

# Sobre el sentido existencial de la posibilidad en *Ser y tiempo*

Carlos Bernardo Caycedo Casallas\*

## 1. Introducción

Quizás sea inevitable que el temerario lector que enfrente el estudio de *Ser y tiempo* sin el apoyo de otros lectores, interlocutores, comentaristas y profesores, se vea repelido por la obra. Se trata, en efecto, de una obra compleja, en la que se ven entretejidos diversos niveles de profundidad de un pensamiento puramente ontológico. Tanto en lo que atañe a su asunto como con respecto al modo de abordarlo, las dificultades son más la regla que la excepción. Mientras, de una parte, “la pregunta por el sentido del ser” resulta inabordable directamente –obligando por ello a la tarea analítica del ente que se pregunta por el ser, el *Dasein*–; de otra, el modo de aproximarse a este ente no tiene precedentes en la historia de la filosofía. De ahí que tanto temática como metodológicamente, el lector de *Ser y tiempo* se ve constantemente exigido.

Incluso siendo denominado “fenomenología”, el camino de Heidegger en la obra de 1927 no tiene antecesos. Ya habiendo tomado distancia de la fenomenología husserliana, y con ello de toda pretensión eidética, Heidegger termina por transformar la fenomenología con su marcado interés ontológico.

---

\* Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes. Profesor de cátedra de la Pontificia Universidad Javeriana. [bernardocaycedo@gmail.com](mailto:bernardocaycedo@gmail.com)

El entretrejimiento del tema de la obra y el modo de tratarlo, lleva a Heidegger a afirmar que “[l]a ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, §7; 2003, p. 58)\*. Viéndose la fenomenología obligada a tratar un ente que pueda ser interrogado en relación con la elaboración concreta de la pregunta por el ser, se ocupa de hacer un análisis existencial del *Dasein*. Metodológicamente esto no carece de implicaciones, pues “[l]a fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica* (...) una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica” (Heidegger, §7; 2003, p. 60). Encontramos de este modo que, elaborando la pregunta más propiamente ontológica, en *Ser y tiempo*, Heidegger compele a la fenomenología a devenir hermenéutica. No obstante la pretendida necesidad de estos desplazamientos, Heidegger abandonó la hermenéutica poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, como él mismo lo reconocería años más tarde<sup>1</sup>. Fue gracias a algunos de sus discípulos que la hermenéutica filosófica logró desarrollos posteriores, así por ejemplo con Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur<sup>2</sup>, quienes siempre reconocieron su gran herencia de Heidegger.

La excepcionalidad del planteamiento heideggeriano de una “hermenéutica de la facticidad”, –es decir, de la existencia fáctica que es el *Dasein*–, hace que el lector ordinario no logre asir fácilmente la relevancia y profundidad del pensamiento del filósofo alemán. Con la intención de contribuir al estudio de esta fascinante obra por medio de la interlocución, el presente ensayo aborda la obra de 1927 desde un concepto que, siendo central, no fue explicado por Heidegger, a saber, el de posibilidad<sup>3</sup>. Cabe aclarar que no se trata de una lectura de todos y cada uno de los momentos de la obra donde la posibilidad es fundamental, ya que esta tarea excede por completo los límites de este escrito. El lector puede, sin embargo, tener presente que el potencial de la guía de lectura que aquí se propone no se agota, en modo alguno, en las temáticas explícitamente tratadas. Es posible que después de la lectura de este capítulo se haga visible la necesidad de encarar el estudio de otros momentos, no solo de la analítica existencial del *Dasein*, sino en general del pensamiento ontológico,

---

\* Al citar *Ser y Tiempo*, anoto siempre primero la página de la obra en alemán, y después la página de la traducción al español.

<sup>1</sup> Véase “Diálogo sobre el lenguaje. Entre un japonés y un inquiridor”, publicado en español en *De camino al habla* (2002).

<sup>2</sup> Véanse *Los caminos de Heidegger* de Hans-Georg Gadamer (2002) y *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* de Paul Ricoeur (2004), entre otros.

<sup>3</sup> Como se verá a lo largo de la presente reflexión, cabe hablar de “poder-ser”, de “posibilidad” como existencial y de “posibilidades” existenciales, dependiendo del contexto. Debe prestarse especial atención al uso de “posibilidad”, en singular, para designar su sentido existencial, y “posibilidades”, en plural, para hacer referencia a las posibilidades ónticas o existenciales del *Dasein*.

desde un concepto existencial de la posibilidad.

Partimos de la intuición de que incluso en el estudio del pensamiento de Heidegger, la pregunta por el ser, puede caer en el olvido; pues predicar del “Dasein” no garantiza no volver a pensar del modo que caracteriza a la metafísica tradicional. Tratándose de un ente –aquel ente que en cada caso soy yo mismo–, pueden hacerse innumerables predicados sobre sus características ónticas. Más aún, todo lo ontológico que hay en este ente puede presentarse como meras “propiedades” ónticas –como si habláramos de una cosa cualquiera–, aunque al precio de perder toda su significación. Nos preguntamos: ¿es posible hallar una guía que permita mantener una orientación propiamente ontológica en la interpretación del pensamiento de Heidegger, en particular en la analítica existencial del *Dasein*? ¿Cuál podría llegar a ser el derrotero que evite una lectura limitada a lo óntico?

Nuestra apuesta interpretativa consiste en sostener que el concepto de posibilidad permite dirigir ontológicamente la reflexión en momentos fundamentales de la analítica existencial del *Dasein*, evitando con ello cosificar al ente temático desde el que puede abrirse el horizonte de la pregunta por el sentido del ser.

A fin de mostrar el potencial interpretativo de la posibilidad en *Ser y tiempo*, comenzaremos por realzar el papel de las posibilidades en la presentación de las particularidades óntico-ontológicas del *Dasein*, que lo hacen ser el ente cuyo estudio puede preparar para la ontología fundamental; en este contexto tendrá lugar el estudio del estatuto ontológico de los existenciales (I). Luego se estudiarán los existenciales que constituyen el “Da” del “Dasein”, es decir, su “ahí”, destacando en cada caso cómo las posibilidades tienen un lugar insoslayable (II). Esto permitirá mostrar que la posibilidad puede ser pensada como la estructura existencial más fundamental del “ahí” del *Dasein*, atendiendo en particular a su relación con el comprender (III). Será posible y necesario entonces pasar a considerar las posibilidades en el nivel óntico; para ello se destacará el paradójico lugar del ámbito público en relación con las posibilidades cotidianas, *existentivas*, del *Dasein* (IV). El estudio del lugar de la posibilidad en la analítica existencial del *Dasein* no estará en modo alguno fundado sin el tratamiento de la muerte en cuanto posibilidad, con el que se concluirá este recorrido (V).

## **2. El estatuto fenomenológico-ontológico de los existenciales**

Como es bien sabido, en la primera sección de *Ser y tiempo*, Heidegger se propone exhibir las estructuras existenciales (*die Existenziale*) de aquel ente que denomina “Dasein”. La elección de este ente no es, en modo alguno, arbitraria; por el contrario, se debe a sus particularidades ontológicas. Estas quedan resumidas en la siguiente afirmación: “El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, § 5; 2003, p. 40). La anterior cita habla ya de la posibilidad, aunque tan solo de manera indirecta.

La *cercanía óntica* de este ente con respecto a sí mismo consiste en que “a este ente *le va* en su ser este mismo ser”, esto es, “tiene una relación de ser con su ser” (Heidegger, §4; 2003, p. 35). Por esto, el *Dasein* siempre tiene alguna comprensión de su ser. En este sentido, “la peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico” (§4; 2003, p. 35). Tal cercanía significa que, además de comprender, siempre ha decidido su propia existencia, ya sea tomándola entre manos o evitando hacerlo. En su existencia cotidiana, el *Dasein* ha elegido ya entre estas dos posibilidades fundamentales: ser sí mismo o no serlo.

Solo porque el *Dasein* tiene siempre una comprensión existencial, óntica, de su ser (*existenzielle Verständnis*) puede ganar un comprender ontológico de su existencia (*existenzialen Verstehens*) y hacer ontología. El comprender ontológico de su existencia es distante para el *Dasein* en la cotidianidad. No obstante, dado que el *Dasein* siempre ha comprendido de algún modo su existencia en cuanto ente –sus posibilidades ónticas–, no es nunca preontológicamente extraño para sí mismo.

La interpretación de la cita sobre las particularidades óntico-ontológicas del *Dasein* pone de manifiesto cómo toda ontología –toda comprensión explícita del ser– solo es posible sobre la base de una comprensión óntica, presente ya en la existencia cotidiana del *Dasein*. Queda ahora claro por qué es necesaria la analítica existencial del *Dasein* para la elaboración de una ontología que haya de poder ser considerada “fundamental”. En palabras del pensador alemán, este ente es ontológicamente particular porque:

*La “esencia” del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables de este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y solo eso (§9; 2003, p. 67-68).*

Aquello que distingue ontológicamente al *Dasein* es que su existencia no es otra cosa que los modos de ser posibles para él, “y solo eso”, enfatiza Heidegger. Se sigue de lo anterior que la exhibición de las determinaciones existenciales

del *Dasein* consiste en la puesta al descubierto de maneras de ser posibles para este ente. En consecuencia, no se trata de presentar características “actuales” que definan y determinen absolutamente la presencia, en cuanto ente, de este ente en el mundo. Como la existencia del *Dasein* consiste en su estar-en-el-mundo, que en ningún caso se identifica con el “estar-ahí” de las cosas, el análisis de este fenómeno unitario permite poner al descubierto las particularidades ontológicas de este ente.

En el análisis del fenómeno “estar-en-el-mundo”, Heidegger enumera múltiples estructuras existenciales, tales como la disposición afectiva, el comprender y el discurso. Para juzgar si es posible incluir la posibilidad dentro de la enumeración de los existenciales debe aclararse primero qué es un existencial. Al respecto puede leerse en *Ser y tiempo*: “Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías*” (Heidegger, §9; 2003, p. 70). La anterior cita indica que los modos de ser del ente que en cada caso soy yo mismo, se distinguen de los modos de ser de todo otro ente que comparezca para el *Dasein* en su estar-en-el-mundo; dicho más claramente: las cosas no tienen existenciales entre sus caracteres de ser. Estos son propios del ente cuya “esencia” es la existencia, es decir, propios del *Dasein* (Heidegger, §9; 2003, p. 67). Si las cosas, que están-a-la-mano, no se comprenden con existenciales, entonces, ¿por qué medios estas son pensadas? La cita nos dice: con categorías.

Los entes que no son *Dasein* se caracterizan por tener propiedades. Estas propiedades pueden ordenarse de distintas maneras. A estos distintos modos de organizar propiedades o características, se les ha llamado tradicionalmente “categorías”. Hablando con precisión, las categorías pertenecen al lenguaje y son los modos como pensamos y predicamos propiedades de las cosas. Arturo Leyte lo explica así:

Y el modo como se ordenan y articulan esas propiedades es lo que se llama “categorías”, que no son más que los modos de decir y pensar en un lenguaje y según ese lenguaje (*lógos*). Las categorías exponen articuladamente el ser de un ente que puede presentarse ahí delante, ante los ojos, ante la percepción y el pensamiento. En resumen, las categorías se refieren a lo ente y lo expresan según ese modo de ser presente (Leyte, 2005, p. 91).

Se puede afirmar, según lo anterior, que las cosas están en el mundo como pura presencia: “ahí delante”. Están-ahí, pero nunca al modo como el *Dasein* está en el mundo. Esto muestra que, en última instancia, es la aclaración de los existenciales lo que permite una comprensión clara de la diferencia entre

el *Dasein* y todo otro ente. ¿Cómo se llega entonces a tales estructuras de ser?

La pregunta por cómo es posible establecer los así llamamos “existenciales”, es metodológicamente la más importante y la más difícil. La analítica del *Dasein* no procede por deducción, sino por exhibición. Esta consiste en poner al descubierto aquellas estructuras ontológicas implicadas en todo comportamiento cotidiano del *Dasein* –con independencia de si este es propio o impropio–. La fenomenología es el “camino” que permite realizar esta exhibición justificada de las estructuras de la existencia, por lo menos al interior del proyecto general de *Ser y tiempo*. Luego la pregunta por el modo de acceso a los existenciales es la pregunta por cómo Heidegger entiende y hace fenomenología.

Los existenciales son entonces el resultado esperado del trabajo fenomenológico, son aquello que debe salir a la luz por medio de la descripción fenomenológica. De ahí que los existenciales no puedan nunca ser supuestos: “Los existenciales no se suponen ni inventan ni deducen: se trata de reconocerlos en lo que aparece, pero justamente como aquello oculto que constituye el fondo de lo que aparece” (Leyte, 2005, p. 94). No obstante, con lo dicho no se responde a la pregunta antes formulada, a saber, ¿cómo puede y debe ser llevada la investigación fenomenológica para que los existenciales sean revelados? Según se hará claro más adelante, incluso estas cuestiones metodológicas del pensamiento de Heidegger se relacionan con el problema de la posibilidad –por ello es preciso avanzar en su estudio–.

Al intentar establecer las estructuras que hacen posibles los comportamientos cotidianos del *Dasein*, Heidegger pregunta en *Ser y tiempo* por las condiciones ontológicas de posibilidad del trato cotidiano con el ente intramundano. Esta manera de proceder caracteriza la analítica existencial, siendo el hilo conductor que permite transitar entre los distintos momentos de los fenómenos existenciales de los que se ocupa tal analítica. En un texto que guarda continuidad en tema y método con *Ser y tiempo*, Heidegger explica:

La posibilidad del comportamiento respecto del ente exige una comprensión previa del ser, y la posibilidad de la comprensión del ser exige, a su vez, un proyecto previo sobre el tiempo. Pero ¿dónde está el punto final de esta exigencia de condiciones cada una de las cuales es previa a la otra? Es la temporalidad misma, en tanto constitución fundamental del *Dasein* (§ 22; 2000, p. 386).

Tenemos aquí una clara indicación del modo como procede Heidegger:

pregunta por las condiciones de posibilidad de los comportamientos cotidianos. La cita muestra que el preguntar “trascendental”, en sentido kantiano, debe detenerse en un punto, que es la temporalidad misma. Heidegger explica allí mismo que el carácter anterior de la temporalidad, en cuanto a condiciones de posibilidad, la hace ser el *a priori* fundamental. Y, así, el tiempo termina por ser la condición última de todas las posibilidades del *Dasein*.

Según lo dicho, los existenciales pueden ser entendidos como condiciones de posibilidad de los posibles modos de ser del *Dasein*. Por tener esta función, podemos denominarlos “estructuras *a priori* de las posibilidades”. El uso del término “*a priori*” para designar estas estructuras está justificado por el mismo Heidegger en el texto citado; sin embargo –aclara el filósofo– la completa comprensión de este carácter de los existenciales y de sus implicaciones solo es posible cuando se hayan ganado los existenciales en su carácter tempóreo, en particular el comprender: “*Sólo a partir de la temporaneidad de la comprensión del ser se puede esclarecer por qué las determinaciones ontológicas del ser tienen el carácter de lo a priori*” (§22; 2000, p. 386).

### 3. Los posibles existenciales del “estar-en”

Entre los existenciales del *Dasein* exhibidos por la analítica, algunos pertenecen específicamente al “estar-en” del fenómeno unitario “estar-en-el-mundo” y constituyen la aperturidad del *Dasein*; es decir, el estar siempre abierto en su “ahí”, en su “*Da*”. Las tres estructuras existenciales que constituyen el “ahí” son: disposición afectiva, comprender y discurso<sup>4</sup>. Estas tres estructuras existenciales son introducidas en la Parte A del capítulo quinto de *Ser y tiempo*, titulada “La constitución existencial del “Ahí””. Según Heidegger, la relación que guardan estos tres existenciales es la cooriginariedad<sup>5</sup>.

La primera dificultad para comprender la cooriginariedad de estos existenciales es de carácter textual: mientras en algunos pasajes Heidegger habla de dos existenciales cooriginarios, a saber, disposición afectiva y comprender; en otros, habla de tres, agregando sea el discurso o la caída. Esta es la principal causa de la diversidad de interpretaciones sobre este punto por parte de los lectores de la obra de 1927. Así, por ejemplo, mientras Mulhall explica la cooriginariedad de dos elementos: disposición afectiva y comprender (2005,

<sup>4</sup> Cabe tener presentes las palabras alemanas para lograr ver las dificultades que implica su traducción. En el mismo orden, estos tres existenciales son: *Befindlichkeit*, traducido al inglés como “state-of-mind”, “affectedness”, “affectivity”, “so-foundness” y también “disposedness”; *Verstehen*, traducido como “understanding”; y *Rede*, traducido como “discourse”.

<sup>5</sup> *Gleichursprünglichkeit*, traducida también como “equiprimordialidad”.

p. 75), Dreyfus, en su famoso *Ser-en-el-mundo. Comentarios a División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, habla de tres: disposición afectiva, comprender y caída (1996, p. 185). Lo destacable es que hay elementos en el texto de Heidegger para sostener ambas interpretaciones. Debido a los límites y a la orientación del presente escrito, a continuación se tratará solo la relación entre disposición afectiva y comprender, estructuras que sin lugar a dudas son cooriginarias.

A partir del hecho óntico de que el *Dasein* está siempre en un estado de ánimo, Heidegger revela un existencial: la disposición afectiva. Sin esta estructura en su ser, el *Dasein* no podría tener ningún temple de ánimo. Gracias a este existencial, el *Dasein* está siempre abierto para sí mismo: “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo” (Heidegger, §29; 2003, p. 159). Por lo tanto, con cada temple de ánimo, el *Dasein* tiene una cierta comprensión de su ser, o por lo menos, el *Dasein* entiende que es siempre un “ahí”, que está constantemente siendo. Su existencia siempre se le revela al *Dasein* en sus estados de ánimo. Esta es la razón por la que la disposición afectiva es un modo de la aperturidad de este ente.

En cada estado de ánimo, el *Dasein* comprende de algún modo su ser. A su vez, en cada comprensión, el *Dasein* se encuentra en cierto temple. En consecuencia, disposición afectiva y comprender son dos modos de la aperturidad del *Dasein*. Es imposible el uno sin el otro. En este sentido puede afirmarse que estas dos estructuras del ser del *Dasein* son igualmente originarias o primordiales. Mientras la disposición afectiva revela al *Dasein* que es y que tiene que ser, el comprender le hace patente su poder-ser (*Sein-Können*). Cabe aclarar: aquello que “sabe” el *Dasein* sobre sí mismo a partir del comprender, no es en modo alguno intelectual, sino existencial, “sabe” que su ser es sus posibles modos de ser.

Con este breve acercamiento a la aperturidad del *Dasein* es claro ya que la posibilidad aparece en el momento más fundamental de la analítica existencial del *Dasein*: en el “ahí” en cuanto tal. Si, como queda dicho, el ser del *Dasein* es sus posibilidades, cabe preguntar cómo se relacionan las estructuras existenciales que el análisis existencial pone al descubierto con la posibilidad. En esta dirección, se ha dicho que el comprender abre al *Dasein* a su ser en cuanto poder-ser. ¿Qué implicaciones tiene esto para la analítica existencial? Puede decirse –junto con Heidegger– que en este punto se revela un sentido existencial de la posibilidad. Si de una parte es evidente que el



*Dasein* tiene siempre en su existencia cotidiana múltiples, aunque no infinitos ni indeterminados, modos de ser posibles para él, esto es, en el nivel óptico, entonces debe de otra parte preguntarse –siguiendo la orientación del análisis de *Ser y tiempo*– ¿cómo son posibles para el *Dasein* estos múltiples modos de ser ópticos? ¿Qué hay en su constitución existencial que hace posibles todas sus posibilidades? ¿Hay una condición última de posibilidad existencial –un existencial absolutamente fundamental y radicalmente *a priori*– de la aperturidad, que constituye la existencia misma del ente que somos en cada caso nosotros mismos?

Al parecer, tal existencial, ontológicamente anterior a todos los demás, fue considerado pero no tematizado en la analítica del *Dasein*, y es la posibilidad misma. En una formulación hasta ahora no muy comentada, reside la posibilidad de comprender no solo el sentido de *Ser y tiempo*, sino también una de sus principales limitaciones. En el parágrafo 31, dedicado a “El *Da-sein* en cuanto comprender”, se lee:

En cambio, la posibilidad entendida como existencial (*existenzial*), es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*; por ahora ella sólo puede ser tratada preparatoriamente como problema –al igual que la existencialidad en general. La base fenoménica para poder siquiera verla es el comprender en cuanto poder-ser aperiente (Heidegger, §31; 2003, p. 167).

Es sorprendente que Heidegger no haya dedicado ni un parágrafo a la posibilidad en *Ser y tiempo*, pese a calificarla como “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*”, es decir, a pesar de ser uno de los conceptos fundamentales de su ontología, como es manifiesto en cada una de las páginas del texto de 1927. No obstante haber llegado aquí al asunto mismo de nuestra reflexión, según la cita, debemos atender al *comprender* para poder siquiera anticipar el sentido existencial de la posibilidad.

El lector de Heidegger no podrá evitar cierta perplejidad ante esta indicación: el comprender, que es uno de los existenciales que constituyen el ahí, y es en consecuencia un hallazgo fenomenológico a partir de las comprensiones ópticas de la cotidianidad del *Dasein*, deberá devenir “base fenoménica” para poder ver la posibilidad en su sentido existencial. Un “resultado” fenomenológico de la analítica ha de tornarse ahora momento fenoménico para la exhibición de una estructura existencial aun más profunda. Con todo, si no fuera por este modo de proceder, ¿cómo podría entenderse el carácter preparatorio de la analítica existencial?

El presente estudio debe ocuparse pues del comprender, “entrando” con ello en el terreno hermenéutico, caracterizado por el intento de comprender el comprender. No debe olvidarse, en cualquier caso, que el acercamiento al comprender que se hará a continuación, tiene, en buena medida, una justificación “instrumental”: con él se pretende hacer visible el sentido existencial de la posibilidad.

#### **4. Comprender y posibilidad**

Conviene comenzar por indicar como no debe entenderse el comprender en *Ser y tiempo*, distanciando así su sentido del tradicional. Para ello cabe tomar como punto de partida la pregunta: ¿qué se quiere decir cuando se habla cotidianamente de “comprender” y cuál es su relación con la “comprensión”? Esta inquietud permite ir de la cotidianidad a la interpretación existencial del comprender, como es el propósito de la analítica existencial en *Ser y tiempo*.

Se suele usar el término “comprender” para designar una actividad mental que conlleva un estado denominado “comprensión”. En otras palabras, normalmente se asume que la comprensión es el punto de llegada de una actividad del pensamiento. Así, por ejemplo, se logra la comprensión de un texto no con su mera lectura, sino por medio de la reflexión sobre lo leído. La comprensión de lo que otro dice tampoco se debe al mero escuchar, pues ocurre con demasiada frecuencia que se escucha sin comprender lo dicho. Se afirma así que siempre hace falta el concurso del intelecto para lograr la comprensión.

El hecho cotidiano de la predicación de la comprensión o incomprensión de lo que se dice, remite a una relación de comunicación, que se define por el intento de compartir un mensaje, bien sea por medio escrito, hablado, o por cualquier otro. Algo ha sido comprendido cuando el sentido de tal mensaje se ha obtenido o aprehendido. En conclusión, en la versión más generalizada –pública y anónima–, la comprensión es entendida como conocimiento y el comprender es identificado con un cierto “saber”. La pregunta, escolarmente cotidiana, “¿usted entiende matemáticas?” no significa otra cosa que “¿usted sabe matemáticas?”. Así, pues, quien sabe algo lo comprende, y quien comprende algo, lo sabe.

Este sentido del comprender, obtenido por medio del estudio del uso cotidiano de este término, no es el que interesa a Heidegger. El comprender, tomado en su sentido ontológico, no es una actividad entre otras, no es algo que el *Dasein* haga y pueda dejar de hacer, ni voluntaria ni involuntariamente. El comprender no es una actividad como otras que pueda desarrollarse durante un determinado

intervalo de tiempo. Si fuera una actividad del *Dasein*, en un momento dado este tendría que comenzar a desarrollarla, encontrándose antes en una cierta incompreensión. Desde la perspectiva ontológico-existencial, nunca tiene lugar un paso tal de la incompreensión a la comprensión. El comprender, al ser un momento fundamental de la constitución existencial, no es algo que le suceda al *Dasein*; es un modo de ser en el que existe constantemente este ente y que le permite infinidad de comportamientos en su estar-en-el-mundo.

A pesar de la distinción antes señalada del sentido ontológico del comprender y del sentido tradicional de este, cercano al de “saber”, no cabe afirmar una completa desvinculación entre el uso cotidiano y el ontológico. Debe atenderse a otro modo de predicación cotidiana del comprender; este es, cuando se dice que alguien “entiende de algo”. Este “entender de”, por ejemplo, “entiende de mecánica” o “entiende de ebanistería”, indica una capacidad de trato con el ente intramundano. Quien entiende de mecánica tiene la posibilidad de tratar (con) mecanismos, sea para el caso un automóvil. Heidegger atiende a este uso óntico y desde él se remonta al terreno ontológico-existencial del comprender, explicitando allí su relación con las posibilidades: “En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión “*etwas verstehen*”, “comprender algo” (en castellano, “entender de algo”), en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”” (Heidegger, §31; 2003, p. 167). Pero, ¿de qué entiende el *Dasein*? ¿Con qué *puede* tratar este ente? ¿De qué es capaz? ¿Cómo esta capacidad tiene un sentido ontológico y no es una mera capacidad óntica de tratar con otros entes? Aquello que comprende el *Dasein* es su ser, es decir, sus posibilidades. Por esto el sentido existencial de la posibilidad se enmarca en el comprender. No obstante, podemos intentar ir más lejos y preguntar: ¿de qué estamos hablando propiamente cuando nombramos las posibilidades del *Dasein*?

Para abordar el sentido existencial de la posibilidad, es decir, el sentido en que este término es usado al interior de la analítica existencial, debe tenerse presente la siguiente indicación de Heidegger:

Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del *Dasein* concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del “mundo”, de la solicitud por los otros y en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor de sí (§31; 2003, p. 167).

No hay otro lugar en *Ser y tiempo*, distinto de los párrafos dedicados a la comprensión, en el que se trate de manera medianamente explícita el sentido en que se entiende la posibilidad. A pesar de ser tantas las referencias del ser del *Dasein* a la posibilidad, no se le concede a esta un apartado dentro de la exposición de la analítica. En la anterior cita se ve cómo el *Dasein* es interpretado como un poder-ser; se ve cómo este poder-ser está permitiendo todo comportamiento, toda ocupación, solicitud y cuidado. No obstante, si nos atenemos a los párrafos y al ordenamiento de la exposición de la analítica existencial, la posibilidad no es uno de los existenciales descubiertos por la analítica del *Dasein* –con excepción de una única ocasión, aquella cita del apartado anterior en la que Heidegger considera a la posibilidad como existencial–.

Es claro que no se trata de un olvido de Heidegger, como si hubiera pasado por alto que la posibilidad tiene también un sentido existencial. Antes que evitar dificultades, el hecho de que haya tenido en cuenta tal sentido y no lo haya desarrollado implica poner en cuestión la necesidad y legitimidad de la exposición y de la analítica –pero tal crítica solo puede quedar indicada en este estudio–.

Además del argumento textual al que se ha hecho referencia, la afirmación de que la posibilidad es un existencial del *Dasein* está fundamentada en la comprensión de lo que es un existencial. Según se indicaba al comienzo de este ensayo, los existenciales son descubiertos por la analítica al ir de la cotidianidad del *Dasein* a las condiciones de posibilidad de sus comportamientos. Según se dijo, con esto se hace evidente el carácter trascendental de los existenciales. La consecuencia de todo lo anterior limita con lo obvio: la condición de posibilidad de todo comportamiento del *Dasein*, al igual que de todo existencial, en cuanto *a priori*, es la posibilidad misma. El fundamento ontológico de toda la existencia del ente que somos en cada caso nosotros mismos es la posibilidad. El *Dasein*, en cuando existir, solo es en virtud de su ser posible.

Más aun, es precisamente por el sentido existencial de la posibilidad que la analítica es esencialmente fenomenológica –al menos como Heidegger entiende la fenomenología– ya que, según sostiene, “por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad” (§7; 2003, p. 61). Al reflexionar sobre la posibilidad no solo se entra en el terreno más fundamental de la analítica existencial –por tratarse de la más originaria estructura de la constitución existencial del *Dasein*–, sino que se está en el terreno mismo de la posibilidad

de la analítica y de la fenomenología. Allí donde la posibilidad se revela como existencial fundamental, se hace posible la investigación ontológica. Solo porque la posibilidad está como suelo ontológico de todo comportamiento del *Dasein*, puede este hacer una explicitación de sus estructuras existenciales, entramadas en la existencialidad. Dicho de otro modo: solo por el carácter existencial de la posibilidad es posible el acercamiento fenomenológico a este.

Se sigue de lo dicho que solo si se alcanza una comprensión existencial de la posibilidad, esto es, si se la destaca en su carácter trascendental, podrá comprenderse el fundamento de la fenomenología misma, de toda autointerpretación y, con ello, llegar a captar la peculiar circularidad de la explicitación fenomenológica cuando se ocupa del existir fáctico. Pues cuando la fenomenología atiende a quien la lleva a cabo, al *Dasein*, no tiene más remedio que devenir hermenéutica (§7; 2003, p. 60), e intentando comprender el comprender llegar a la condición de posibilidad de -toda- su explicitación.

El círculo de la comprensión –luego denominado “círculo hermenéutico” por Gadamer– puede ser interpretado a partir de lo anterior como la exposición de la circularidad ontológicamente fundamental en la que la investigación fenomenológica se aclara a sí misma en su posibilidad. El *Dasein* se aclara a sí mismo, es claro (*Lichtung*), incluso en la analítica existencial llevada a cabo por medio de la fenomenología, porque tiene la posibilidad como determinación última, fenoménicamente revelada por su modo de ser comprensor. Se entiende ahora que “la base fenoménica para siguiera poder verla [a la posibilidad] es el comprender en cuanto poder-ser aperiente” (Heidegger, §31; 2003, p. 167).

Si bien Heidegger afirma en el parágrafo 31 que la pregunta por la posibilidad debe ser postergada, ya que primero deben exhibirse otros existenciales, incluso en su sentido tempóreo –por lo que tal elaboración habría de venir después de todo lo publicado en *Ser y tiempo*, dentro de aquel enorme proyecto anunciado en el parágrafo 8 y más tarde abandonado–, no obstante, ya en aquel parágrafo da algunas notas de lo que entiende por posibilidad en sentido existencial.

La posibilidad en su sentido existencial –nos dice Heidegger– debe ser distinguida de tres comprensiones tradicionales. La primera es la posibilidad lógica, que califica de “vacía”: no se entiende la posibilidad en la analítica existencial simplemente como aquello que no implica contradicción. La segunda comprensión tradicional de la posibilidad es la de contingencia, que nos indica solo que esto o aquello puede o no “pasar”. Y finalmente, de la comprensión de la posibilidad como categoría modal de la mera presencia: “Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no

es real y lo que jamás es necesario. Ella es el carácter meramente posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad” (§31; 2003, p. 167). Entendida de estos tres modos, la posibilidad da informe de los entes que no son *Dasein*; como existencial, empero, se refiere únicamente al ser de este ente particularísimo.

Distanciándose de la posibilidad entendida en sentido lógico, de su identificación con la pura contingencia, y también de su comprensión como categoría modal del estar-ahí, cabe pensarla como aquello que el *Dasein* puede elegir para sí. Es clarificadora la manera en que John Edwards ha puesto este sentido: “Evidentemente Heidegger usa “posibilidad” para hacer referencia a las alternativas que podemos elegir o, más precisamente, que nos sabemos capaces de elegir”<sup>6</sup>. Este “saber”, según ha sido aclarado antes en el estudio del comprender, no es en modo alguno teórico.

Siendo el *Dasein* solamente sus posibilidades, no puede nunca ser algo que únicamente está-ahí. Las posibilidades no son algo que pueda estar presente, al modo como las propiedades están presentes en los entes intramundanos. Los modos posibles de ser del *Dasein* están siempre en el horizonte del tiempo, en el haber-sido, en el futuro, y en el instante de su puesta en juego. Pero, cabe preguntar: no estando las posibilidades dadas al modo de las propiedades, ¿qué impide que las posibilidades del *Dasein* sean cualesquiera? ¿Cómo se determinan las posibilidades –ópticas– de nuestro ente? ¿En virtud de qué constitución existencial el *Dasein* es limitado en sus posibilidades concretas? Las anteriores preguntas indican que el sentido existencial de la posibilidad solamente puede comprenderse cabalmente en relación con otras estructuras de la existencia, en particular con la facticidad. Siendo el existir siempre fáctico, las posibilidades del *Dasein* no flotan en el vacío (Heidegger, §31; 2003, p. 168). No es este el lugar para adelantar una reflexión extensa sobre la facticidad, sin la cual ninguna posibilidad le sería dada al *Dasein*. Sin embargo, conviene reflexionar, aunque sea brevemente, sobre *de dónde* le vienen al *Dasein* sus posibilidades existenciales y ópticas –estas no deben ser confundidas con aquella estructura existencial que hemos venido destacando y que las hace posibles–.

A riesgo de decir lo obvio, pero intentando con ello evitar posibles malentendidos: la última condición ontológica del *Dasein* es la posibilidad

---

<sup>6</sup> “Evidently Heidegger uses “possibility” to refer to the alternatives which we can choose or, more precisely, which we know ourselves to be capable of choosing”. (Edwards, 1975, p. 550). (La traducción citada es nuestra).

de tener posibilidades. Dicho de manera más precisa: la más fundamental estructura existencial es la posibilidad *existencial* de tener posibilidades *existentivas*. Aquello que hace posible todo modo de ser cotidiano del *Dasein* en cuanto posible es la posibilidad misma, sin que esto implique pensar en una “esencia” de la posibilidad ni nada por el estilo.

## 5. El “alethéico” influjo del ámbito público

Cuando se habla del uno (*das Man*) en *Ser y tiempo*, se hace referencia al ámbito público en el que el *Dasein* ya ha estado desde siempre existiendo, en el que de hecho existe y desde el cual se comprende a sí mismo. La denominación que Heidegger usa para el ámbito público surge del modo como se habla normalmente en él, a saber, usando los modos impersonales “se” y “uno”. Por ejemplo, se dice que *uno* debe estudiar para “ser alguien en la vida”; o que *uno* sabe que esto o aquello es así. ¿Quién es este “uno”? ¿Quién es el que sabe aquí algo; quién el que lo afirma? Heidegger señala que en este modo de hablar está incluido “todo el mundo”. Todo el mundo sabe que es así... y, sin embargo, visto con cuidado, este “todo el mundo” no es nadie. Desde el modo de hablar cotidiano se hace visible aquí una nueva determinación existencial.

Absorto en la ocupación cotidiana, el *Dasein* es exactamente lo que *se* debe ser. No es sí mismo, pues el uno determina lo que es. El ámbito público se ha apoderado del *Dasein* definiendo tanto lo que se puede ser y hacer, como lo que no se puede. Así, en su convivir cotidiano con otros, “[el *Dasein*] no es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*” (Heidegger, §27; 2003, p. 151). El uno brinda y “recorta” las posibilidades existentivas de nuestro ente: a la vez que las abre en el mostrar público, las cierra en la determinación de lo que no se puede. ¿Cómo puede llegar el uno a tener tal influjo sobre el *Dasein*?

El uno es el ámbito común en el que se mueve cotidianamente todo *Dasein*; es un resultado necesario del hecho de la coexistencia. El uno se relaciona con el *Dasein* siendo la medianía en la que este ordinariamente existe. En el modo de la comprensión media, el uno enseña al *Dasein* los comportamientos posibles respecto de los entes, tanto con respecto a otros *Dasein* como con respecto a los útiles. Esta relación con el mundo es, por su carácter nivelador, una relación mediocre. Nadie va más allá de los comportamientos que uno puede porque se sabe (todo el mundo sabe) que no se puede. Así opera el uno su “alethéico”<sup>7</sup> influjo sobre el *Dasein*: “En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción” (Heidegger, §27; 2003, p. 151).

Toda relación que el *Dasein* pueda establecer respecto de su ser, remite finalmente a este uno, en el que se encuentra cotidianamente caído. Por ello, “el *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primariamente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (Heidegger, §35; 2003, p. 192). ¿Cuáles son entonces los “mecanismos” específicos por medio de los cuales el uno nivela las posibilidades del *Dasein*?

Heidegger explicita tres modos de ser cotidianos y públicos del *Dasein*: habladuría, curiosidad y ambigüedad. No deben pensarse de manera exclusiva, como si moviéndose el *Dasein* en la curiosidad no existiera también en los modos de la ambigüedad y de la habladuría. Estos géneros de posibilidades cotidianas del *Dasein* también deben ser entendidos de manera existencial, intentando evitar los matices peyorativos. Son momentos inevitables del existir fáctico que es el *Dasein*. A continuación una breve presentación de cada uno de estos modos de ser, orientada a la aclaración de la relación de nuestro ente temático con sus posibilidades.

La *habladuría* es el modo como se expresa la comprensión en el ámbito público. Esta manera de expresión, caracterizada por la función comunicativa, remite a un tipo particular de comprensión denominada “comprensión media”. En tal modo de comprender, el *Dasein* no se apropia de lo comprendido; es, en cierto modo, una incompreensión. Así, en la habladuría prima el hecho de hablar antes que lo hablado: el ente del que se habla pasa a un segundo plano. Esta primacía del hablar sobre lo hablado lleva a hablar sin decir nada. No estando fundado el hablar en una relación firme con el ente, la habladuría es posible para cualquiera y sobre cualquier cosa. Nada queda cerrado para el cadente hablar cotidiano y, por ello, parece abrirlo todo. Esta falsa apertura al ente obstruye toda relación propia con lo hablado. La habladuría deviene así centinela del ente; apertura que obstruye toda genuina relación con este. De tal modo es “alethéica” la habladuría: “El desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar” (Heidegger, §35; 2003, p. 192). La habladuría, pues, abre y cierra en el constante hablar por hablar.

El *Dasein*, indica Heidegger, se mueve cotidianamente en una comprensión

<sup>7</sup> “Alethéico” entendido como adjetivo derivado de “aletheia”; con él se quiere indicar que aquello de lo que se predica cumple una doble función: cierra a la vez que abre. En este caso sirve para señalar que mientras el uno descubre el mundo para el *Dasein*, brindándole comportamientos posibles, también lo encubre y oscurece por medio de la nivelación.



media –mediocre– de la realidad. La realidad con respecto a la cual se comporta ordinariamente el *Dasein* está determinada desde el hablar cotidiano; no por ser aquello de lo que la habladoría informa, sino por ser la realidad que se constituye en lo que se ha dicho, se dice, y así parece tener que ser. Con esto se hace visible el verdadero poder ontológico de lo público.

Articulada con la habladoría está la *curiosidad*. Este género de posibilidades de ser comprende los comportamientos cotidianos del *Dasein* en los que este se encuentra ávido de novedades. La tendencia a ver no es, como argumentara Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, el argumento de que todos los hombres desean por naturaleza conocer (Aristóteles, 2000, p. 119); antes bien, esta tendencia es al mero ver: ver por haber visto. Piénsese, por ejemplo, en ese modo de turismo que termina siendo un viajar por haber viajado, o, lo que es lo mismo, por el poder aparecer ante otros como alguien que viaja.

En la cotidianidad no se persigue una relación adecuada con lo visto, pues esto, al igual que lo hablado, ha pasado a un segundo plano. Heidegger lo pone en los siguientes términos: “En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo” (§36; 2003, p. 195). Por lo anterior, la curiosidad, el afán de novedad, la tendencia al mero ver, es un ocuparse que busca, saltando de novedad en novedad, posibilidades cadentes. La novedad exige siempre la ocupación en la que el *Dasein* se torna ciego para sí mismo, teniendo su distraída mirada en todas partes y en ninguna.

En este aturdido ocuparse del *Dasein* de la realidad que *se dice* y de lo nuevo que distraídamente ve, pierde toda certera orientación a la verdad. En la mediocridad de la comprensión cotidiana es imposible para el *Dasein* discernir lo auténtico de lo inauténtico. Las posibilidades aparecen así en una completa *ambigüedad* en la que, tal como lo ha fijado bellamente Gardel, “itodo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor!”. Las alternativas existenciales que el uno abre al *Dasein* aparecen así tras un velo que lleva a este ente a errar en su comprender-se: “La comprensión del *Dasein* en el uno se *equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos en relación a las genuinas posibilidades de ser” (Heidegger, §37; 2003, p.197).

Como el *Dasein* no puede tener inmediatamente, en su existir cotidiano, comprensiones auténticamente fundadas, no tiene otra opción que partir de las comprensiones públicas y ambiguas, aquellas que lo han puesto ya en los templos afectivos en los que *se suele estar*. De ahí que la mediocridad en la que el *Dasein* existe cotidianamente sea parte inherente de su finitud. El ser del *Dasein*, siendo solo posibilidades, queda limitado por el uno en la obstrucción de una relación propia con sus posibilidades por medio de la determinación

de “lo que es” por lo que *se dice, se ve y parece ser*.

El propósito del presente estudio ya ha sido en buena medida realizado: consistía en poner de relieve la importancia de la posibilidad al interior de la analítica existencial del *Dasein*, atendiendo para ello a algunos de sus momentos existencialmente más decisivos. Esta importancia ha sido destacada tanto en el nivel existencial, donde la posibilidad se ha mostrado como la más originaria y fundamental determinación positiva de la existencia del *Dasein*, como en el nivel existencial, al reflexionar sobre los modos posibles de ser que este ente toma del ámbito público, del uno. Si bien no es posible hacer aquí una lectura completa de *Ser y tiempo* desde la posibilidad –que se hace tanto más interesante cuanto más se avanza en el desarrollo de la ontología fundamental, es decir, en la medida en que se piensa la temporeidad, los éxtasis tempóreos, en relación con la posibilidad–, resulta útil terminar señalando que solo a través del concepto de posibilidad es posible comprender la finitud del *Dasein*, aquella que lo distingue de los otros entes.

## 6. La muerte como posibilidad

La muerte es comprendida cotidianamente como un mero evento entre otros. Tal es la interpretación pública de la muerte, según la cual en el futuro a uno también le llegará la hora. Esta interpretación, en consonancia con lo exhibido del ámbito público, es impropia y pretende tranquilizar al *Dasein* ante la finitud de su existencia. Pero, ¿es necesaria esta huida del *Dasein* de aquella posibilidad que es su propia muerte? ¿Acaso está condenado el *Dasein* a comprenderse siempre bajo el yugo del uno? ¿Puede el *Dasein* liberarse, superar o reinterpretar el “alethéico” influjo de lo público? Si puede, ¿por qué medios logra evitar un existir caído en lo impropio?

Según Heidegger, la posibilidad de un existir propio se hace patente para el *Dasein* al comprender la muerte como posibilidad. Aquí debe tenerse presente que el comprender del *Dasein* no es en modo alguno un pensar o conocer, sino un proyectarse en tal posibilidad, un adelantarse a ella. Siendo el comprender un comportamiento existencial fundamental con respecto a las posibilidades –con respecto al poder-ser que es el *Dasein*–, la relación propia con la muerte ha de consistir no solo en comprenderla como posibilidad, sino existir “desde” tal comprensión. En palabras de Heidegger, “en el estar vuelto hacia la muerte –supuesto que éste deba abrir comprensoramente la posibilidad ya caracterizada y abrirla como *tal*– ésta debe ser comprendida en toda su fuerza *como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad*” (§53; 2003, p. 281). ¿Cómo puede llevarse a cabo este proyecto?

Heidegger encuentra dos modos públicos y cotidianos de estar vuelto hacia una posibilidad: el afanarse por lo posible en tanto ocuparse de su realización y el esperar (§53; 2003, p. 280). En el primer modo se tiene la tendencia a terminar con lo posible poniéndolo a disposición; así, frente a la posibilidad del “estar completo” de este ensayo la ocupación ha llevado a su realización, con lo que su posible estar completo pronto devendrá actual. El segundo modo, el esperar, es un aguardar el venir al acto de algo, que tiende así a perder, al igual que en el primer modo, el carácter de posibilidad: “Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro de lo real” (§53; 2003, p. 281).

El modo como podemos comportarnos respecto de una posibilidad *en cuanto tal* es el “adelantarse hasta la posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). En este adelantarse consiste el sentido existencial del estar-volcado-al-fin del *Dasein*. Aclarar el adelantarse a la posibilidad por el que esta se mantiene en cuanto tal, significa captar el sentido existencial del esencial estar-vuelto-hacia-el-fin (*Sein-zum-Ende*).

Según lo dicho, con el fenómeno del adelantarse a la posibilidad de la muerte se revela con mayor claridad el proyectar del *Dasein*. La primera etapa para la aclaración de este adelantarse hasta la posibilidad en cuanto tal de la muerte, es la diferencia entre este posible y todo otro. Lo decisivo aquí es comprender que la muerte no es nada que pueda llegar a ser “real”, sino que es la posibilidad de la imposibilidad: “La muerte como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir” (§53; 2003, p. 282). Adelantarse a la muerte en cuanto posibilidad no es, según lo dicho, ni ocuparse de realizarla ni esperarla, sino que es un comportamiento adecuado a sus modos en cuanto posibilidad. Los rasgos distintivos de la muerte en tanto posibilidad son: propiedad, irrespectividad, insuperabilidad, certeza e indeterminación.

La muerte es la posibilidad *más propia* ya que nadie puede morir por otro. Aquí fracasa la comprensión pública de la muerte, pues la formulación “uno se muere” no capta lo esencial: que soy yo quien muero. Este ‘yo’ es el pronombre personal presente en el cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) con el que Heidegger habla del *Dasein*. Con la posibilidad de la muerte (en cuanto posibilidad), el existente deja de ser uno-mismo (*Man-selbst*) para ser sí-mismo (*Selbst*): “Allí [atendiendo a la muerte como posibilidad] puede manifestársele al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escaparse de él” (Heidegger, § 53;

2003, p. 282). Esta cita responde de paso a nuestra pregunta de si el *Dasein* puede escapar del influjo del uno. Así, con el adelantarse a su posibilidad más propia, a la muerte, el *Dasein* descubre también la impropiedad en la que ordinariamente existe.

Pero la muerte en cuanto posibilidad, además de ser la más propia posibilidad del *Dasein*, es también *irrespectiva*. Esto significa que este poder-ser no respecta, no incumbe, a nadie más que al *Dasein*. Reconocer la irrespectividad de la muerte hace que el *Dasein* se dé cuenta –aunque no de un modo intelectual sino existencial– de la irrespectividad de todas sus posibilidades, de todo su poder-ser. Este ente puede de este modo llegar a un existir responsable con la condición ontológica por la que tiene una relación de ser con su ser: “El adelantarse hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio” (Heidegger, §53; 2003, p. 283). En la resignificación de todas sus posibilidades a partir de la muerte comprendida en su sentido ontológico-existencial, el *Dasein* puede llegar a ser sí mismo, dejar de “ser vivido por los otros”.

Según se indicaba antes, la muerte es asimismo una posibilidad *insuperable*: es la posibilidad de la imposibilidad. La muerte es la posibilidad de no tener más posibilidades. Sin embargo, lejos de pensar esta imposibilidad como el no-más de un estar-ahí, Heidegger mantiene el enfoque existencial que ha tenido hasta ahora, el del “más acá”, por el que las posibilidades sufren una transmutación de sentido para el *Dasein* cuando este comprende la insuperabilidad de una de ellas. Siendo la muerte una posibilidad definitiva, muestra la *provisionalidad* de todos los otros posibles. El *Dasein* comprende por este rasgo de la posibilidad de la muerte que puede existir de diversos modos, que toda decisión existencial puede ser modificada. Que incluso con las más erradas elecciones permanece abierto para su libre existir para la muerte. Con la comprensión de todas las posibilidades en su provisionalidad, es el ser mismo del *Dasein* el que pasa a ser comprendido de un nuevo modo: se abre la aperturidad en cuanto tal para el *Dasein*.

Finalmente, la muerte es *cierta e indeterminada*. Su certeza no es apodíctica, al modo como se toma por verdadero lo que está-ahí. El tomar por verdadera la propia muerte, estar seguro de ella, es consecuencia del adelantarse y no su causa: porque nos adelantamos a nuestra posibilidad más propia tenemos certeza de nuestro llegar-a-fin; pero no nos adelantamos porque tengamos una verdad infalible sobre nuestra muerte. La certeza que tiene el *Dasein* de su muerte no es absoluta; es en realidad una certeza empírica, debida a la partida de otros, por la que juzgamos que seguramente moriremos: “Todos

los hombres, por lo que se sabe, “mueren”. Para todo hombre, la muerte es en sumo grado probable, pero no “absolutamente” cierta. Estrictamente hablando, a la muerte “sólo” se le puede atribuir una certeza *empírica*” (Heidegger, §52; 2003, p. 277). Aunque existimos seguros de nuestra muerte, esta permanece siempre indeterminada en su cuándo, dónde y cómo. Cada instante del existir aparece posible para esta posibilidad; queda abierta la muerte en cada ahora. Todos estos rasgos, tanto existencial como existentially relevantes de la muerte, se le muestran al *Dasein* con toda evidencia en la angustia, de la que huye ocupándose: existiendo impropia en el uno.

Los rasgos ontológicos de la muerte como posibilidad antes señalados tienen una función positiva para el existir fáctico que es el *Dasein*. La muerte no cierra al *Dasein*, sino que, siendo una constante posibilidad propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada, lo lleva ante sí mismo. La muerte, en su sentido ontológico, no es el final de algo que estando-ahí deje súbitamente de estarlo; sino que haciendo adelantarse al *Dasein* hasta su poder-estar-entero, hasta su llegar-a-fin, resignifica todas las posibilidades haciéndolas aparecer en cuanto tales, en su carácter finito y siempre provisional. La muerte como posibilidad tiene la más importante función positiva para el poder-ser del *Dasein*, pues lo abre *en cuanto tal*. El anticiparse a la muerte equivale a comprender y aceptar las posibilidades en un modo propio de ser. Lo anterior solo es posible en virtud de que la muerte nunca llega-a-ser; permanece siempre en el modo de la posibilidad: “Por cuanto nunca puede ser experimentada como “realidad” (por lo menos mi muerte), ella es auténtica posibilidad, es decir, posibilidad que continúa siendo permanentemente tal, que no se realiza nunca, por lo menos mientras el *Dasein* es. La muerte es pues *posibilidad auténtica y auténtica posibilidad*” (Vattimo, 2002, p. 49).

A lo largo de este trabajo se ha mostrado como el concepto de posibilidad es decisivo para comprender las particularidades óntico-ontológicas del *Dasein*; para comprender el modo como Heidegger hace fenomenología; para acercarse a cómo en *Ser y tiempo* se entiende la aperturidad de este ente a su poder-ser; para lograr captar las dificultades inherentes a la relación entre el *Dasein* y el ámbito público, que le da todas sus posibilidades a la vez que se las cierra; y, finalmente, para leer el sentido existencial de la muerte entendida como posibilidad. Se ha hecho especial énfasis en que la posibilidad puede ser considerada como una estructura existencial; esta sugerencia para la lectura de la analítica existencial se ha mostrado justificada tanto textualmente como en una visión amplia del propósito, desarrollo y resultados de tal proyecto. Limitada, como todas, esta presentación solo tiene el propósito de permitirle al lector dirigir su atención al que parece ser un hilo conductor al interior de *Ser y tiempo*, y juzgar por sí mismo su relevancia.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Edwards, P. (1975). Heidegger and Death as “Possibility”. *Mind. New Series*, 84 (336), 548-566.
- Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Mulhall, S. (2005). *Heidegger and Being and Time*. London and New York: Routledge.
- Ricœur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.