

El ser-sí-mismo como ser-entero

The Being-itself as a whole-being

Cristóbal Holzapfel
Universidad de Chile¹

RESUMEN

Antes de las principales concepciones del *Selbstsein*, ser-sí-mismo, que anteceden a Heidegger, a saber las de Kiekegaard y Jaspers, en ninguna de ellas entró a tallar decididamente el pensamiento de que el ser-sí-mismo, en cierto modo, se completa como ser-entero (*Ganzsein*). A propósito de esto, es notable la distinción entre las 2 Secciones de *Ser y tiempo*, puesto que en la I Sección se tematizó un Dasein, "entre" nacimiento y muerte, y que deja a ambos fuera, en cambio desde el inicio mismo de la II Sección, Heidegger acomete la cuestión de la posibilidad del ser-entero.

172

PALABRAS CLAVE

Ser-sí-mismo; ser-entero; nacimiento; muerte

SUMMARY

Before the main conceptions of the *Selbstsein*, to be-self, which precede Heidegger, namely those of Kiekegaard and Jaspers, in none of them took place decisively the thought that the being-self, in a way, is completed as being-whole (*Ganzsein*). In this regard, the distinction between the 2 Sections of *Being and time* is remarkable, since in section I a Dasein was themed, "between" birth and death, and which leaves both out, instead from the very beginning of section II, Heidegger tackles the question of the possibility of the being-whole.

KEYWORDS

Being-self-being, being-whole, birth, death

¹ E-mail: hcrisob@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3968-5409>

1

Ante todo lo que persigue la fenomenología es que el fenómeno se muestre por sí mismo, evitando que la razón lo construya, como se ha acostumbrado a hacerlo a lo largo de una vasta tradición. El método racional o empírico constituye una muestra de ello. Si hay algo que ante todo atrae del pensamiento de Husserl es justamente esta nueva mirada, esta apertura del fenómeno y consecuente crítica a la tradición.

En lo que concierne a Heidegger, justamente en este acceso al ser del ser humano, del Dasein, se muestra sobre todo lo original y fecundo de su análisis, ya que el ser de este ente que somos, del Dasein, se le revela ante todo como Dasein cotidiano, por de pronto en lo relativo a *Ser y tiempo* (Cf, HEIDEGGER, 1997).²

Sobre esta base, podemos decir, aquí no está en juego que el ser humano se revele como animal racional o volitivo, determinado por la fe, u otro, sino que ante todo lo encontramos sumido en la cotidianidad. El Dasein que somos es inseparable de ésta, y si no la consideramos e incluimos en nuestras reflexiones y análisis, estaremos inevitablemente idealizando al ser humano, y dirigiendo nuestra mirada a un sujeto sin mundo, porque sería sin mundo cotidiano. Y esta cotidianidad que nos determina se muestra a su vez ante todo como medianía e indiferencia, ya que en ella nos es precisamente indiferente ser-sí-mismo o no serlo. Para Heidegger ella está regida por un fenómeno singular, que es llamado en alemán *das Man*, que corresponde al pronombre impersonal “se” (*man*), y que también podemos traducir como “uno”. Ello se explica porque en esta vasta y vaga cotidianidad nos comportamos en general como *se* usa comportarse, y lo mismo pensar, juzgar, obrar como *se* piensa, juzga u obra.

Y, como ya decíamos, es en esta cotidianidad en la que inmediata y regularmente encontramos al Dasein que cada cual es.

Para hacer justicia, un primer atisbo relativo al reconocimiento de nuestro modo de ser habitual ya fue dado por Karl Jaspers, para quien el hombre existe siempre en situaciones que lo determinan en variadas circunstancias de modo tan decisivo que nuestro ser se altera notoriamente con ellas. Sin duda alguna no somos los mismos en tiempos de paz o de guerra, bajo la holgura o estrechez de distintas condiciones económicas, exaltados por la vivencia del amor o de su pérdida.

Vano resulta pues hacer abstracción de todo ello y pretender que sería suficiente considerar al ser humano desde su racionalidad o desde alguna otra determinación genérica. Bien puede valer ello para estudiar al ente humano y clavarlo como una mariposa en un insectario, mas nuestro ser significativamente se juega, se modifica, crece

² Cf. Al igual que Rivera, el término ‘Dasein’ me permito escribirlo en letra normal o redonda, no en cursiva, dada la frecuencia con que aparece.

o decrece, se altera o estabiliza en función de las situaciones y de ese mar sin confines de la cotidianidad.

2

Heidegger trata sobre el ser humano, al que llama Dasein en su *opera magna* – *Ser y tiempo* – término éste, el Dasein, que podría traducirse como ser-ahí (traducción de José Gaos) entendiendo por tal que somos el “ahí del ser”, vale decir, el lugar, el espacio, el “ahí” donde se puede revelar u ocultar el ser y todo lo que es. En ese ahí, en esa apertura, en ese espacio abierto iluminado, que puede revelarse, comparecer, cobrar un sentido desde la tristeza que embarga a otra persona y que yo percibo, la profundidad de la mirada de un gato y hasta la vía láctea cuando la contemplamos bajo el cielo estrellado.

A nuestro juicio, no ha habido una concepción del ser humano más elevada y extraordinaria que ésta. ¿Qué somos pues sino ese claro (*Lichtung*) esa claridad donde cada cosa, asunto, evento, suceso, fenómeno se está revelando u ocultando).

Es más, cabe sostener que toda otra concepción antropológica tradicional queda remitida a ésta, puesto que si el ser humano es un animal racional, como lo sostuviera Aristóteles, la tarea de la razón es justamente abrir el ser de las cosas y fenómenos.

Lo mismo si el ser humano ha sido concebido como ser volitivo, es decir, concebido desde la voluntad – “voluntad de vivir”, como sostiene Schopenhauer, o “voluntad de poder”, como sostiene Nietzsche – pues bien sucede que el querer de la voluntad abre, y abre precisamente lo querido.

Similar es también la situación si consideramos que especialmente con Marx se baraja la concepción del ser humano como trabajador. Pues bien, el trabajo también abre, y abre justamente el ser de todo aquello sobre lo cual recae el trabajo que realizo.

Igual cosa cabría decir al concebir al ser humano con Max Scheler a partir de la emocionalidad, la emoción también abre y nos permite sentir al otro en su alegría, tristeza, exaltación, vacilación, resignación, u otro.

Como observamos, toda una tradición filosófica ha ido desplegándose ya por la senda de la apertura, y se trata entonces de que, dando el paso final, podemos simplemente concebir al Dasein, a este “ahí del ser” que somos, como apertura.

3

Pero luego se suma a esta concepción del Dasein como apertura la de este mismo como proyección (*Entwurf*) y que, en verdad, remite a la concepción antropológica de Jaspers del ser humano como poder-ser, posibilidad). Ahora bien, con Heidegger no sólo se trata ahora de entender ese poder-ser como proyección sino que estamos arrojados (*geworfen*) en el “ahí”, en el mundo, y en el mundo precisamente cotidiano.

Se trata pues de lo que va más allá de nuestras posibilidades, de lo que no elegimos, lo que, en la historia de la filosofía, tal vez comporta un importante antecedente en el *Enquiridion* de Epicteto, y precisamente ligado a la forma más radical de *amor fati*, hacerse uno con el destino, que se apoya justamente en lo que no depende de ti, de tus elecciones, deseos, propósitos o anhelos (Cf. EPICTETO, 1991).

Tanto más elocuente entonces que allí, en nuestra caída (*Verfallen*), en nuestro estar arrojados, “yectos” (*geworfen*) en la cotidianidad, se “escuche” el hablar silente de la conciencia que llama al *Selbstsein*, al ser-sí-mismo.

Apuntemos, a propósito de esto que tal vez este llamado habría que entenderlo mejor al modo verbal: un *llamar* a ser-sí-mismo, lo que tiene la virtud de evitar la plausible mal-comprensión del *Selbstsein*, como si se tratara de algo ya consumado, cuando en verdad es dinámico, se está haciendo y supone que nos asumimos como poder-ser y proyección.

Y se trata justamente de que, ante todo encontramos al Dasein sumido en la cotidianidad. Pero, la cotidianidad es el reino de la medianía; a ella la caracteriza una indiferencia a ser-sí-mismo o no serlo, o tal vez haberlo sido y luego haberlo perdido, o no tener incluso ninguna noción acerca de qué pudiera ser ese sí-mismo (HEIDEGGER, 1997, §9).

Ahora bien, si de acuerdo con el método fenomenológico, se trata de evitar construir los fenómenos, cautelosamente Heidegger se pregunta por cierto posible testimonio de este supuesto sí-mismo: “Se busca un poder-ser auténtico /o propio / del Dasein, del cual él mismo de testimonio en su posibilidad existencial”. (HEIDEGGER, 1977, 267) Y, en definitiva, este testimonio lo viene a encontrar en la conciencia: “El testimonio de un poder-ser auténtico /.../ lo da la conciencia” (HEIDEGGER, 1997, p. 234).

Hay que resaltar que ésta resulta ser una forma muy convincente de proceder, ya que antes de entusiasmarse y de especular con la posibilidad de un posible ser-sí-mismo del Dasein que está inmediata y regularmente sumido en la medianía de la cotidianidad, lo que se baraja es encontrar algún testimonio, y lo extraordinario del fenómeno de la conciencia es que precisamente él es este testigo en nosotros que precisamente da testimonio del impulso en el Dasein de traspasar los límites de esa cotidianidad, de estar sobre todo pendientes de lo que *se dice, se piensa, se discute y se hace*, procurando ser-sí-mismo.

Es patente que también desde esta perspectiva se muestra lo enigmático del fenómeno de la conciencia – que haya en el ser del Dasein esta suerte de clave, de huella o de llave maestra.

Hay en esto a la vez, podríamos agregar, un depósito de confianza en la conciencia y en el poder que tiene de contactarnos con nuestra intimidad, nuestro posible ser-sí-mismos. Más que esta confianza se trata con Heidegger de que a la vez esta conciencia lo que hace es llamar al sí-mismo de cada cual.

Y éste es el modo cómo se expresa, cómo se manifiesta la conciencia, esto es, llamando, es decir, más que hablando, llamando. Desde luego por ello en Heidegger también encontramos el reconocimiento de que la conciencia habla, pero no sólo habla sino que llama, y llama precisamente a ser-sí-mismo.

Puede considerarse el *daimon* del que nos cuenta Sócrates en la *Apología* como una suerte de dios interno que siempre le dice a él lo que *no* debe hacer como un primer testimonio de la conciencia ética. Y sucede a la vez que el mencionado *daimon*, según Sócrates, dice siempre la verdad, no se equivoca jamás. En razón de ello, este planteamiento contribuye a su defensa ante los tribunales. Pero, más que ese contexto histórico, lo que nos interesa aquí es que en el *daimon* socrático se presenta ya el supuesto de la infalibilidad de la conciencia.

Y así también, alrededor de 1.700 años más tarde, en Tomás de Aquino, en cuya concepción de la conciencia se trata de que su instancia superior corresponde a la así llamada *syndéresis*, donde supuestamente habla el propio Dios, sucediendo pues que aquí también, en esta *vox dei*, esta voz de Dios, estaría el supuesto de la infalibilidad de la conciencia.

Saltamos ahora 500 años más, y en pleno Siglo de las Luces Kant plantea en su concepción de la conciencia nuevamente que ésta no puede errar, ya que tiene la prerrogativa de ser una primera instancia en nosotros, de tal manera que lo que dice no se puede cotejar con ninguna instancia anterior, debido a lo cual corresponde suponer que sus asertos, sus fallos, sus mandatos corresponden siempre a lo recto y lo verdadero.

Luego está Fichte que entiende la conciencia al modo de un oráculo de los grandes ideales de la humanidad, del “reino de los fines” y que, cual Hermes (el mensajero de los dioses) comunica a los seres humanos las supremas y sempiternas verdades.

En lo que sigue en el siglo XIX quizás es perfectamente entendible que tras esta elevación sublime de la conciencia, como la que se vislumbra en Fichte, se planteen concepciones escépticas relativas a ella, como Schopenhauer, para quien la conciencia carece de todo poder y no puede valer como “fundamento de la moral”; y de Nietzsche, para quien la conciencia desde antiguo se volvió “mala conciencia” que promueve la negación vital, y que habría que superar a través de la afirmación de una “conciencia soberana” que expresa el gesto del “supremo sí”, de lo “más allá del bien y del mal”.

Como observamos, aun tratándose de lo que podríamos calificar como “fase excepcional escéptica”, relativa a las concepciones de la conciencia ética, en el caso de Nietzsche, y en concordancia con su *Genealogía de la moral*, a fin de cuentas igual hay una afirmación de ella con la “conciencia soberana”. Esto es decidor, puesto que nos muestra

que de un fenómeno, capacidad, facultad, voz interior (o como haya que llamarla) propia de la conciencia, no podemos escapar, siendo vano también el intento de negarla.³

Es más sucede que, al extender la mirada a la amplitud de una “historia de la conciencia”, los testimonios de concepciones de la conciencia que la suponen como infalible, se multiplican y pasan a ser lo dominante. Esto nos da qué pensar en el sentido de revelarse en ello cierta interna necesidad que tiene el ser humano de reconocer en él una instancia que no se equivoca, a saber, una instancia en la que se va hilvanando la verdad de todo lo que deberíamos hacer, decidir, emprender, evitar, abandonar, abrazar, etc. O, más precisamente la conciencia es el canal, que nos comunica con nuestra trama profunda y genuina.

4

Dando un nuevo salto de más de dos siglos, en el siglo XX Heidegger concibe también una conciencia que en su llamado al Dasein, a ser-sí-mismo, no yerra.

Para el pensador de Friburgo ese llamado o ‘llamada’ (traducción de Rivera) de la conciencia se dirige al Dasein, inmerso en su cotidianidad, bajo el dominio del “se”. Mas, tengamos en cuenta que éste da lugar, incluso en *Ser y tiempo*, a una teoría del poder, precisamente porque el mencionado “se” es el poder que rige en el mundo cotidiano. Y sucede aquí, como en otras teorías del poder, especialmente la de Foucault, que el poder, el verdadero poder, se oculta tras diversas concretizaciones, a saber, la autoridad, la costumbre, el poder económico, técnico, del saber, y demás, porque, en la trastienda de ello actúa el determinante de fondo, cual es el poder del “se”. Pero más encima el “se” se manifiesta en cada cual con la pretensión de representar su mismidad, a lo que Heidegger denomina “uno-mismo” o “se-mismo” (*Man selbst*). Pues bien, si hay equivocaciones o confusiones en el llamado de la conciencia, éstas se deben a que en la interpretación de ese llamado interviene este “se-mismo:

Las “confusiones” / “Täuschungen” / surgen en la conciencia no a través de una mala comprensión (un equi-vocarse / *Sichver-rufen* /) del llamado, sino recién a partir del modo cómo el llamado es escuchado – a saber, que en vez de ser comprendido, es conducido por el uno-mismo a una auto-conversación transaccional, apartándose de su tendencia a la apertura (HEIDEGGER, 1977, p. 274, tr.m.).

Con todo, sigue Heidegger: “Lo que abre el llamado es, no obstante, nítido, aunque experimente diferentes interpretaciones, de acuerdo a sus posibilidades de comprensión en cada Dasein” (HEIDEGGER, 1977, p.274). Según cómo ha sido concebida la conciencia

³ Las concepciones aludidas de la conciencia, en: Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* (La conciencia. Representaciones y teorías). *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, herausg. von Max Scheler (Escritos de filosofía y sociología, editados por Max Scheler, Bonn, 1925).

ética en la tradición, podría decirse que su supuesta voz, la voz de la conciencia, ha dicho demasiadas cosas. Ella ha expresado deberes, obligaciones, mandatos. Mas, según piensa Heidegger, ante todo se trata de acallar la conciencia, tomando en consideración que aquella conciencia tradicional ha sido muy habladora. Y, sin embargo, para el filósofo de la Selva Negra esa conciencia en su silencio, en su hablar silente, dice lo esencial, y esto es un llamado (*Ruf*) a ser-sí-mismo. En efecto ¿a qué otra cosa tendría que llamar la conciencia si no es a ser-sí-mismo? En contraste con ello, todo lo demás es secundario y derivado: que tu debas hacer esto o lo otro.

Mas ¿qué es ese sí-mismo? Pues nada más que a asumirse como posibilidad, como poder-ser, y en términos más estrictamente heideggerianos, como *proyección yecta*, esto es, considerando que al mismo tiempo estamos arrojados en nuestro ser como proyección. Y, si bien lo advertimos, ello tiene que ver a la par con la libertad.

Al asumirme como posibilidad y proyección, se trata de que todo lo que pudiera considerarse como dado en uno, con todo lo importante que pueda ser, como que somos sudamericanos, chilenos, blancos, de tal nivel socio-económico, altos o bajos, gordos o flacos, todo ello es nada más que una plataforma para que nuestro genuino ser se despliegue como una posibilidad que se asume como tal, y que por lo mismo es también libre.

Y lo cierto es que cuando entendemos el sí-mismo del ser humano de esta forma - nada más que como posibilidad asumida - podemos resguardarnos de eventuales falsas identificaciones de ese sí-mismo con distintas figuras, lo cual, por lo demás, está siempre sucediendo a lo largo de la historia. En efecto, el sí-mismo ha sido identificado con lo ario, con el ser de algún credo religioso, con el ser de izquierda o de derecha. Y, claro está, sucede que cuando se produce esa identificación, esto suele frecuentemente acarrear odiosidad y violencia.

Por otra parte, al asumirnos como posibilidad no tenemos entonces un camino ya trazado y está todo todavía por hacerse.

Al ser el Dasein proyección e invitarlo con ello a que se asuma como tal, como un poder-ser que tiene que desplegarse, ello le da un impulso enorme a cualquier Dasein que literalmente descubre esto y lo asume. Nuestro pensador nos dice con ello que nuestro ser es pura posibilidad y proyección, estando todavía por hacerse. Y si ya has logrado muchas cosas, no importa, no te quedes allí, puesto que hay tantas cosas más pendientes. Pero, todo depende de ti: que te asumas como proyección.

De todos modos, si hacemos justicia, y aunque en verdad no haya mucha al interior de la filosofía (sobre todo en cuanto a reconocer sopesada y equitativamente el valor de la propuesta de cada pensador, y teniendo en cuenta tanto pensador que no es tomado a fondo y en serio en toda su dimensión y alcance) cabe decir que el primero en pensar decididamente la posibilidad como constitutiva en su dimensión existencial, ha sido Karl Jaspers, y, a su vez, ese pensamiento tiene nítidos antecedentes en Kierkegaard.

5

Es notable el impulso fenomenológico que acompaña a *Ser y tiempo* de punta a cabo. Desde el inicio mismo se baraja la cuestión de cómo acceder a este ente que somos. Ello tiene que ver incluso hasta con nombrar al ente humano, en lo que se opta por denominarlo Dasein. El filósofo de Friburgo practica con ello una suerte de tachadura, por cuanto palabras como ‘hombre’, ‘ser humano’, ‘humanidad’, y demás tienen que ser evitadas o pospuestas, ya que con todo el lastre semántico tradicional que acarrearán – principalmente representado por las concepciones antropológicas del “animal racional” e *imago dei* – impedirían el acceso a nuestro ser. Un próximo paso decisivo está dado en el comienzo mismo de la I Sección de *Ser y tiempo*, el parágrafo 9, al sostener allí que el Dasein es cada vez (o en cada caso) mío (*je meines*). Aquí advertimos la influencia de Kierkegaard en el pensamiento heideggeriano, puesto que ya con el filósofo danés se ha constituido la concepción de un ser humano singular (el “hombre de carne y hueso” nos dirá Miguel de Unamuno, y precisamente bajo influencia kierkegaardiana).

Pues bien, y ahora arrancando del comienzo de la II Sección de *Ser y tiempo*, a saber, el parágrafo 45, el impulso fenomenológico cobra un nuevo y poderoso brío y que se expresa en tres pasos respecto del acceso ahora ya no al ser humano, sino al Dasein singularizado, aquel que es cada vez mío. Estos pasos corresponden un pre-darse (*Vorgabe*), un pre-ver (*Vorsicht*) y un pre-concebir (*Vorgriff*), y que Jorge Eduardo Rivera traduce respectivamente como: “haber previo”, “manera previa de ver” y “manera previa de entender”. Atendamos cómo en el aludido parágrafo se llega al planteamiento de la posibilidad del ser entero:

La interpretación ontológica, que debe poner al descubierto el ente en lo que respecta a la constitución de ser que le es propia, se ve obligada a llevar al ente temático, por medio de una primera caracterización fenoménica, al haber previo, al cual deberán ajustarse todos los pasos ulteriores del análisis. Pero, a la vez, éstos necesitan ser dirigidos por la posible manera previa de ver que apunta al modo de ser del ente en cuestión. Haber previo y manera previa de ver bosquejan entonces, al mismo tiempo, el repertorio de conceptos (manera de entender previa) a que deben ser elevadas todas las estructuras de ser. Pero una interpretación ontológica *originaria* no demanda, tan sólo, una situación hermenéutica garantizada por su adecuación a los fenómenos, sino que debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el *todo* del ente temático. Asimismo, tampoco basta un primer bosquejo, aunque fenoménicamente fundado, del ser de este ente. La manera previa de ver que apunta hacia el ser debe, más bien, alcanzarlo en la *unidad* de los correspondientes y posibles momentos estructurales. Sólo entonces podrá plantearse y responderse con seguridad fenoménica la pregunta por

el sentido de la unidad de la totalidad-de-ser del ente entero (HEIDEGGER, 1997, p. 232).

6

Como vemos, Heidegger se pregunta por la “situación hermenéutica”, por lo ganado hasta aquí, y si el punto de partida muy acertado, en aras de concebir al Dasein, ha sido la cotidianidad, ¿no implica este “haber previo” de la cotidianidad a la vez un quedar presos en ella? Es cierto, y como se aclara en lo que sigue, con la “manera previa de ver” (la previsión, *Vorsicht*) ya se apuntó al ser-sí-mismo (*Selbstsein*) y que corresponde parejamente a la *Existenz*.

Heidegger resume lo ganado hasta aquí, vale decir de lo que atañe a la I Sección, a través de la siguiente afirmación: “el ser del Dasein es el cuidado”, vale decir, lo que concierne a la *Sorge*, cuidado (o también, ‘cura’, como tradujera Gaos), teniendo en cuenta además que la traducción más directa del término, presente en su uso corriente del idioma alemán, es ‘preocupación’ (independientemente de que Rivera califique esta traducción como “hirsuta”) (HEIDEGGER, 1997, p. 473). Expresiones habituales del alemán como *Ich habe eine Sorge* ‘tengo una preocupación’, *Ich bin besorgt*, ‘estoy preocupado’, admiten casi exclusivamente sólo la traducción como ‘preocupación’ y algunas variaciones. A su vez está la posibilidad de la ‘ocupación’ que se expresa al modo de *etwas besorgen* ‘ocuparse de algo’, como por ejemplo, comprar o adquirir algo.

Agreguemos que la traducción de *Sorge* como preocupación permite conservar la familia de palabras que se presenta en Syt: *Sorge*, *besorgen*, *Fürsorge*, que se pueden traducir respectivamente como: ‘preocupación’, ‘ocuparse de...’, ‘preocupación por (los otros)’, lo que Gaos traducía como ‘procurar por’ y Rivera como ‘velar por’ o ‘solicitud’ (HEIDEGGER, 1997, p. 472).

Por otra parte, hay que considerar que la así llamada ‘preeminencia óptica’ del Dasein’, que dice que ante todo al Dasein lo distingue de todo otro ente que “le va el ser”, patentemente remite a la *Sorge*: en otras palabras, hay *Sorge*, preocupación, cuidado o cura, porque “nos va” el ser. El párrafo 41 sobre el Dasein en tanto *Sorge* es meridianamente claro al respecto.

Pues bien, “que nos va el ser” supone ante todo que nos “preocupa”, que nos concierne, que nos incumbe, y que esto puede dar lugar a distintos temples: hasta que nos *angustia* (Heidegger) o nos “desespere” (en el caso de Kierkegaard como desesperación por ser-sí-mismo y no poder serlo, no habiendo en esta vida “solución” al problema, y sólo la habría en la vida eterna, de acuerdo con la impronta filosófico-cristiana del filósofo de Copenhague) (KIERKEGAARD, 1960, p. 30).

Como sea, entendamos *Sorge* como ‘cuidado’, ‘cura’ o ‘preocupación’, ella reúne nuestro ser caracterizado como: *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) al Sein-bei*

(*innerweltlich begegnendem Seienden*) (HEIDEGGER, 1977, p. 192), “pre-ser-se-como-ser-ya-en : (el-mundo) como ser-cabe (entes que encontramos intramundaneamente” (tr.m.). Estos 3 momentos señalados son considerados también al modo de existencialidad, facticidad y caída.

De este modo pues (y en lo fundamental, ya que habría mucho más que agregar) hay que entender, a modo de resultado de la I Sección, que el ser del Dasein es *Sorge*.

7

A partir de ello entonces nos abrimos ahora, siguiendo los pasos metodológico-fenomenológicos, primero de la “manera previa de ver” (esto es, “ver” al Dasein en la posibilidad de ser-sí-mismo): y luego, de la “manera previa de entender”, esto es, lo que atañe a la pregunta por el ser-entero:

¿Podemos decir que el análisis existencial del Dasein realizado hasta ahora haya surgido de una situación hermenéutica tal, que garantice la originariedad requerida desde un punto de vista ontológico-fundamental? ¿Se puede, a partir del resultado obtenido —el ser del Dasein es el cuidado—, progresar hacia la pregunta por la unidad originaria de este todo estructural? ¿Qué sucede con la manera previa de ver que ha guiado hasta aquí el procedimiento ontológico? La idea de la existencia ha sido perfilada como un poder-ser comprensor al que le va su ser mismo (HEIDEGGER, 1997, p. 232).

Con todo, la “manera previa de entender” esbozada hasta ahora adolece derechamente de una falla:

Pero, en tanto que cada vez *mío*, el *poder-ser* queda libre para la propiedad o impropiedad, o para la indiferencia modal de ellas. Hasta aquí, la interpretación, tomando pie en la cotidianidad media, se ha limitado al análisis del existir indiferente o impropio. Es verdad que por este camino también nos ha sido posible, y hasta necesario, alcanzar una determinación concreta de la existencialidad de la existencia. Sin embargo, la caracterización onto-lógica de la constitución de la existencia ha adolecido de una falla esencial. Existencia quiere decir poder-ser, pero también, poder-ser propio. Mientras la estructura existencial del poder-ser propio no sea incorporada en la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación *existencial* (HEIDEGGER, 1997, p.232-233).

A su vez, la insuficiente “manera previa de ver” al Dasein repercute en el “haber previo”, a saber, en lo dado, en lo que “tenemos” del Dasein. Y, retomando los tres pasos

metodológico-fenomenológicos señalados, nos encaminamos finalmente al replanteo de la pregunta por el ser-entero:

¿Y qué sucede con el haber previo de la situación hermenéutica en que nos encontramos? ¿Cuándo y en qué forma se ha asegurado el análisis existencial de que, al tomar pie en la cotidianidad, hacía entrar al Dasein *entero* –a este ente, desde su “comienzo” hasta su “final” – en la mirada fenomenológica tematizante? Hemos afirmado, ciertamente, que el cuidado es la totalidad del todo estructural de la constitución del Dasein. ¿Pero no se renuncia ya en el punto de partida de la interpretación a la posibilidad de poner bajo la mirada al Dasein como un todo? En efecto, cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte (HEIDEGGER, 1997, p. 233).

De lo que atañe al nacimiento se tratará en el capítulo V de la II Sección, “Temporalidad e historicidad”, puesto que al modo de un ser-al-nacimiento, el gestarse, es lo que explica la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Más aun, esto significa que hay historia universal porque hay historicidad al modo del gestarse, del nacer y volver a nacer una y otra vez como ser-con los otros. A propósito de esto, en el concepto de natalidad de Hannah Arendt está la influencia de esta concepción que involucra nacimiento, gestarse e historicidad.

En lo concerniente a la muerte, el punto álgido que hay que destacar es que nuestro ser como posibilidad es siempre también un “no ser todavía” (*noch nicht sein*) el ser-entero, aunque proyectemos nuestro ser en su dirección, no deja de ser problemático, pero “problemático” en un sentido esencial, por cuanto jamás podría entenderse el ser-entero al modo de un ser-ya, un ser consumado, acabado, realizado, sino que supone el dinamismo del estar haciéndose (y “acabar siempre inacabado”):

Y si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de la existencia está coconstituida por el poder-ser, entonces, mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía* algo. Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta ahora el “haber” del ente entero, sino que cabe incluso preguntarse si este “haber” es siquiera alcanzable, y si una interpretación ontológica originaria del Dasein no tendrá que fracasar – por el modo de ser del ente temático mismo. Una cosa se ha vuelto imposible de desconocer: *el análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad*. En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser *impropio* del Dasein, y éste, en tanto que *no entero*. Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la elaboración de

la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad* (HEIDEGGER, 1997, p. 233).

La “manera previa de entender” al Dasein, caracterizada por el “ser entero” trae consigo que a su vez debe expandirse ahora el “haber previo”. Ya no se trata de que únicamente el mencionado “haber previo” nos hable de un ser impropio, y ni siquiera ha de bastar la “manera previa de ver”, en que entra a tallar el Dasein en tanto ser-sí-mismo. Ahora bien, que se incorpore la posibilidad del ser-entero a nivel “haber previo” del Dasein implica que despuntan nuevas dificultades, a saber, especialmente que el ser-entero - como ya adelantábamos - vive de su propia y consustancial incompletud:

Y así surge la tarea de introducir al Dasein entero en el haber previo. Pero esto significa desarrollar primero, de una vez por todas, la cuestión del poder-estar-entero de este ente. En el Dasein, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo. El “fin” del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein*. El haber-llegado-a-fin del *Dasein* en la muerte y, por consiguiente, el estar-entero de este ente, sólo podrá empero ser incorporado en forma fenoménicamente adecuada al examen del posible *estar-entero* cuando se haya logrado un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto *existencial*, de la muerte. Ahora bien, si hablamos de un modo que sea conforme al Dasein, la muerte sólo *es* en un existitivo *estar vuelto hacia la muerte*. La estructura existencial de este estar [o ser] se revela como la constitución ontológica del poder-estar-entero del Dasein. Por consiguiente, el Dasein existente entero se deja introducir en el haber previo existencial. ¿Pero puede el Dasein existir entero también *propiamente*? ¿Cómo deberá entonces determinarse la propiedad de la existencia si no es con vistas a un existir propio? ¿De dónde tomaremos el criterio para ello? Manifiestamente, el Dasein mismo deberá ofrecernos en su ser la posibilidad y el modo de su existencia propia, si es que ésta no ha de serle ónticamente impuesta ni inventada ontológicamente (HEIDEGGER, 1997, p. 233-234).

8

Luego viene la cuestión que ya adelantábamos, en el sentido de que hablar del *Selbstsein*, del ser-sí-mismo, puede ser algo nada más que ilusorio, cuando no una construcción, razón por la cual fenomenológicamente corresponde encontrar un testimonio, algo que precisamente atestigüe de que hay tal:

Ahora bien, el testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral. Al igual que la muerte, este fenómeno del Dasein exige una interpretación genuinamente existencial. Ésta nos llevará a ver que en el *querer-tener-conciencia* se da un poder-ser propio del Dasein. Pero, esa posibilidad existencial que es el *querer-tener-conciencia*, tiende, por su sentido de ser, a determinarse existencialmente por medio del estar vuelto hacia la muerte (HEIDEGGER, 1997, p. 234).

Por último, Heidegger condensa el análisis existencial, la ontología fundamental, en el binomio *Erschlossenheit-Entschlossenheit* (apertura-resolución), subrayando justamente el nexo entre ambas. De un lado se ha tratado de abrir todas las determinaciones del ser Dasein (existenciales) para resolverse a ser-sí-mismo y a la vez ser-entero, para en definitiva actuar en consecuencia.

Y como desde el III capítulo de la II Sección hasta el VI, el último de Syt, el tema que se aborda es la de la reiteración (*Wiederholung*) de todos los existenciales ganados hasta aquí desde la temporalidad (*Zeitlichkeit*), digamos que la cuestión final de la acción se aborda aquí desde los éxtasis temporales, lo que podríamos describir de la siguiente manera:

Nos recogemos desde lo sido (*gewesen*), a través de lo cual nos echamos encima una carga (*Last*), para luego abrirnos al porvenir (*Zukunft*), debido a lo cual hay una nueva carga que se suma, y el presente (*Gegenwart*) supone que nos descargamos (*Entlastung*) de las cargas anteriores, y actuamos.

184

EXCURSO

Volvamos al punto de partida de nuestro tema en torno al ser-sí-mismo como ser-entero (*Selbstsein als Ganzsein*).

Heidegger ha arrancado del problema que plantea la concepción ganada de un Dasein meramente "entre" el nacimiento y la muerte, y que por lo mismo queda desvinculado de ambos.

El término *Ganzsein* admite varias traducciones. Desde luego la de 'ser-total' de Gaos y la de 'ser-entero' de Rivera. También podría significar 'ser-completo'. ¿Acaso además podría traducirse como 'ser-íntegro'? Probablemente esto sería demasiado. Con todo, el 'ser-íntegro' permitiría vislumbrar más claramente la conexión entre *Selbstsein* y *Ganzsein*.

Como sea, nuestra mismidad, nuestro genuino ser, el sí-mismo, no puede darse propiamente sino es en la plenitud existencial de un ser-entero que es a-la-muerte y al-nacimiento (este último al modo de la historicidad).

Ya la temporalidad y los éxtasis temporales, ligados a la acción, nos hacían caer en cuenta de esto, en términos de esas "cargas" de lo sido y del porvenir que se suman, siendo el presente aquel "éxtasis" en el que estamos resueltos a ser-sí-mismos y actuar, suponiendo esto una descarga (*Entlastung*) de aquellas cargas que llevamos con nosotros (como si fuéramos Atlas, con el mundo sobre nuestras espaldas).

¡Qué revelador esto del Dasein! Que proyecte su existir no únicamente entre nacimiento y muerte, sino estando determinado por ambos en una plenitud existencial.

Y como la mencionada plenitud incluye un vínculo con el nacimiento, y junto con ello, con la historicidad, lo que sea la acción corresponde pensarlo primordialmente desde allí. La *Introducción a la metafísica* nos ofrece justamente como introducción a ella lo que atañe a la pregunta formulada por Leibniz “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?”, siendo ésta llamada la “interrogación metafísica fundamental”. Y es partir del análisis de ella que se descubre el nexo con la historia y la acción:

Nuestro preguntar la pregunta metafísica fundamental es histórico porque inaugura el acontecer de la ex-sistencia del hombre en sus referencias esenciales, es decir, sus referencias con el ente como tal en su totalidad, abriendo así posibilidades no planteadas y futuros, con lo que al mismo tiempo vuelve a vincular la ex-sistencia del hombre a su origen pretérito, endureciendo y dificultándolo de este modo en el presente. Por medio de ese preguntar, nuestra ex-sistencia es invocada en función de su historia en el pleno sentido de la palabra, y es llamada para acercarse a ella y para decidir en ella. Y esto no se produce de manera retroactiva, en el sentido de un aprovechamiento de la moral y la visión del mundo, sino que la posición fundamental y la actitud del preguntar son en sí mismas históricas, se apoyan y sostienen en el acontecer; se pregunta desde éste y en función de éste (HEIDEGGER, 1995, p. 48).

Desde esta obra que proviene de un seminario del año 35 y se publica el 51, Heidegger piensa la acción desde la metafísica, y en particular, desde la pregunta metafísica leibniziana fundamental, que es aquilatada como una pregunta histórica. Esto quiere decir que él piensa la acción desde el amplio horizonte metafísico-histórico. Tal vez ello exija a su vez repensar el ser-entero.

REREFENCIAS

- EPICTETO. *Enquiridion*, Barcelona: Anthropos, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1995
- _____. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1977.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago: Universitaria, 1997.
- KIERKEGAARD, S. A. *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1960.
- STOKER, H. G., *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* (La conciencia. Representaciones y teorías). *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, herausg. von Max Scheler (Escritos de filosofía y sociología, editados por Max Scheler, Bonn, 1925).

Recibido: 15 de septiembre de 2021

Aceptado: 12 de octubre de 2021