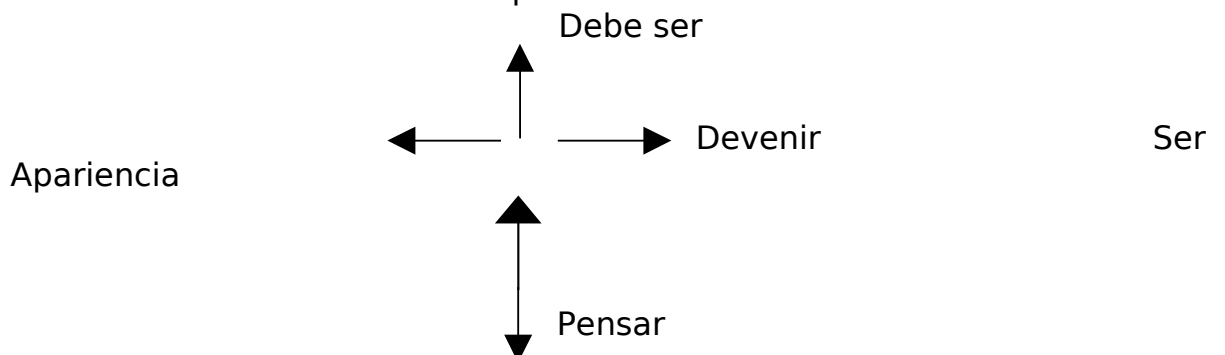
La interpretaci3n decisiva del ser del ente es la ουσια. Significa, entendida como concepto filos3fico: "presencia constante", estado de posesi3n materialmente existente. Pero este significado se transform3 en *substantia*. El esquema que hab3amos considerado era:



El devenir y la apariencia se determinan a partir de la ουσια [la cual obtuvo su determinaci3n de la relaci3n con el logos, con el juzgar enunciativo (la διανοια)] y tambi3n desde la perspectiva del pensar.

As3 como el devenir, en correspondencia con la ουσια, se determina a partir del pensamiento (c3lculo), as3 tambi3n se determina el otro opuesto del ser, la apariencia. Es lo no preciso. El fundamento de la apariencia reside en la perversi3n del pensar. El pensamiento extiende su se3or3o al ser y, simult3neamente, a lo que se le opone al ser. Desde el instante en que el logos, entendido como enunciaci3n, prevalece sobre el ser; desde el instante en que el ser, en tanto ουσια, se experimenta y concibe como existencia material, se prepara la escisi3n entre ser y deber.

El esquema de las limitaciones del ser queda:



SER Y DEBER SER

As3 como el ser se fundamenta en el pensar, tambi3n el ser est3 coronado por el deber ser, lo cual quiere decir que el ser ya no es lo decisivo. ¿Ser3 la Idea, el modelo?

Las Ideas no son ya lo decisivo. Entendida como lo que da aspecto, y siendo la Idea entitativa (ον), en cuanto tal ente, exigir3 la determinaci3n *de su ser*; es decir, *un* aspecto. La Idea de las Ideas, la Idea suprema, es, seg3n Plat3n: la Idea del Bien (αγαθον).

El “Bien”, no significa, en este caso, lo moralmente ordenado, sino lo que es como debe ser, lo que produce y puede producir lo que conviene. Lo $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ es lo ejemplar como tal, lo único que confiere al ser la facultad de esencializar como $\iota\delta\epsilon\alpha$, como modelo. Pero, en tanto que las Ideas constituyen el ser, la Idea suprema está más allá del ser. Tal Idea suprema constituye la imagen originaria de los modelos.

En cuanto el ser se determina como Idea, el deber ser se opone al ser. Con esa determinación, el pensar, entendido como logos enunciativo, en tanto razón basada en sí misma, dominó la época moderna. Aquí se planteó la distinción entre ser y deber ser. Para Kant, el ente es la naturaleza: lo determinable y determinado por el pensar físico matemático. A la naturaleza, siempre determinada por la razón y como razón, se opone el imperativo categórico. Kant lo llama expresamente: deber, sobre todo, en cuanto el imperativo se refiere al mero ente, en el sentido de fuerza impulsiva.

Durante el siglo XIX el ente, en sentido kantiano, logró preeminencia, amenazando al papel ejemplar del deber ser. Al deber ser le fue necesario fundamentarse a sí mismo. Sólo puede irradiar desde lo que eleva tal pretensión desde sí mismo, desde lo que en sí mismo tiene *un valor*, desde lo que es un *valor*. Los valores se convierten en fundamento del deber ser. Pero, ya que ellos se oponen al ser del ente, en el sentido de lo efectivo, los valores mismos, por su parte no pueden ser. Por eso se dice que valen. Para todos los ámbitos del ente, de lo materialmente existente, los valores son lo decisivo. La historia no es otra cosa que la realización de valores.

Platón concibió al ser como Idea. La Idea es lo ejemplar y lo decisivo. ¿Qué otra cosa podría sugerir más que esto la comprensión de las Ideas de Platón como valores y la interpretación del ser del ente a partir de lo que vale?

Los valores valen. Para asegurar el deber ser, encumbrado a jerarquía de valor, se le atribuye cierto ser a los valores mismos. En este caso ser no significa, *en realidad*, sino presencia de lo materialmente existente. Con el ser de los valores se alcanza el máximo de confusión y desgarramiento.

Heidegger había planteado cuatro escisiones: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber ser. Siete puntos de vista condujeron a esa dilucidación:

1. En las mencionadas escisiones, el ser se delimita frente a lo otro, y ya tiene una delimitación *en* esta delimitación limitadora.
2. La delimitación acontece desde cuatro puntos de vista simultánea y mutuamente referidos entre sí. Luego la determinabilidad del ser se tiene que ramificar y realzar en correspondencia con ellos.
3. Esas distinciones no son, de modo alguno, contingentes. Lo que por ellas se mantiene separado aspira a juntarse en una unidad, porque originariamente se corresponden. Por eso las escisiones tienen necesidad propia.
4. Las oposiciones que, al principio parecían tener el carácter de fórmula, no surgieron de arbitrarias ocasiones ni entrado en el lenguaje, por así decirlo, como modos de hablar. Nacieron en conexión con el cuño del ser decisivo de Occidente. Comenzaron con el principio del preguntar filosófico.
5. Tales diferenciaciones no sólo han seguido siendo dominantes en la filosofía occidental, sino que impregnaron todo saber, hacer y decir, aunque cuando inclusive no fueran expresadas en sentido propio o con estas palabras.
6. La mencionada serie de títulos ya ofrece una indicación del orden de su conexión esencial y de la sucesión histórica de su acuñación.
7. Un *preguntar* originario de la pregunta ontológica que, ha de concebir la tarea de desplegar la esencialización del *ser*, tiene que someterse a la decisión de las fuerzas ocultas de tales escisiones y debe retrotraerlas a su propia verdad.

Todo se basa en la pregunta fundamental: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”. El primer desarrollo de esta interrogación nos llevó a otra preliminar: “¿Qué pasa con el ser?”.

Al comienzo el “ser” nos pareció una palabra vacía, de flotante significación. Pero lo que en apariencia era incuestionable y no susceptible de ser interrogado, se mostró como *lo más digno de ser preguntado* < o lo más problemático >. El ser y el comprender ontológico no son hechos que existan materialmente. El ser es el acontecimiento fundamental, sobre cuya base puede surgir la existencia (*Dasein*) histórica en medio del ente, revelado en su totalidad.

Sólo experimentamos el fundamento problemático en su dignidad y jerarquía de la existencia histórica cuando lo ponemos en cuestión. Conforme con ello planteamos la pregunta previa: “¿Qué pasa con el ser?”.

El “es” determina el significado y el contenido del infinitivo “ser”, y no lo contrario. El “es” rige como cópula, como la “palabrita de relación” (*Kant*) dentro de la enunciación. Ésta contiene el “es”. Pero puesto que la enunciación, el *λογος* cómo *κατηγορια* se ha convertido en tribunal del ser, *ella* lo determina a partir de *su* correspondiente “es”.

La determinabilidad del ser fue observada mediante la dilucidación de cuatro escisiones.

El ser, en oposición al devenir es lo permanente.

El ser, en oposición a la apariencia, es el modelo permanente, lo eternamente igual.

El ser, en oposición al pensar, es lo que fundamenta, lo que existe materialmente.

El ser, en oposición al deber ser, es lo que en cada caso es preyacente, entendido como lo todavía no debido o como lo debido ya realizado.

Permanencia, eternidad, existencia material, ser preyacente, todo es – radicalmente dicho- lo mismo: presencia constante: *ον* como *ουσια*.

El pensar, conducido por el *λογος*, entendido como enunciación, proporciona y conserva la perspectiva en la que se ve el ser.

La determinabilidad del ser no es contingente. Surge de la determinación a la que se somete nuestra existencia histórica, mediante un gran comienzo en los griegos. Constituye el poder que, inclusive hoy, soporta y domina *todas nuestras* relaciones con el ente en su totalidad, con el devenir, la apariencia, el pensar y el deber ser.

La pregunta ¿Qué pasa con el ser? Se descubre, al mismo tiempo, como esta otra: ¿Qué pasa con nuestra existencia en la historia? - *¿Estamos firmes* en ella o sólo nos tambaleamos? Metafísicamente visto, *nos tambaleamos*. Por todas partes nos encaminamos en medio del ente, y ya no sabemos que pasa con el ser. Ni siquiera sabemos que ya no lo sabemos. Tambaleamos, aunque afirmemos que no es así. Esto ocurre aun cuando nos esforcemos por mostrar que esta pregunta por el ser sólo produce confusión y que, al actuar destructivamente, es nihilismo. ¿Dónde obra el nihilismo propiamente dicho? Allí donde se está adherido al ente corriente y se piensa que basta con tomarlo como el ente que es ahora. Con eso se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (*nihil*) que, en cierto modo, al esencializar, también “es”. El nihilismo es tan sólo ocuparse de del ente en el olvido del ser.

Penetrar hasta los límites de la nada – al *preguntar* por el ser – e incluirla en la pregunta ontológica es, *por el contrario*, el primer y único fecundo paso para una verdadera superación del nihilismo.

Si todo lo que, en las cuatro escisiones señaladas, *está frente al ser*, no es una nada, será algo *en sí mismo entitativo*. Pero lo entitativo de ellas, no será en el sentido de un ser contra *el* cual se delimitan.

Por tanto el concepto hasta ahora logrado del ser no alcanza a designar todo lo que “es”.

Por ello, tenemos que volver a experimentar el ser, desde el fondo y en toda la amplitud de su esencialización posible, si queremos poner en obra nuestra existencia histórica, entendida como histórica. La escisión originaria, cuya interior unidad y genuina separación soporta la historia, es la diferenciación que hay entre el ser y el ente.

Si el ser mismo debe ser patente y estar fundamentado en *su* diferenciación originaria con respecto al ente, necesitará la patentización de una perspectiva originaria. El origen de la escisión entre el ser y el pensar, el distanciarse de la percepción del ser, nos muestra que se trata aquí nada menos que de una determinación del ser del hombre, brotada de la esencialización del ser (*φυσις*) que se ha de patentizar.

A la pregunta por la esencialización del ser está vinculada a la cuestión de quién sea el hombre. La pregunta por el ser del hombre está determinada *únicamente* desde la pregunta por el ser. La esencia del hombre, a partir de la pregunta ontológica, se debe concebir y fundamentar como *el sitio* que el ser exige para patentizarse. El hombre es el allí en sí mismo patente. Dentro de éste está el ente y se pone en obra. El ser del hombre es, en el sentido estricto de la palabra, el **ser-ahí** (*Dasein*). En la esencialización del ser-ahí, como tal sitio de la patencia

ontológica, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la patentización del ser.

La íntegra concepción ontológica occidental y con ello, la relación fundamental al ser, todavía hoy dominante está abarcadas en el título *Ser y pensar*.

Ser y tiempo es un título que no puede equipararse a las decisiones mencionadas. Apunta a un ámbito del preguntar diferente.

La *perspectiva conductora* de la patencia ontológica fue el tiempo, en el origen de la filosofía occidental. Pero dicha perspectiva permaneció oculta. El tiempo fue concebido desde el “ahora”: lo siempre y tan sólo presente. El pretérito es el “no más-ahora”; el futuro, lo “todavía no-ahora”. El ser, en el sentido de existencia material (presencia) llegó a ser la perspectiva de la determinación del tiempo. Pero el tiempo no llega a ser una perspectiva allanada para la determinación del tiempo.

“Ser y tiempo”, no significa un libro, sino una tarea que se propone. Lo propuesto es aquello que no sabemos y que, en cuanto lo sabemos *auténticamente* – como propuesto- siempre lo sabemos *preguntando*.

Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con las manos, estimará que el preguntar es “ajeno a la realidad”, algo que no vale la pena tenerse en cuenta. Más lo esencial no es el número, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.

“En efecto, odia
el dios caviloso
la madurez intempestiva”.

HÖLDERLIN, *Aus dem Motivskreis der “Titanen”* (IV, 218)

Martín Heidegger: “¿En qué consiste el olvido del ser?”

¿Qué pasa con el ser? ¿Se lo puede ver? Vemos el ente: vemos esta tiza. Pero, ¿vemos el ser como los colores, la luz y la oscuridad? ¿O acaso oímos, olemos, gustamos o tocamos el ser? Oímos la motocicleta, su furia a través de la calle. Oímos a las gallinas silvestres, que planean por encima del oquedal. Sin embargo, en sentido propio, sólo oímos el estrépito del traqueteo de los motores; el ruido de las gallinas salvajes. [...] Tocamos terciopelo o seda: sin más los vemos como cosas que son de tal o cual manera. Una es tan entitativa como la otra. ¿En qué reside y en qué consiste el ser? [...]

Una pesada tormenta, que se cierne en la montaña, «es», o lo que significa lo mismo, «era», en la noche. ¿En qué consiste su ser?

Una lejana cadena de montañas, bajo un gran cielo... Tal cosa «es». ¿en qué consiste el ser?

¿Cuándo y a quién se le manifiesta? ¿Al viajero, que goza del paisaje, o al labrador, que a partir de éste y en éste crea su trabajo diario, o al meteorólogo, que debe dar el boletín con el pronóstico del tiempo? ¿Quién de ellos capta el ser? Todos y ninguno. ¿O quizá lo que los citados hombres captan de la cadena de montañas bajo el vasto cielo sólo sean determinados aspectos del mismo, y no la cadena de montañas en sí misma y tal como «es», es decir, no captan aquello en lo cual consiste su ser, propiamente dicho? ¿Quién de ellos lo captaría? ¿O es contradictorio, contra el sentido del ser, preguntar en general por lo que es en sí, por detrás de aquellos aspectos? ¿Acaso el ser no se apoya en éstos?

El portal de una antigua iglesia románica es ente. ¿Cómo y a quién se le revela el ser? ¿Al conocedor del arte, que en una excursión la examina y fotografía, o al abad, que en las fiestas sale en procesión con los monjes a través del portal, o a los niños, que en los días de verano juegan bajo su sombra? ¿Qué pasa con el ser de este ente?

Un Estado es. ¿En qué consiste su ser? [...] Pero, ¿dónde se encubre el ser? Dicho en general, ¿se encubre en alguna parte?

Aquella pintura de Van Gogh: un par de recios suecos y fuera de eso, nada. La imagen no representa, en verdad, nada. Sin embargo, uno está enseguida solo con lo que allí es, como si uno mismo, en la avanzada tarde otoñal, llegara cansado a la casa, desde el campo, con el pico en la mano, para instalarse junto a

la llama de las últimas patatas que están en el fuego. ¿Qué es aquí lo que es? ¿La tela? ¿Los trazos del pincel? ¿Las manchas de color?

¿Qué es, en todo lo que acabamos de mencionar, el ser del ente? [...]

Sin embargo, todo lo que hemos citado es; no obstante, cuando queremos aprehender el ser, siempre ocurre como si asiésemos en el vacío. El ser por el que aquí preguntamos casi es tanto como la nada, mientras que querríamos resistirnos y precavernos contra la gravosa exigencia de tener que decir que todo lo que es, no es.

Pero el ser sigue siendo inhallable, casi tanto como la nada, o, en último término, exactamente como ella. Luego, la palabra «ser» es, en fin, vacía. No pensamos con ella en nada que fuera efectivo, captable, real. Su significación es la de un vapor irreal. A fin de cuentas, Nietzsche habría tenido toda la razón de su parte cuando denominó a un «concepto supremo», tal como el del «ser», «el último humo de la realidad evaporada» [...]. ¿Quién quisiera correr tras semejante vapor, cuyo significado verbal es el nombre de un gran error? «De hecho, hasta ahora, nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del ser.»

Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires 1972, p. 71-72

Ente

(Del latín *ens, entis*, participio presente del verbo *esse*, ser o existir) Históricamente, la manera como Boecio tradujo el *to on*, lo real, del verbo *eínai*, ser, de la época clásica griega; anteriormente, *to on* se traducía como *quod est*, lo que es, y hasta como *existens*, lo existente. Posteriormente se distingue entre «ente» (*ens*) y «ser» (*esse*), si bien el sentido de cada término depende de la corriente filosófica de que se trate, incluso dentro de la misma escolástica. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, ente es «lo que es» (*quod est*), mientras que ser (*esse*) se refiere a que algo es. Que algo es, en la mente de Tomás de Aquino, quiere decir que existe porque ha sido creado: ser no es más que el «acto de ser», la existencia participada, mientras que Dios es la plenitud de ser, o el *ipsum esse subsistens*, el mismo Acto de ser.

Según Heidegger, la tradición occidental se ha interesado más por el «ente» (*to on*) -las cosas en cuanto son- que por el «ser» -la comprensión de la existencia-; por esto afirma que la filosofía, basada en la distinción entre «ser» y «ente», a la que da el nombre de diferencia ontológica, busca la comprensión del «ser del ente»; al «ser» llama *das Sein* y al «ente» *Seiendes*: el ser está en todos los entes; pero no se identifica plenamente con ninguno de ellos.

Óntico

(Del griego *το ον*: que está siendo, lo que existe) Aunque a veces equivale a ontológico, ambos términos se distinguen propiamente uno de otro como lo empírico (óntico) de lo metafísico (ontológico). Heidegger refiere lo óntico a «ente» y lo ontológico a «ser».

Diferencia Ontológica (*ontologische Differenz*)

Es una noción que introduce Heidegger en el contexto de su crítica a la metafísica tradicional. Ésta no constituye una adecuada respuesta a la pregunta por el ser porque lo trata como un ente, cuando el ser es precisamente aquello que constituye la condición de la aparición de todo ente. Toda metafísica, por tanto, deberá dar comienzo reconociendo una radical diferencia entre lo ente, lo que es, y el ser del ente. En otros términos, entre lo óntico y lo ontológico. Es imposible describir en qué consiste ese trato especial que Heidegger concede al ser, puesto que es justo lo que intenta desarrollar, sin conclusión definitiva, toda su obra. Sí puede indicarse, no obstante, que en la cuestión ontológica, la primera tarea a la que nos enfrentamos es la de la adecuada formulación de la pregunta, que no es en absoluto evidente, como sí ocurre en el caso de los entes, que son

aquello que se nos presenta ante nosotros con una serie de atributos o propiedades.

La auténtica superación de la metafísica es la reiteración de la pregunta por el ser desde el mismo hombre, tras reconocer que éste es el destino del hombre occidental. Pero ahora ya no a la luz del «ser ahí» sino como ámbito mismo en que el hombre habita y desde donde se expresa: «ser» pensamiento y lenguaje; no es el hombre que, con su existencia, determina qué es ser expresándola a través del pensamiento y el lenguaje, sino a la inversa, el hombre llega a la comprensión del ser por estar inmerso en el lenguaje. El ser se deja ver escuchándolo en el lenguaje humano y, especialmente, en el poético, porque el lenguaje es «la casa del ser», donde vive el hombre; los pensadores y los poetas lo manifiestan. Cambia también la concepción del hombre, que no es ya quien determina el sentido del ser, sino quien lo cuida y vigila cuando por sí mismo se desvela.

Ontología fundamental (*Fundamentalontologie*)

Frente a las ontologías particulares, que fundan las ciencias positivas, Heidegger pretende abordar una ontología que tenga por objeto el ser en general, y a la que, para distinguirla de las anteriores como previa a ellas, denomina fundamental. Tal nueva ontología debe asumir la diferencia ontológica lo que significa que su primera ocupación consistirá en buscar el modo adecuado de formular su pregunta. Esta tarea se concreta en una analítica del ser-ahí. Todas las nociones o existenciarios que surgirán a lo largo de ésta no constituyen, pues, propiamente, una definición del ser sino un camino a través del cual se pretende establecer en qué ámbito ha de ser definido. Este ámbito resultará ser el de la temporalidad, pero el modo en que se llega a tal hallazgo no permitirá tampoco establecer una respuesta definitiva a la cuestión ontológica, algo que constituye uno de los rasgos característicos del pensamiento heideggeriano. Este «fracaso» tiene seguramente que ver con el abandono del término por parte del Heidegger posterior.

Existenciario (*Existenziell*)

En un análisis existencial (*Existenziell*) del ser, como los llevados a cabo por la metafísica tradicional, partimos de un determinado concepto del ser y lo que obtenemos, por tanto, como caracteres esenciales del mismo son conceptos existenciales o categorías, referidos a su constitución óntica. Heidegger inicia su *Ser y tiempo* con una crítica a este proceder, al que acusa, en unos casos, de limitarse a obtener conceptos de una imprecisión y vaguedad tales que los invalida en realidad como tales conceptos, o, en otros, de que los conceptos obtenidos sólo tienen sentido partiendo de ciertos prejuicios que han escapado al análisis y que constituyen así el auténtico sentido indefinido todavía del ser. Heidegger pretende escapar a este proceder adoptando un punto de vista fenomenológico, esto es, que parta del análisis de la facticidad de su objeto. Este objeto es el ser-ahí, y sus caracteres esenciales hallados, como decimos, en el análisis de su facticidad, se llamarán existenciarios para distinguirlos de los que hubieran resultado de un análisis tradicional, y se podrán finalmente recopilar en un solo existenciario: el de la cura.

***Dasein* (Ser-ahí)**

Término alemán, que Martin Heidegger utiliza como concepto fundamental en ***Ser y tiempo*** (1927), y que se traduce como «existencia», «realidad humana» o, más comúnmente, en castellano como «ser ahí». En la ontología fundamental de Heidegger, el ser-ahí es el ente privilegiado a quien se dirige la pregunta por el ser, así como quien formula la pregunta. Es privilegiado porque a su carácter óntico une un carácter ontológico, porque se trata de aquel ente al que le es

esencial una comprensión de su propio ser, en el sentido de que su relación con los demás entes implica un cierto modo de entender en qué consiste el ser en general. Que Heidegger afirme que el ser-ahí «somos en cada caso nosotros» podría llevar a pensar en una tendencia psicológica o antropológica de su filosofía. Sin embargo, pone el autor gran insistencia en desmarcarse de tales discursos, en la medida en que consideran al hombre precisamente en cuanto que un ente del que se predicen propiedades, y no prestan atención a su carácter ontológico, que es el que se quiere remarcar con el término ser-ahí, evitando acudir a nociones más tradicionales como las de «sujeto» o «individuo». Una vez establecido a quién se dirige la pregunta por el ser, se intentará acometer la formulación de la pregunta misma. Este es el papel que adquirirá la analítica del ser-ahí o analítica existencial, que tendrá por rasgo fundamental el intentar apartarse de un análisis meramente conceptual de la cuestión, típico de la metafísica tradicional. En efecto, Heidegger insiste en que el objeto de la investigación va a ser el ser-ahí en su facticidad, no mediada por tanto por conceptos teóricos. Es por esto que podemos atribuir a la analítica del ser-ahí un carácter fenomenológico. Los caracteres esenciales que a lo largo de esta analítica se hallen (que se compilan en la noción de cura pretenderán precisamente encontrar el ámbito en que se desarrolla la existencia del ser-ahí y, por tanto, el ámbito en que deberá responderse a la pregunta por el ser, que resultará ser el de la temporalidad. (ver texto 1 y texto 2).

Temporalidad

La analítica existencial de Heidegger encuentra que la temporalidad es la noción que da sentido a la estructura del ser-ahí, que se compilaba en la noción de cura. No se trata, sin embargo, de la noción de tiempo que ha venido operando en la metafísica tradicional, esto es, la de un tiempo concebido como sucesión de instantes homogéneos en la que presencia tiene lugar, a modo de marco previamente dado. Esta concepción del tiempo recibe en la obra de Heidegger la denominación de concepción vulgar del tiempo, y no siendo una noción surgida de la existencia misma, tal como la entiende Heidegger, no tiene validez como criterio ontológico. La temporalidad heideggeriana, lejos de concebirse como preexistente, surge de la propia estructura del ser-ahí, tal como muestra su analítica. El carácter de un siempre haber ya sido del que el ser-ahí debe hacerse cargo, así como la remisión de su existencia a unas posibilidades de ser de las que la más propia es la de la muerte, son las que hacen surgir, respectivamente, la noción de un pasado y de un futuro denominados éxtasis (porque la existencia del ser-ahí queda relegada a algo que se sitúa fuera de sí mismo) de los que al ser-ahí le es esencial curarse (cura/cuidado/ *Sorge*). Este concepto de tiempo, es el que corresponde a lo que Heidegger denomina una existencia propia, mientras que el vulgar relega a una existencia calificada de impropia.

Con ello, se revela que la pregunta por el ser ha de ser respondida partiendo de esta temporalidad, lo que le otorga un status ontológico. Justo esta tarea será la que devendrá irresoluble en Ser y tiempo, lo que constituirá el motivo de su inconclusión y del intento de sucesivas aproximaciones a la misma que caracterizará la obra del llamado «segundo Heidegger».

Existencia (Existenz)

Heidegger se propone responder a la pregunta por el sentido del ser a través de un análisis de la existencia fáctica del ser-ahí. La existencia, en este caso no significa simplemente el mero hecho de existir, en el sentido tradicional de existencia («ser ante los ojos»), sino «posibilidad de ser», que quiere decir lo que se decide ser en cada caso; el «quién», no meramente el «qué»). No se trata, pues, de la existencia concebida como el ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*) de los entes intramundanos, a los que el hombre tiende a verse asimilado en la metafísica tradicional, sino del análisis del peculiar modo de ser del ser-ahí, sobre el que no se parte de ningún concepto previo, sino que se pretende captarlo en su facticidad, en su darse inmediato. Por tanto, se trata de un término exclusivo del ser-ahí, de modo que, en este sentido, no podemos decir que los entes intramundanos existan. El análisis existencial, que se despliega, pues, en una fenomenología del ser-ahí, pondrá de relieve el carácter puramente referencial de la existencia, algo que ya surgió en la filosofía de Kierkegaard. Surgirán en su

analítica, una referencia al ser, en tanto que el ser-ahí se trata del ente precisamente destacado por su comprensión del mismo, por «irle su ser»; una referencia a sí mismo, al entender la existencia como posibilidad; así como una referencia a las cosas, en tanto que al ser-ahí le es esencial ocuparse de ellas. Esta analítica existencial culmina en la caracterización de la existencia como cura.

El análisis de la estructura de la existencia humana consiste en describir aquellas características del «ser ahí» -que Heidegger llama «existenciales» o «existenciales»- que pueden considerarse como las categorías con que describe el *Dasein*. He aquí las fundamentales:

a) el «ser en el mundo»: el hombre no es primariamente un sujeto pensante, que se pone ante el mundo para conocerlo; él es mundo y el mundo pertenece a su estructura: el hombre es todo lo que llega a ser en el mundo y con el mundo; «ser» es «ser con» el mundo y con los otros. Es la trascendencia de la existencia. Las cosas, que propiamente no existen, sino que sólo «están presentes», no son en el mundo y, por ello, son seres-a-la-mano para el hombre, utensilios, que están simplemente «ante los ojos». En cambio, los otros, los hombres, despiertan en nosotros «solicitud», «cuidado», «preocupación», porque ellos son también «ser con».

b) el «estado de abierto»: el hombre no está meramente en el mundo como está algo encima de una mesa, sino que su forma de estar en el mundo es un estado de apertura (*Erschlossenheit*) al mundo; el hombre se abre al mundo con el «encontrarse», el «comprender» y el «discurso». El encontrarse (*die Befindlichkeit*) es la sensibilidad, posibilidad primera de abrirse al mundo, que expresa además la facticidad (*Faktizität*), porque por su medio se da cuenta sin más de que es en el mundo, se descubre en «estado de yecto» (*Geworfenheit*); el comprender (*das Verstehen*) no es simplemente el poder saber, sino el poder ser, ya que se es en el mundo sólo como proyecto (*Entwurf*), y se es lo que se llega a ser; el discurso (*die Rede*) es la capacidad de articular mediante el habla lo que se es capaz de llegar a ser o de la interpretación (*Auslegung*) del proyecto o sentido (*Sinn*) del mismo.

c) la «caída»: describe el aspecto negativo del ser en el mundo. Es la manera cotidiana de ser del «ser ahí», su manera inauténtica de ser, por la que no es él mismo. Representa la manera trivial de ser, en la que domina lo impersonal (*das Man*), y no la manera propia del ser en cuyo ser le va su ser. La «existencia trivial» es la caída (*Verfallen*).

Martin Heidegger: la analítica temporal-existencial del *ser-ahí* (Texto 1)

«La finalidad de las consideraciones hechas hasta aquí era hacer la exégesis ontológico-existencial del todo original del «ser ahí» fáctico, en lo que respecta a las posibilidades del existir propio e impropio, desde su fundamento. Este fundamento, y por ende el sentido del ser de la cura, se reveló ser la temporalidad. De donde que las aportaciones de la analítica existencial preparatoria del «ser ahí» anteriores al encuentro de la temporalidad, hayan quedado recogidas en la estructura original de la totalidad del ser del «ser ahí», en la temporalidad. Las analizadas posibilidades de temporación del tiempo original han dado a las estructuras anteriormente tan sólo «puestas de manifiesto» su «fundamentación». Sin embargo, la exposición de la constitución del ser del «ser ahí» sigue siendo sólo un camino. La meta es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general. La analítica temática de la existencia ha menester, por su parte, de la luz de la idea previamente acabada del ser en general. Así es señaladamente cuando se erige en principio de toda investigación filosófica la tesis formulada en la introducción: la filosofía es la ontología fenomenológica universal que, partiendo de la hermenéutica del «ser ahí» y como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde surge y adonde torna. Pero tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como el enunciado del fundamental problema todavía «embozado»: ¿admite la ontología fundamentarse ontológicamente, o también para ello ha menester de un fundamento óntico, y qué ente debe asumir la función de fundamentarla?».

Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del «ser ahí» existente y el

ser de los entes que no tienen la forma de ser del «ser ahí» (la «realidad», por ejemplo), sólo es el punto de partida de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar. Que la ontología antigua trabaja con «conceptos de cosas», y que se corre el peligro de «hacer de la conciencia una cosa», es punto que se conoce hace mucho. Pero ¿qué significa hacer de algo una cosa? ¿De dónde surge semejante operación? ¿Por qué se «concibe» el ser justo «inmediatamente» por lo «ante los ojos», y no por lo «a la mano», pese a ser esto aún más inmediato? ¿Por qué se impone una y otra vez el imperio de este hacer de algo una cosa? ¿Cómo está estructurado positivamente el ser de la «conciencia» para que resulte incongruente con él el hacer de la conciencia una cosa? En general, ¿basta la «distinción» de «conciencia» y «cosa» para desarrollar originalmente los problemas ontológicos? ¿Nos saldrán al encuentro las respuestas a estas preguntas? ¿Cabe siquiera buscar la respuesta, mientras siga sin plantear ni aclarar la cuestión del sentido del ser en general?.

El origen y la posibilidad de la «idea» del ser en general jamás pueden indagarse con los medios de una «abstracción» lógico-formal, es decir, sin un seguro horizonte dentro del cual preguntar y responder. Se trata de buscar un camino que lleve a esclarecer la cuestión ontológico-fundamental -y de recorrerlo. Si es el único, o en general el recto, es cosa que no puede decidirse sino después del recorrido. La disputa sobre la exégesis del ser no puede aplacarse -porque ni siquiera está todavía desatada. Y en último término no se deja «armar», sino que ya el desatarla ha menester de aprestos. Hacia tal meta tan sólo se halla la presente investigación en camino. ¿Dónde se encuentra al presente?

Lo que se dice «ser» es abierto en la comprensión del ser que es inherente como comprender al «ser ahí» existente. El previo, si bien no conceptual, «estado de abierto» del ser hace posible que el «ser ahí» pueda, en cuanto existente «ser en el mundo», conducirse relativamente a entes, así a los que hacen frente dentro del mundo como a sí mismo. ¿Cómo es un comprender el ser, en el sentido de un comprender que abre, posible bajo la forma de ser del «ser ahí»? ¿Puede la pregunta lograr su respuesta retrocediendo a la constitución original del ser del «ser ahí», que comprende el ser? La constitución ontológico-existencial de la totalidad del «ser ahí» tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo original de temporación de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general. ¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el tiempo original hasta el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo también horizonte del ser?.

El ser y el tiempo, F.C.E., México 1974, 5ª § 83, p.. 469-471.

La muerte y el *ser-ahí* (Texto 2)

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el «ser ahí» mismo. Con la muerte es inminente para el «ser ahí» él mismo en su «poder ser» más peculiar. En esta posibilidad le va al «ser ahí» su «ser en el mundo» absolutamente. Su muerte es la posibilidad del «ya no poder ser ahí». Cuando para el «ser ahí» es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido plenamente a su «poder ser» más peculiar. Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro «ser ahí». Esta posibilidad más peculiar e «irreferente» es al par la extrema. En cuanto «poder ser» no puede el «ser ahí» rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del «ser ahí». Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebalsable. En cuanto tal, es una señalada inminencia. Su posibilidad existencial se funda en que el «ser ahí» es abierto esencialmente para sí mismo, y lo es en el modo del «pre-ser-se». Este elemento estructural de la cura tiene en el «ser relativamente a la muerte» su más original concreción. El «ser relativamente al fin» se hace un fenómeno más claro en cuanto «ser relativamente a la señalada posibilidad del "ser ahí"» que acabamos de caracterizar.

El ser y el tiempo, F.C.E., México 1974, 5ª §50, p. 273-274.