

Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El *extante* de la muerte)*

Heidegger and the notion of prescience (Vorwissenschaft) as existential propaedeutic. (Part 2: The *extante* of the death)

Por: José Ordóñez-García
G.I. Filosofía Aplicada:
Sujeto, Sufrimiento, Sociedad
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: ordogar@us.es

Por: Kurt Rüdinger
G.I. Filosofía Aplicada: Sujeto,
Sufrimiento, Sociedad
Facultad de Filología
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
E-mail: kurt@us.es

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2014

Doi: 10.17533/udea.ef.n51a02

Resumen. *Introducción. El siguiente trabajo es continuación de uno anterior: "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)"¹. Por tanto, la fuente de referencia también es la conferencia de Heidegger *Der Begriff der Zeit*. Pero en este artículo abordamos las consecuencias hermenéuticas del binomio tiempo/muerte sin abandonar el ámbito peculiar de la "prensencia". Así pues, desarrollamos aún más las implicaciones de un saber que no puede pretender ir más allá de la finitud. Metodología. Hemos elaborado este trabajo mediante un análisis hermenéutico de carácter genealógico fundado en el despliegue de la esiedad. Resultados y conclusiones. El existente vive el presente instalado en la presencia de su muerte, determinando el aquí y el ahora en el modo de un "aún no", que se constituye como el verdadero ser del tiempo.*

Palabras clave: *Heidegger, fenomenología, existencia, tiempo, preciencia*

Abstract. *Introduction. The following work is a continuation of an earlier one, "Heidegger and the notion of prescience (Vorwissenschaft) as existential propaedeutic. (Part 1: The affection of the time)"². Therefore, the reference source is also Heidegger conference *Der Begriff der Zeit*. But in this article we address the consequences of the binomial hermeneutical time / death without leaving the distinctive area of "prescience". Thus, further develop the implications of a knowledge that can not claim go beyond finitude. Methodology. We have developed this work by analyzing genealogical hermeneutic character based on the deployment of beingness. Results and conclusions. The existing lives the present installed in the presence of death, determining the here and now in the mode of a "not yet", which was established as the true being of time.*

Key words: *Heidegger, phenomenology, existence, time, prescience*

* El artículo responde a una de las líneas de investigación del Seminario sobre Heidegger y del Centro de Estudios Heideggerianos. De ellos se han derivado dos investigaciones para trabajos de fin de Máster (TFM) y son producto de investigación del grupo "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad", perteneciente al Plan Andaluz de Investigación (Código: HUM-018), Universidad de Sevilla.

1 Ordóñez-García, J., Rüdinger, K. (2014). Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo). *Estudios de Filosofía*, 50, 155-170.

2 Ibid.

Como citar este artículo:

MLA: Ordóñez-García, José y Rüdinger, Kurt. "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 9-26

APA: Ordóñez-García, J., Rüdinger, K. (2015). Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte). *Estudios de Filosofía*. (51), 9-26.

Chicago: José Ordóñez-García, Kurt Rüdinger. "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte)." *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 9-26.

1. Del tiempo al *Extar*: enseñanzas de la alteridad.

La pregunta por el tiempo tiene la peculiaridad de volverse hacia aquel que se pregunta por el tiempo: ¿quién es aquel que se pregunta por el tiempo? ¿qué es aquel que se pregunta por el tiempo? ¿cómo es aquel que se pregunta por el tiempo? Como San Agustín, Heidegger llega a la conclusión de que, para conocer el tiempo, es necesario conocer antes la instancia de la que emana la pregunta. Respuesta y pregunta *acontecen* en una misma instancia, no están fuera del *Extar* (Ordóñez-García, 2014); de ahí que, de alguna manera, éste sea el “espacio” del tiempo, el “lugar”, su “en donde”. El cuerpo lo manifiesta, es su fenómeno sensible (fisionómico) y afectivo (sentimental). Por ello, en definitiva, los acontecimientos no tienen lugar en la naturaleza sino en el *Extar*: “quién”, “qué” y “cómo” son acontecimientos, y, para responder al “qué” o al “quién”, a veces damos por supuesto al “cómo”. Heidegger fija el punto de partida de su reflexión, justamente, en lo común y corriente, en nuestro modo habitual de comportarnos. Antes que otra cosa, cada uno de nosotros se da con el “cómo” de un otro que está ahí delante con unas determinadas características físicas y anímicas (en alemán, por ejemplo, el saludo común y corriente es *Wie geht es dir?*: “¿cómo te va?”). En ese giro hacia el sujeto de la pregunta por el tiempo, Heidegger se detiene en esa primera fase descriptiva para desplegar algunas de las estructuras fundamentales del *Extar*: “In-der-Welt-sein” (“extar-en-el mundo”, en un sitio), “Mit-einander-sein” (“extar-con-otros”, relación), “das Sprechen” (“el hablar”), “die Jueiligkeit” (“la respectividad”), “das Man” (“el Uno”), “die Sorge” (“el cuidado”), “sich befinden” (“el encontrarse”) y “es sein” (el “extarlo”). Se trata de una propedéutica muy resumida de lo que será *in extenso* el tratado de esta precencia, *Sein und Zeit*. Sin embargo, y según Heidegger (2004: 114), estas estructuras ontológicas no ofrecen suficiente garantía para conocer de manera certera el ser del *Extar* por una cuestión obvia: “Das Dasein ist in der Jueiligkeit” (Heidegger, 2004: 115)³ [el *Extar* es en el respectivo caso]. La singularidad —en tanto que la respectividad del *Extar* en cada caso— no puede dejarse atrás por lo mismo que nadie muere sino que sólo muere esta persona. Es lo más propio de todo *Extar*, al margen de que éste se haga cargo de ella o la entregue en usufructo al común y corriente *hago lo que se hace*.

En este punto, el autor de *Sein und Zeit* introduce una consideración que no podemos dejar pasar: la dificultad que todo sujeto tiene para concerse a sí mismo.

3 Hay terapias que realizan su práctica desde la singularidad y no desde la media estadística diagnóstica, como son el psicoanálisis y la homeopatía. La angustia o la psoriasis son patologías cuyas causas pueden ser muy diferentes y no siempre pueden ser abordadas con éxito desde una misma terapia, como, por ejemplo, la farmacológica.

Por un lado, recordándonos en esto lo que opinaba Aristóteles (1999: 12-13), no es posible captar el ser del *Extar* de manera completa porque mientras vive está “immer noch unterwegs” (Heidegger, 2004: 115) [aún de camino], es decir, abierto: a veces triste, otras alegre, en ocasiones trabajando o paseando. Por otro, ¿cómo es posible que yo mismo me tenga, a la vez, como objeto para mí y, por tanto, singularizado y diferenciado al mismo tiempo? ¿cómo es posible que me trate desde una exterioridad interiorizada? La autoconciencia de Hegel es, en mi modesta opinión, un dislate, un delirio⁴, y, sin embargo, somos capaces de hablar de nosotros mismos a otros con absoluta tranquilidad, como si me tuviese a mí, como si yo fuese propiedad de mí mismo⁵. Esto sólo puede asumirse desde una suerte de “como si”, desde una convicción un tanto laxa. Por ello, la afirmación de Heidegger “den Anderen *bin* ich nie” (2004: 115) [nunca soy el otro], aunque contundente, no deja de ser exagerada y, hasta cierto punto, errónea (al menos si la consideramos desde un punto de vista que no se reduzca a tener como referencia la muerte, en tanto que la muerte sí es un acontecimiento que siempre le ocurre al otro⁶). En la experiencia psicoanalítica ocurre todo lo contrario: uno siempre

4 Que uno se tome a la vez, y al mismo tiempo, a sí y para sí en sí, como sujeto y objeto, es tarea baldía amén que solipsista y autoerótica. Schopenhauer apostó, sin grandes pretensiones, por el fenómeno y la imposibilidad de una simultaneidad temporal, y Freud, más toda su posterioridad, incluido Lacan, muestra, creo que con bastante contundencia, que la identificación entre razón y realidad va más allá de lo que imaginó Hegel, hasta tal punto, que lo real no se agota en lo meramente racional, como se cree ingenuamente, sino que también es atributo de lo fantástico y, finalmente, de la locura. Ésta no será racional, en efecto, pero real lo es sin duda: he ahí al loco, que también es real.

5 Respecto a este asunto J. Lacan acuñó el término “éxtimo” para referirse a la confluencia entre lo interior y lo exterior, un neologismo con el que pretende indicar, de algún modo, la extrañeza que para un sujeto tiene lo que le es más propio y ante lo que se siente totalmente extraño: poner delante de sí, en la medida de lo posible, los balidos de su inconsciente. (Lacan, 2000).

6 Sólo desde esta posición anda Heidegger acertado:

Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne zu ersetzen, wenn anders die Jeweiligkeit als meinige festgehalten werden soll. (Heidegger, 2004: 115)

[¿Es posible que el Extante pueda ponerse verdaderamente en el lugar del otro? La información de los otros, que ya estuvieron conmigo y llegaron al fin, es una mala información. Un día ya no está. Su final sería la nada. De ahí que el Extante no pueda ponerse en el lugar del otro en sentido estricto, caso de que el correspondiente al otro pudiera ser retenido como mío.]

Del otro, en sentido estricto, en tanto que muriente, sólo puedo decir en realidad que es otro, y su muerte se me aparece como la absoluta alteridad, porque sólo espero la mía y justamente de ésta no tendré experiencia alguna, puesto que toda experiencia, como tal, ocurre en la vida y sigue en ella como lo vivido.

es otro y el “yo” constituye una instancia inserta en el “ello”⁷. ¿Y sólo es así para el psicoanálisis? Entendemos que no. Uno siempre es, por lo menos, dos. De ahí que lo correcto, en el caso de Heidegger, y a nuestro entender, tal vez sea mejor decir “yo nunca *estoy en* (el) otro”. Ponerse en el lugar del otro resulta realmente complicado. ¿Cómo puedo quitar al otro su sitio, ocupar su lugar, para ponerme yo? ¿hay un sitio del que el otro puede desprenderse? ¿adónde va el otro cuando me pongo en su sitio? Es Absurdo, no puedo estar en el mismo espacio donde está el otro (ni en el geométrico ni en el afectivo); vaya donde vaya, el otro tiene, con ese ir, su sitio. Distinto es que tratemos con la situación y las circunstancias del otro. Si me ha ocurrido algo parecido a lo que le ha acontecido al otro, puedo entender su modo de encontrarse y sentir algo similar. En todo caso, no hago otra cosa que imaginar que siente lo que sentí en la situación en la que él se encuentra ahora. Se trata, como sabemos, de la empatía, una experiencia común y corriente. Compartimos el “ahora”, que es comunitario, incluso el entorno (esta habitación), pero el sitio de cada uno es impenetrable. No obstante, el psicoanálisis nos enseña, a raíz de la experiencia clínica, que ese “in-der-welt-geworfen-sein” (“extar arrojado al mundo”) indica una autointerpretación del sujeto en términos de un “afuera” y, así, de un saberse alienado, enajenado, extrañado. No hay mismidad sino una suerte de deseo de ella, de su falta, e incluso de añoranza, que es el colmo de ese delirio: pensar que alguna vez la tuvimos, como si hubiésemos estado en un paraíso (porque el auténtico no es otro que el de las bestias, esos seres carentes de mismidad y, sobre todo, de un deseo de ella, de un saberse en falta). Fuimos “arrojados” —dicho así, con fuerza y cierto malestar— por mera necesidad: del útero salimos porque no hay más alternativa, quedarse es la muerte; del mundo de la vida salimos porque tampoco hay más alternativa. Arrojados al mundo y aherrojados por la muerte. Entretanto, llevamos con nosotros a los antiguos, familiares y amigos, y a los recientes. En nuestro sitio, siempre están los otros: el nombre puesto, la ropa puesta, la lengua puesta y la necesidad del amor del otro que hace del sujeto un mero uno para el deseo del otro. De ahí que lo primario no sea el “yo”, a pesar de la gramática, mera convención un tanto narcisista, sino el “tú”. Nunca me miro, me escucho ni me hablo, sino que, en primera instancia, te veo, te escucho y te hablo, es más tarde cuando me miras, me escuchas y me hablas y, entonces, me constituyes. En resumen, con estos brevísimos comentarios queremos dejar constancia de cómo en el momento en el que Heidegger dicta esta conferencia sobre el tiempo, su idea de la alteridad, como enclave fundacional del sujeto, es bastante pobre y poco rigurosa. Es más tarde, a través de su relación con Ludwig Binswanger y Medard Boss —de quien

7 Así lo plantea Freud (2001: 2708 ss.) haciendo suyas las tesis desarrolladas por G. Groddeck en su obra fundamental (2006: 341-618).

se convierte en su mentor y termina asistiendo como conferenciante, de 1959 a 1969, a los reconocidos *Zollikon Seminars* organizados por el psiquiatra suizo en su casa⁸—, cuando conoce, en parte, otra visión del "Dasein" a raíz de una determinada práctica terapéutica.

2. El extante de la muerte.

La pregunta por el tiempo, que derivó en la pregunta por el *Extar*⁹, es retomada por Heidegger a raíz del segundo acontecimiento central de nuestra vida: la muerte (el primero es el nacimiento). Este fenómeno constituye el tema de referencia para describir su experiencia de la temporalidad, experiencia que pone fin al nacimiento. En una primera aproximación fenomenológica, nos dice de ella (en alemán tendríamos que referirnos a ella en masculino):

... ist nicht etwas, wobei ein Ablaufzusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann. ... ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit. (Heidegger, 2004: 116)

[... no es algo que venga a irrumpir de pronto una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad que conoce el Extante de una u otra manera: la posibilidad más radical de sí mismo, a la que asumir como aquello de lo que puede apropiarse en su inminencia. ...es del carácter de lo que se aproxima con certeza y esta certeza, por su parte, se caracteriza por una plena indeterminación.]

Es una descripción un tanto curiosa. Parece la de un objeto, una cosa, un ente “visible” y, sin embargo, no es un árbol ni una mesa. Nos encontramos, sin duda, ante una suerte de fenómeno descriptivo cuya única característica espacial es la de un

8 Binswanger (1881-1966) se interesó por la filosofía de la existencia a partir de 1918 (fin de la I Guerra Mundial) y Medard Boss (1903-1990), que fue discípulo de Binswanger, acabó distanciándose de éste para desarrollar su propia práctica terapéutica conocida como *Daseinsanalysis*, en directa relación con Heidegger y su filosofía. Ambos terapeutas se inscriben en la corriente denominada psicología fenomenológico-existencial. A mediados de los sesenta, la relación de Heidegger con M. Boss fue muy intensa, sobre todo en lo referente a los *Zollikon Seminars* (Heidegger, M.: *Seminarios de Zollikon*. Edición de Medard Boss. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, México: Jitanjánfora, 2007) organizados en la casa del psiquiatra en Suiza y a los que Heidegger asistió de forma muy activa. Para más información pueden consultarse, entre otros, Safranski (2003, 465-466) y la website Heidegger en castellano: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/pregunta_determinacion_pensar.htm#_edn1". Sobre Binswanger: <http://www.psicologia-online.com/ebooks/personalidad/binswanger.htm>. Sobre Medard Boss: <http://www.capurro.de/tucuman.html>.

9 El uso de este término y su justificación se encuentran explicados en la nota 13 de la primera parte de este artículo: “Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte I: El afecto del tiempo)” (Ordóñez-García, 2014: 164).

“ya no está en el mundo ocupado en tal asunto”; una fotografía de reconocimiento, un discurso entre familiares y amigos sobre las cosas que hacía el que ahora está en el modo de un habiendo ya estado. Heidegger nos habla en esas líneas de las características que interpreta frente a la muerte del otro: es un acontecimiento para mí que la observo y, así, un suceso repentino en mi estar que, por ahora, continúa, aunque es el final de todo acontecer para el que muere. Asistimos a una posibilidad, y sólo una posibilidad, para el que aún está viviendo. Como tal, nunca la podrá vivir como realidad subjetiva, puesto que aconteciendo en el otro es una realidad para mí ajena. En esta circunstancia, y sólo en ésta, es admisible la contundente afirmación de Heidegger: “Den Anderen bin ich nie”. Por último, la muerte tiene la condición de ser un fenómeno que me sucederá inevitablemente pero del que no sé cuándo. De este modo, puedo decir que sé y no sé, es un saber éste que no se funda en el “querer saber”. Ni decido incorporar a la muerte como una adquisición para mi cuerpo, ni quiero saber cuándo o cómo acontecerá. Se trata, así, de un saber del que, en muchas ocasiones, no se quiere saber cosa alguna o hacer como que sabemos menos de lo que realmente sabemos. En este sentido, podemos decir que todo existente se comporta con un mayor o menor grado de ironía y cinismo en relación a sí: o actúa *como si* no supiese lo que realmente sabe o actúa a pesar de que lo sabe. Hay quien repudia¹⁰ la muerte y hay quien la goza¹¹, uno es el loco y otro el insensato. El último vive como si la muerte del otro no hubiese ocurrido y, en consecuencia, con esa erradicación absoluta de la muerte, también el otro desaparece. De alguna manera, también pierde de vista su propia muerte, su propia posibilidad y nunca muere (pues “optó” por la locura como un subrogado de aquella más soportable). El otro, el insensato, lo es por arriesgarse continuamente, le place ponerse en peligro a sabiendas del riesgo que supone su acción, bien físicamente (yonquis, mercenarios, practicantes de actividades de riesgo), bien socialmente (actos repetitivos absurdos porque siempre procuran el mismo malestar a quienes lo realizan y que van contra el principio de placer).

10 “Al.: Verwerfung. Fr.: forclusion. Ing.: repudiation o foreclosure. It.: reiezione.

Término introducido por Jacques Lacan: mecanismo específico que se hallaría en el origen del hecho psicótico. Consistiría en un rechazo primordial de un «significante» fundamental (por ejemplo: el falo en tanto que significante del complejo de castración) fuera del universo simbólico del sujeto”. (Laplanche, Pontalis, 1996: 380-383).

11 “Alemán: Genuss. Francés: Jouissance. Inglés: Enjoyment, jouissance. Raramente utilizado por Sigmund Freud, el término goce aparece como concepto específico en la obra de Jacques Lacan. Ligado primeramente al placer sexual, el concepto de goce implica la idea de una transgresión de la ley: desafío, sumisión o burla. El goce reside en el intento permanente de exceder los límites del principio de placer”. Recuperado de <http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/5415/Goce-3-pag.1.htm>

Heidegger considera que la interpretación del *Extar* no puede hacerse sin tener en cuenta la mortalidad: “Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewissheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod” (Heidegger, 2004: 116) [La autointerpretación del Extante, que supera en certeza y singularidad a cualquier otra consideración, es la interpretación de su propia muerte]. Por tanto, este saber del futuro¹², de aquello que *me* ha de suceder (no depende de mi voluntad; bromas aparte) para que mi existencia acabe, deje de estar, es el fondo, el suelo, el referente límite de todas mis posibilidades. A este saber cierto, constante, y en absoluto contingente, es al que llega aquel añejo “conócete a ti mismo”: ahora sé que moriré, por eso soy mortal, y eso que ya sé no se deja atrapar por el pensamiento. Jamás lo conoceré, por ello es paradójico: se trata de un saber que no conoceré. Por lo común, se vive de espaldas a este fenómeno, toda ocupación deja de lado su constancia. Y, sin embargo, cuanto más cree uno tener lejos de sí su muerte, más cerca aún la tiene. Por ello, Heidegger no hace otra cosa que plantear sus preguntas, y en concreto ésta sobre el tiempo, a raíz de la “unbestimmte Gewissheit” (certeza indeterminada) o eseidad de la muerte: ¿cuándo moriré? ¿dónde moriré? ¿cómo moriré? ¿de qué moriré? Estas preguntas se hacen en silencio, a solas. De ellas, la mayoría no quiere saber las respuestas salvo algunos: esos que deciden dar la cara a la angustia, mirarla de frente y decir “sea”. Todos sabemos que hay un cuándo, un dónde y un cómo, también sabemos que nos alivia su indeterminación: un vivir *como si* el cuándo estuviese lejísimos (una manera psicológica de tratar al tiempo de forma espacial, puesto que, de este modo, logra una suerte de objetividad cuantitativa). Parece bueno que así sea: indeterminado. Ésta es la diferencia entre un hombre libre y un condenado a muerte, la diferencia entre aquél, libre de la determinación, y éste, inexorablemente ligado a un día, un mes, un año, una hora y un cómo. Así, hay una inmensa multitud, común y corriente, que, como los griegos antiguos, actúa a pesar de la mortal amenaza en la que viven:

El hecho de que alguien vea antes lo que ocurrirá dentro de un minuto o de mil años no tiene nada que ver con la concatenación de hechos o de objetos que producirá dicho futuro. Necesidad indica cierto modo de pensar dicha concatenación, pero previsibilidad no significa necesidad. (Colli, 1994: 38)

Es nuestra condición: tener conciencia del futuro, de lo que me espera (o me sobreviene), gracias a lo que he visto que sucedía a mis semejantes, a los otros. Porque soy como tú me pasará lo mismo que a ti. El otro me enseña la muerte, me la desvela, sin el otro soy inmortal. La muerte del otro, su desaparición, hace

12 Durante una estancia en la ciudad de La Paz, México (sufragada por el Programa de Cooperación Internacional de la Universidad de Sevilla), y asistiendo a la fiesta de celebración del “Día de Muertos”, en uno de los altares que la gente dedica a los difuntos, propios y ajenos, vi una lápida con una calavera en la que se podía leer esto: “Como te ves me vi, como me veo te verás”.

posible que me aparezca la mía, pero esto sólo puede suceder porque me identifico con el otro a la vez que me diferencio: soy como tú y, por tanto, también moriré, pero tu muerte no es la mía: no puedes decirme algo de tu muerte ni yo de la mía.

Una cuestión parece interesante: la relación entre la muerte y la acción. Sólo el *extante*, término que define a aquel ser que sabe de su muerte, actúa. El movimiento es para él algo primario pero insuficiente, por ello es un atributo que se deja a la pura animalidad. Heidegger tiene en cuenta esto en su conferencia al establecer una reflexión sobre el tiempo tomando como punto de partida lo fáctico: al hombre inmerso en alguna actividad (sin que eso suponga, en manera alguna, adscribirlo a las filas del materialismo histórico, al menos al de Marx¹³). ¿Cómo ha de ser una actividad, que siendo propiamente un fenómeno derivado del saber de la muerte, tendría que ser, por tanto, coherente con ella? ¿Se ha limitado Heidegger a transformar aquel *ora et labora* en un piensa y actúa? Posiblemente toda acción se deba a un sobreponerse a la muerte, a un demorarse, al modo heideggeriano. ¿Qué puedo hacer mientras aún no he muerto? Precisamente la actividad de Heidegger consiste en ocuparse del tiempo, emplear *su* tiempo en pensar *el* tiempo. De ahí que la metafísica sea la técnica ocupacional para olvidar el tiempo y, por ende, la actividad más incoherente con el saber de la muerte. Pero, precisamente por ello, es la que más cerca la tiene de sus talones a pesar de que no piense en ella, porque, sin embargo, la sabe. La metafísica vendría a ser el síntoma resultante del alojamiento (alejamiento) de la muerte en lo inconciente.

3. Los dioses difuntos: el *ya no extante*.

No hay quien pueda hablar de la vida desde la muerte, pues no se tiene a la muerte al modo de un objeto descriptible, tal como si fuese un atardecer, sólo me resta dar expresión a lo que me hace sentir y pensar. ¿Cómo hablamos entonces de ella? ¿de qué hablamos cuando hablamos de ella? Mi padre ha muerto. Me encuentro ahora con mi padre muerto. Ante su cadáver. Ya no actúa. Está *ahí*, sin más, en el mundo mero estar ahí ya estado, y ese *ahí* es la auténtica distancia entre la vida y la muerte, una distancia corta, a la mano pero, paradójicamente, lejos. Ahora, lo más cercano es lo más lejano en ese *ahí*. Tengo a la vista su cuerpo inerte, su cadáver. ¿Es ahora *su* haber sido? Construyo ahora, sostengo, rememoro su haber sido para mí, su haber estado actuando de determinada manera, para mí. Ni siquiera su historia es suya, su pasado, sino que ahora soy yo quien lo elabora, lo escribe o lo narra.

13 Junto a algunos colegas de nuestro grupo de investigación, trabajamos precisamente en la perspectiva de lo que se puede denominar “izquierda heideggeriana”, término empleado hace ya algún tiempo por P. Sloterdijk (2003: 324).

Mis familiares harán lo mismo, pero diferentemente. Me encuentro a la máxima distancia posible *entre* la vida y la muerte, pues mi padre muerto está ahí, ni aquí, ni allí, ni más allá. El espacio más corto entre él y yo: ahí. Esto es lo más cerca que puedo estar de la muerte del otro. Su haber sido es mi “lo que habré de ser”. Un sitio que, por ser de todos, es de Nadie. Sé una absoluta certeza determinada: mi padre está aquí y ahora muerto, y su estar aún en este mundo es en tanto cadáver, que es el modo en que la muerte se presenta en el mundo como un ente visible. Ya no podrá morir ni tampoco aún no habrá muerto: ya es una certeza determinada.

Hablo del otro sin serlo, y lo hago desde mi experiencia afectiva y meditativa, de mi impresión: aquello que me ha impreso esa relación. Del mismo modo, Heidegger sólo puede hablar de sí mismo a raíz de sus propias experiencias (y esto es una actitud fenomenológica radical que le hace *ser* un filósofo *como* Platón o un ilustrado *como* Kant). Pero, ¿es el saber de la muerte lo insoportable de tal modo que, por ello mismo, el *extante* reprime y transforma en un saber en latencia? Si fuera así, ¿no sería el olvido del ser un olvido de la mortalidad? ¿eso que ocultamos para vivir con una cierta satisfacción, una cierta felicidad? Sin mortalidad no hay temporalidad. La muerte *está ahí*, lo sabemos, nos la encontramos a diario. Somos permanentemente *mor(t)ales*¹⁴. Y este ser común, característico, es absolutamente *adecidible*. Sé que estoy y que no estaré más (haber estado). La mortalidad es algo que no me es ajeno sino que es mi mismidad, por ello puedo afirmar que “estoy vivo”, que me encuentro en esa circunstancia como la característica singular de la hermenéutica del *extante* a raíz de lo que sabe de sí. Saber que constantemente puedo morir me lleva, y nos lleva, a una conciencia instalada en el estar en tanto *extar*. No me basta con decir “estoy vivo”, que es una suerte de síntesis genérica indeterminada, porque estar vivo es estar haciendo algo, aunque sea un detenerse para tomar conciencia de ello. Pero lo común es que el estar consista, en cuanto tal, como recuerda Heidegger, en un estar haciendo algo. Pensar en el ser de nuestra condición no altera su ser. No puedo destruirla ni transformarla, sólo nos queda poder hacer algo con ese saber. Heidegger nos lo dice: “Ich weiß schon, aber ich denke nicht daran” (2004: 116) [ya lo sé, pero no pienso en ello]. Pensar en cualquier otra cosa menos en eso en que no se quiere pensar, por ello tal vez él piense en el ser, y de una forma repetitiva, compulsiva; como si cuanto más pensase en el ser, ya sea en términos hermenéuticos o en términos poéticos, más lejos quedase el saber de la muerte, la vivencia de la *mor(t)alidad*. ¿Es que el ser no es mortal? Hemos oído decir miles de veces que el ser no es un ente, que la diferencia ontológica

14 La metafísica, en tanto que olvido de la muerte, es también legitimadora de la moral por cuanto pretende sostener *a fortiori* una regulación de la actividad, en su conducta, más allá de la temporalidad y la contingencia. El neurótico llega a la locura cuando no sólo quiere vivir más, sino que quiere vivir siempre.

viene a certificar esto, y también sabemos que esta conferencia es la despedida de Heidegger de la teología (aunque no está del todo claro que lo sea también de la metafísica), pero no es menos cierto que la pregunta por el tiempo no es otra cosa que un preguntar por el ser del tiempo, por su *eseidad*, y es una pregunta del existente. El *extante* pregunta por el ser de un ente, pero el que pregunta también es un ente. El existente muere, en cuanto ente, el ser desaparece, en cuanto no es un ente, y ésta es la diferencia existencial (muerte y desaparición) frente a la diferencia ontológica (ser y ente). Al tener lugar como tiempo (evitamos el uso del adverbio de lugar “en” por su carácter espacial), el ser siempre parte de un aparecer para un existente aquí y ahora. De este modo, hay tantas apariciones como existentes, porque la aparición del ser en un determinado “es” –esto o aquello– se encuentra determinada por las características personales del existente en cuestión, de su “cómo”. ¿Y tiene este “cómo” alguna relación con el saber de la muerte venidera del existente del caso? Sin duda. Porque el ser no aparece sino que *se me* aparece; no elijo saber que voy a morir, sino que me cae encima a mí desde los otros (el “se”) a los que me parezco (me va a pasar lo que la ha pasado a los otros). Todo este “cómo” hace que tenga que concebir al ser como finito, como tiempo, puesto que al existente no se le da ni todo el ser ni para siempre, pero, sobre todo, no se le puede dar cosa alguna en general más allá de sus propias características. Así pues, respecto a la tajante afirmación de Heidegger según la cual nunca soy el otro, y tras este recorrido, debemos corregirle y decir: pero, sin embargo, soy *como* el otro. Se trata de una diferencia existencial fundada en uno de los éxtasis del tiempo: tu “ya no” y mi “aún no”, pero desde la comunidad del tiempo.

4. La anticipación (Vorlauf): fundamento de la angustia.

Dando un pequeño salto atendemos ahora a la relación entre la muerte y la angustia. Con la angustia, en el ojo de su experiencia, aparece una suerte de representación vital de la muerte, y en el fondo delirante de esa experiencia encontramos ese “ya no” propio *como si* sucediese ahora: experimentamos la consumación del tiempo propio, de nuestro estar en tanto que puro y nudo estar. Aparece el “estar” en toda su plenitud. Si el otro pudiese ser calificado, *more sartriano*, como una representación del infierno, esto sólo podría entenderse a raíz del principio de realidad que introduce en nuestra vida fantástica; al morir, el otro me desvela mi condición finita: que estoy, no que soy¹⁵. Cuando descubro mi condición, a tenor del otro, intento huir del estar

15 ¿Podría residir en esta experiencia el fundamento del odio? Si en la base del odio hubiese algo que pudiera tener que ver con la frustración, tal vez esto que decimos en relación al otro no resultaría ser tan descabellado.

(principio de realidad) fantaseando con el ser (principio de placer). El saber de la muerte es un saber insoportable. No es posible vivir, al parecer, sin perder de vista el “estar”, que no es vivir sino existir. De ahí que el existente, Heidegger en este caso, se vea obligado a sublimar mediante la cuestión del ser para delirar un *como si ya no* supiese de su mortalidad. Efectivamente, el ser siempre acontece después de tomar conciencia del estar. Nunca fue el ser antes que el estar sino más bien al contrario, como no podía ser de otro modo. Lo originario es el “estar”, del todo indecible (es el trauma por el que acontece la existencia), y, a continuación, el alivio del ser, su ensoñación, una suerte de paliativo producto de un deseo extravagante: poder olvidar lo que ya sé, en tanto que un saber que me constituye a mi pesar. Y así, cuando uno se adensa en las ensoñaciones del ser logra olvidarse de sí mismo, de su condición finita, de su “ya no” que advendrá en cualquier momento. Uno es cuando ya no está, y aquello que uno manifiesta de manera permanente, aquello que uno es, aunque aparece y reaparece constantemente, lo denomina la corriente psicoanalítica lacaniana goce pulsional; un fenómeno que escapa a toda decisión voluntaria y por la que, en general, termina uno pasándolo mal.

“das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts” (Heidegger, 2004: 117) [Lo acabado se lleva todo consigo a la nada]. Pero esa nada es algo. Se trata de mi dejar de estar en el mundo. Por ello, esa nada sólo es un término para referir la pérdida de todo aquello que constituye el contenido de un estar.

En el desarrollo de su reflexión, nuestro filósofo se detiene en este punto: “Der Vorlauf reibt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie” (Heidegger, 2004: 117) [La anticipación sume el cariz fundamental bajo el que se sitúa el Extar. Muestra al mismo tiempo que la categoría fundamental de este ente es el cómo]. La anticipación, saber qué me va a ocurrir, hace que me interprete como estar; me reconozco finito y contingente. Saber que muero revela un conocimiento sobre mí: que estoy. Sólo la ignorancia de este saber anticipado exime de la existencia en su calidad de *extante* (dasein). Mediante el “cómo”, que tiene su despliegue y su sentido ligado al estar, el *extante* se apropia y decide un determinado modo de actuar, al margen de que su acción también se encuentre determinada por la singularidad afectiva y anímica en cada caso. Anticipación y reacción afectiva van de la mano. ¿Supone esto un reconocimiento de que el modo de encontrarse uno en el mundo es indecible? Así es. De la misma manera que uno no decide dar con el conocimiento de la muerte porque ésta se le da sin más, también así se le da el estado anímico ligado a ese encuentro (Heidegger, 2006: 134-140): la muerte y su afeción se me dan sin el

concurso de mi voluntad. Por tanto, la ética, toda ética, desde esta perspectiva, sólo puede ser formal, como nos recuerda el de Messkirch aludiendo a Kant.

¿Es la anticipación la característica más singular del *extante*? ¿es que sólo pueden morir los que saben de la muerte? Resulta claro que sin el otro, sin su participación en nuestra conciencia y sin la empatía que la posibilita, parece que la muerte nos fuera algo desconocido. Hay casos, considerados patológicos, en los que el sujeto carece de la más mínima empatía situándose en una posición relacional respecto al otro de absoluta y radical diferencia y, por tanto, de indiferencia afectiva. ¿Es posible que la absoluta ignorancia del otro sea una puerta cerrada al saber de la muerte? Vamos a dejar para otro momento cuestión ésta de por sí interesante y que merece un desarrollo más específico.

La muerte es el origen del tiempo o, dicho de otro modo, la vivencia de la finitud en el plano anímico y afectivo queda fijada en el concepto “tiempo”. En esta cuestión, Heidegger no se desenvuelve de manera distinta a otras veces. En primer lugar, tenemos una percepción, ésta da lugar a un determinado afecto dando paso, a continuación, a un estado anímico determinado que el existente expresa de alguna manera con gestos y palabras emotivos. Pero sólo cuando se ha dejado atrás este movimiento vivencial afectivo, cuando el existente lo piensa, es cuando surge el concepto. Y nos parece que “tiempo” es el concepto que fija la experiencia afectiva de la muerte, la angustia de la anticipación¹⁶. No obstante, Heidegger cree que lo que realmente funda al tiempo es el futuro (el vivencial “aún no”):

Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtheins wiederholen.

Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*. (Heidegger, 2004: 118)

[El ser futuro da tiempo, forja el presente y permite repetir el pasado en el cómo de su vivencia.

Visto desde el tiempo indica esto: *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro*.]

Si el nacimiento es el pasado¹⁷, la muerte es el futuro; lo que me habrá de llegar *extando* ahora ya en ello. Porque hay un fin, una terminación, un límite, hay tiempo y no al contrario. El *extante* no se encuentra “en” el tiempo, como si estuviese ahí en un afuera respecto de sí, sino que él mismo “es” tiempo, se autointerpreta

16 Fenómeno parecido a lo que algunas corrientes psicológicas contemporáneas, como el cognitivismo, denominan “pensamiento catastrófico”.

17 Sobre el tema del nacimiento se pueden consultar dos excelentes obras de Fernando Ojea. En ambas el autor pone en juego ideas fundamentales de Heidegger con algunas del psicoanálisis freudiano. (v., bibliografía).

temporalmente (o temporizándose a raíz de su conciencia óptica) gracias a la revelación del otro. Todo lo vivido es lo consumido y lo por vivir es todo aquello que aún no ha dejado de estar. ¿Significa esto que el *extante* vive en función de lo que le va a ocurrir con absoluta certeza? Hasta cierto punto sí, incluso a pesar de que viva, como dice Heidegger, sin pensar en eso que ya sabe. Por tanto, la anticipación no es un fenómeno temporal en el sentido de que ella sea también finita, algo que pueda dejar tras de mí como un “ya no”. Sabemos que no es así. La anticipación se instala en cada uno de nosotros hasta la muerte. Por ella, vemos venir pequeños acontecimientos de la vida cotidiana: “no toques el fuego que te quemarás”, “no corras tanto que te caerás”. Pequeñas anticipaciones a las que hemos sobrevivido y que nos enseñaron a ser prudentes y ayudar a otros. Están en el tiempo en tanto en cuanto nos han sucedido. Pero jamás sobreviviremos a nuestro haber estado, puesto que, en todo caso, su anticipación radical y extrema me obliga a tomar una decisión: la acepto o me escabullo, como dice Heidegger, obviando la oportunidad de tomar mi haber estado en guía y acicate para una actividad propia, para una dirección que singularice el “cómo” al que estoy destinado. En tal tesitura, no es posible sostener una propuesta ética en Heidegger sin contar con la finitud. La vivencia de lo que aún me está por suceder, para siempre, establece una estrechísima relación entre temporalidad y ética: una ética de la anticipación.

Ese futuro, que nos va modelando poco a poco hasta el momento propicio, se nos viene encima, está siempre ahí. Vivir así, con ese enclave en la anticipación, tiene sus cosas. Para aquellos que piensan continuamente en ella y la temen, y no la quieren a su pesar, la convirtieron en la materia prima de un negocio carente de riesgo: seguros de vida. Como si la vida se pudiese asegurar. Uno puede estar seguro de su existencia y, para eso, no necesita a alguien que se lo asegure, pero asegurar la vida ya es harina de otro costado. Soportar la anticipación o no sorportarla, he ahí la posibilidad de toda aseguradora.

¿Puede uno asegurar lo que tiene? Sí, parece que las cosas se pueden asegurar (finalmente son lo único que podemos asegurar porque no mueren sino que se pierden, son destruidas o sustraídas), pero la vida que hace posible la existencia no se tiene sino que se vive: uno vive y existe sin más, y el futuro, en cuanto a la muerte, es lo más seguro, de ahí que asegurarse de lo seguro sea un absurdo. Este *¿y si...?* es una de las representaciones más características de la anticipación en el modo del querer saber con seguridad, un *tener a ciencia cierta* que esto o aquello ocurrirá o no ocurrirá (pero esta certeza nuestra de la muerte no es precisamente objeto de la ciencia, ni ésta parece tener interés por aquella). El riesgo, la existencia arriesgada, es el fenómeno que pone en juego la posibilidad frente a la seguridad y el aseguramiento. En este sentido, el *goce*, hasta un cierto límite, es la acción más fiel

en la resolución de una existencia que pone en justa relación anticipación y riesgo. En ello tendríamos que ver la recuperación del héroe trágico y del pensamiento trágico, por cuanto pone en curso una ética —frente a una moral— asentada en la honestidad y la coherencia. El asegurado no quiere saber de la ética y, por ello, prefiere la moral de lo asegurado; del hoy que se limita a ser una repetición del ayer y un volver a ser lo mismo mañana. La moral, pues, nunca se arriesga sino que lucha contra el saber derivado de la anticipación ocultándolo (ya que no es posible decidir olvidarlo) e incluso fantaseándolo con un *más allá de la muerte*. Pero resulta que esta situación se nos antoja paradójica porque, sin tener conciencia de ello, reconoce a la muerte en la medida en que la transforma en un paso, una condición, de ese *más allá*. De esta manera, se hace del fin un medio con un efecto paliativo frente a la anticipación, que queda así resuelta en la sublimación de un *continuum* dando salida, de este modo, al deseo de no morir. Donde no hay riesgo, hay sumisión, que tiene en el miedo la fuente de ingreso de los más avispados (Hegel, 2000: 107-121). El saber que da miedo en un cierto grado convierte toda acción en un peligro mor(t)al, en la permanente angustia del *¿y si... ?* Vivir así supone arrinconar el *extar* (ligado a la ética) para instalarse en el *ser* (la moral). Y esto es lo que venden las aseguradoras: el *como si* del *es*. El manto que cubre al tiempo para hacernos soñar con la eternidad: si en un momento me pasa algo, en realidad no me pasará nada, que es como pensar que no puedo dejar de estar como estoy porque siempre puedo regresar al punto en el que me encuentro... luego *soy*.

5. Finalmente el *Extante* (Dasein).

“Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein” (Heidegger, 2004: 123) [En resumen hay que decir: El Tiempo es el Extante]. Pero el sustantivo, la fijación del concepto “Tiempo”, es una abstracción y, así, una suerte de paradoja: “Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit” (Ibid.) [El Extante no es el tiempo, sino la temporalidad]. De este modo podemos decir que la acción del *estante* consiste en temporizar, dicho más claramente: que su característica es la existencia en tanto en cuanto actúa ya temporalmente.

El pensar, un ejercicio de lo finito, contingente e histórico, del Extante, que no es el ser sino aquel que está siendo un mecánico porque actúa de una determinada manera en un contexto determinado, y que encontrándose así, inmerso también en un cierto estado anímico, construye un espacio, un taller en este caso, porque espacia, porque ocupa originando un espacio con la ocupación del caso, ese pensar es un pensar de carácter fotográfico; su contenido es fotográfico. Si se trata de un ente finito, que habla con esa singularidad, no puede contar entre sus características con

la infinitud (más que desde la instancia del deseo). No es posible pensar la infinitud teniendo como referencia su contrario, puesto que no la conocemos (será aquello que uno dice que sea). Nos limitamos, entonces, a describirla diciendo por ella que tiene todas esas cosas que nos gustaría tener nosotros. Esto es normal. La cuestión es que un pensar que se ocupa del ser, y que lo hace en cuanto es, no puede evitar realizar su tarea fuera de lo descriptivo, o lo que es lo mismo, aparecer como un pensar fragmentado, fotográfico. No es posible pensar el *es* como el *continuum* indiferente a las diferenciaciones, a los entes. Sólo en el olvido de sí, de la conciencia de la muerte, y por tanto del tiempo, cabe una vía liberadora de nuestra conciente fijación diferenciadora y fragmentaria. Ligados a la mera percepción sensible podemos experimentar la homogeneidad en la que se nos aparece el puro *es*: ni éste ni aquel ente sino el *es* a raíz del cual las diferencias quedan solventadas y reunidas en aquel Ἔν Πάντα añorado por Heidegger.

Si quedo absorto en la experiencia del *es*, que ni valoro ni distingo ni separo, me instalo en el puro ver, oír, tocar, oler y gustar, es decir: jamás desaparece el ver, incluso con los ojos cerrados, ni el oír. Nunca estoy fuera de esos sentidos básicos. El conocer, por tanto, fragmenta, fotografía (o caza, como decían los griegos), en la medida en que todo conocer lleva a cabo, implícitamente, un dominio, una voluntad que, por ser del Extante, se encuentra abrazada a la finitud.

Podemos decir, entonces, que el mirar, por ejemplo, es al ver lo que el ente al ser. Sin la película no hay fotograma: puede haber película sin fotograma pero no al revés. La muerte es la experiencia que nos abre esta connotación fragmentaria del pensar (del mismo modo que sólo tenemos una percepción fragmentaria de nuestro cuerpo) a la vez que nos permite considerar eso que quisiéramos: la continuidad. No obstante, y para no traicionar la precisión terminológica de Heidegger, hay que reconocer que la cuestión del *es* pertenece al pensar mientras que a la filosofía, un modo de pensar singularizado, le va en puridad el ente o lo óntico, es decir: la concreción diferenciada (filosofía de la moral, filosofía del arte, filosofía de la política...). Y lo que ocurre precisamente es que el Extante, al ser lo que es en cuanto tal, se encuentra siempre y en su vida cotidiana fuera de la conciencia del *es* y dentro de alguna determinación óntica que, aunque necesaria, no tiene porqué ser reduccionista. Cuando caigo en la mera percepción dejo de *extar* e ingreso en el pensar (meditativo) paradójico del *es*. Aquí no hay decisión, selección o elección desde el interés, desde la conciencia. Sólo una básica suspensión de la diferencia y, así, de la muerte. El pensar *es* la película, la filosofía *extá* en la película.

En Marx encontramos el convencimiento de que bajo toda teoría económica subyace una determinada idea del hombre y, por tanto, una filosofía (Rubio Llorente,

2005: 15). Así pues, Marx también está convencido de que siempre hay una concepción filosófica, en sus diversas maneras, anterior e implícita en el ejercicio de una actividad concreta¹⁸. Si tras la economía hay una filosofía, tras la filosofía hay una actitud (el filósofo como aquel que filosofa) que responde a la singularidad de un modo de actuar, y tras éste se encuentra un modo de ser particular ligado, en el caso de Heidegger, a una forma de experimentar y sentir una característica general. En el caso de Marx, ese giro hacia lo previo sólo es para entender las bases de la economía, desde una instancia que no es económica –de modo parecido a como hace Heidegger al decir que la esencia de la técnica no es algo técnico (Heidegger, 1962: 5)– con el fin de llevar a cabo una acción transformadora. A nuestro entender Heidegger hace algo parecido en tanto en cuanto también busca el sustrato previo a la actividad científica. ¿Por qué? Porque ese sustrato no es anterior sólo a la ciencia sino a cualquier ocupación humana, es lo común entre el físico, el arquitecto y el albañil. ¿Qué características, o características, tiene el sujeto que hace teología, biología, psicología... No obstante, Heidegger se diferencia de Marx al menos en dos cosas: no abandona ese sustrato ni su interés primordial es social. No es por ello materialista sino existencialista. El recorrido del análisis heideggeriano podría ser éste: de la ciencia a la filosofía, de la filosofía al filósofo, del filósofo al sujeto, del sujeto al estado anímico y de éste a la temporalidad como acontecimiento experiencial originario.

El sujeto (*Dasein* para Heidegger y *Extante* para nosotros) es lo determinante determinado; estampa su impronta en todo lo que hace. Pero ¿qué o quién le determina? Responde Heidegger: la muerte (a la que denomina desde la analítica existencial con el término *Vorbei*: terminado, finiquitado, que ya no actúa más). Por ella, ahora el sujeto logra parecerse lo más posible a un objeto para otro sujeto: el cadáver ahí delante que ya no puede actuar ni contar con posibilidad alguna. Ahora soy yo quien lo describe, lo narra, sin que mi horizonte de expectativa se vea sorprendido por una acción suya que modifique o altere su condición de extante para mí; ahora ya no está para mí de una cierta manera inserta aún en la temporalidad, sino que ya *es* para mí: “era una buena persona”, “siempre fue una buena persona”... Se ha cerrado en torno a una adscripción, ha terminado de fijar su parecer preponderante para otro, para mí. Por fin es un eterno sido.

Así pues, el “quién” es el otro semejante y el “qué” la muerte de ese otro. Ésta le aparece al sujeto, ni la busca ni la reconoce en sí mismo, porque no le ha pasado. Por tanto, es un saber que le ha sobrevenido al margen de su voluntad (el

18 Al margen de que se sepa o se ignore esta anterioridad. De que se actúe en consecuencia, a sabiendas, o aun sin saberlo.

suicidio no es otra cosa que decidir el día y la hora, determinar la certeza, pero no la mortalidad). Un saber que no sabía antes, que sabe ahora y que, por lo común, quisiera no haber sabido. De ahí que la ocupación del sujeto, a raíz de este saber ya irremediable, tiene que estar relacionado con esto a pesar de que, optando por una acción cínica, se empeña en actuar sabiendo que en esa ocupación pone en juego su muerte (el soldado, el torero, el escalador, el yonqui...). En este punto cabe plantearse una relación entre el cinismo y el goce psicoanalítico. Se trata de un “ya sé” paradójico, pues no es algo del todo pasado, a pesar de que es difícil encontrar a alguien que recuerde el momento en que descubrió su mortalidad a raíz de la muerte; uno sabe que muere pero no recuerda el día y la hora de ese saber. Nosotros llevamos consigo el saber aquello que nos va a ocurrir. Pues bien, de lo que se trata ahora es de tener en cuenta la incidencia afectiva que ese descubrimiento tiene en toda acción, en toda manera de desenvolverse en el mundo. Ese afrontamiento, en cada caso, desvela las posibilidades que tiene para realizar un determinado proyecto: desde el “me da igual uno que otro” hasta el “yo quisiera hacer esto”. Por tanto, ni el científico ni el carpintero ni el economista realizan su actividad al margen de ese “ya sé”, de su afrontamiento afectivo. Diremos que todas las actividades humanas son actividades mortales –aunque uno actúe como si no lo fuesen– y por ello siempre temporales. La muerte, de este modo, es el fenómeno previo, y latente, que se oculta bajo toda actividad y la funda.

Bibliografía

1. Heidegger, M.: “Die Frage nach der Technik”, en: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske, 1962, s. 5-36.
2. Heidegger, M.: “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”, en: *Gesamtausgabe (Band 64)*. Frankfurt a.m.: Vittorio Klostermann, 2004, s. 105-125.
3. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
4. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 1999.
5. Colli, G.: *El nacimiento de la Filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1994.
6. Freud, S. (2001): “El yo y el ello”, en: *Obras Completas* (vol. 7). Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pp. 2701-2728.
7. Groddeck, G.: “El libro del ello”, en: *Obras Escogidas*. Barcelona: RBA, 2006, pp. 341-601.

8. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE, 2000.
9. Lacan J.: “El amor cortés en anamorfosis”, en: *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2000, pp. 86-123.
10. Laplanche, J. - Pontalis, J.B.: *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1996.
11. Ojea, F.: *Sentido del nacimiento y origen del sentido*. Madrid: Arena Libros, 2008.
12. Ojea, F.: *Nacimiento y filiación*. Madrid: Arena Libros, 2012.
13. Ordóñez García, J., Rüdinger, K., Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo), *Estudios de Filosofía*, 50, 155-170.
14. Rubio Llorente, F.: “Introducción”, en: K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 7-39.
15. Safranski, R.: *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1997.
16. Sloterdijk, P.: *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.