

# APROPIACIÓN DE LA FINITUD: HEIDEGGER Y *EL SER PARA LA MUERTE*

GRETA RIVARA\*

## Resumen

Podemos captar al ser ahí como una totalidad? Para ensayar esta cappación Heidegger vincula el tema con el de la "propiedad" y el "ser para la muerte". Con ello, nos conduce a la reflexión sobre la muerte, y a través de ésta, a la comprensión de la finitud del "ser ahí". Nuestro ser es un ser posible, que siempre es no siendo aún algo. Pero esta posibilidad que siempre somos se proyecta como totalidad cuando nuestra existencia es asumida propiamente. Esto es, cuando comprendemos que nuestro ser total no acontece en un pretendido acabamiento en la muerte, sino que la muerte como posibilidad última nos hace asumir nuestra existencia inacabada e inacabable como propia. A partir de esta conciencia somos seres relativamente a la muerte, a la que en cada caso es la de el ser ahí que toma conciencia de su finitud estructural. Sólo por la muerte cada "ser ahí" es una existencia, esto es, abierto siempre a la posibilidad. El análisis estructural del "ser ahí" como totalidad nos conduce a la comprensión del ser ahí propio como aquel que, tomando prestadas las palabras de Bataille, hace de su muerte lo imposible.

\* Profesora titular de tiempo completo. Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, gretarivara@yahoo.com.mx

**Palabras clave:** Ser ahí, finitud, propiedad, uno, ser para la muerte, existencia.

### Abstract

Is it possible to apprehend the being-there as a whole? Trying to get to this comprehension, Heidegger binds the theme with that of the authenticity and being-towards-death. In this way, he leads us to the reflection over death and, through this one, to the comprehension of the finite character of the being-there. Our *bieng* is a possible being, which is always in the way of not being already something. But this possibility that we always are is projected as a whole when our existence is authentically assumed. That is, when we comprehend that our total being of our existence does not take place in a pretended finish at death, but death as the ultimate possibility leads us to embrace in an authentic way our existence as unfinished and incapable of coming to an end. From this consciousness we are beings which are relatives to their death, to that death which is in each case that of the being-there that takes conscience of his structural finitude. Only because of death is every-being there an existence, that is, always opened to possibility. The structural analysis of the being-there as a whole leads us to the comprehension of the authentic being-there as that which, borrowing Bataille's expression, makes the impossible out of his death.

**Key words:** Being-there, finitude, authenticity, one, being-towards-death, existence.

Al inicio de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, Heidegger se pregunta si es posible hablar, mediante la analítica existencial, del "ser ahí" como una totalidad. De hecho, parece que en esta sección la búsqueda fundamental es ese todo: ¿Podemos captar al "ser ahí" como una totalidad? ¿Qué significa esto? ¿Cuál es la relación entre dicha búsqueda y la primera sección de *El ser y el tiempo*?<sup>1</sup> En toda la primera sección, Heidegger ha explicitado el sentido de

<sup>1</sup> Recordemos que la "totalidad" del "todo" estructural que es el "ser ahí" se desembocó como *cura* en la primera sección. Sin embargo, Heidegger anota que: "Si con la cura se ganó la constitución original del ser del 'ser ahí', ha de ser posible sobre esta base traducir en conceptos la comprensión del ser entrañada en la cura o acotar el sentido del ser. Pero ¿es que con el fenómeno de la cura es abierta la constitución ontológico existencial más original del 'ser ahí'? ¿Es que el complejo de elementos encerrado en el fenómeno de la cura da la totalidad más original del 'ser ahí' tácito?". (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1988, §44, pp. 252-253.)

su obra, ha delimitado el proyecto ontológico que le da el punto de partida, ha explicado el significado de la analítica existencial y, dentro de ella, el sentido de la pregunta que interroga por el ser. La descripción del modo de ser del “ser ahí” ha arrojado existenciarios fundamentales como la comprensión del ser, el “encontrarse”, el lenguaje, el “estado de yecto”, la “caída”, el “uno”, etcétera. Sin embargo, estos existenciarios no representan el despliegue y la exposición de *todos* los modos de ser del ente en cuestión. La segunda sección aguarda la continuación del despliegue de los existenciarios, y con ello aguarda también el tratamiento del que considero uno de los temas centrales del proyecto heideggeriano como destrucción de la metafísica: la temporalidad del ser. Es a partir de éste que se logrará entender el sentido último de la pregunta por el sentido del ser, y que podrá pensarse, después de la ontología fundamental, la pregunta *por la verdad del ser*. El trato del tema es, en la sección mencionada, preparatorio. No llegará Heidegger en *El ser y el tiempo* a elaborar la pregunta tal, ni, lo que vendría a ser lo mismo, a desarrollar con profundidad la verdad del ser como tiempo. No obstante, los pasos preparatorios que se dan son esenciales. El paso necesario, según el plan y objetivo de la obra mencionada, es pensar el ser como tiempo, pero centrándonos en la temporalidad del ser del “ser ahí”. ¿Cómo llega Heidegger a ello?, ¿cómo se vincula la temporalidad de este ente con la pregunta por la totalidad del mismo?

Recordemos que al finalizar la primera sección el filósofo se plantea la pregunta siguiente: “¿Es que las investigaciones hechas hasta aquí han puesto ante nuestra mirada el ‘ser ahí’ como *un todo*?<sup>2</sup> A primera vista, ésta podría ser una pregunta muy problemática, puesto que si partimos de la consideración de que el “ser ahí”, mientras es, es incompleto e inacabado, entonces parecería que hablar de su “ser total” es una contradicción, pues parece que su ser consiste en no ser nunca total. Aparentemente, no podemos captarlo como tal totalidad en su ser fáctico; sin embargo, es una totalidad estructural. Lo que Heidegger hace en la segunda sección es vincular el tema del “ser total” del “ser ahí” con el tema de la “propiedad” y con el del “ser relativamente a la muerte”. Para tejer este entramado, parte de un problema: el “ser ahí”, mientras es, es inacabado, es decir, aparentemente no total; si predicamos su totalidad, entonces parece que justo lo que ya no tenemos es “ser ahí”.

En lo que sigue, pretendo exponer cómo Heidegger aborda y resuelve este problema. Esto no sólo es relevante para la comprensión del proyecto de *El ser y el tiempo*, en tanto que ontología fundamental, así como para el proyecto más amplio de la destrucción de la metafísica y planteo del *otro comienzo*,

<sup>2</sup> *Idem*.

sino que con él Heidegger nos conduce a la reflexión sobre uno de los temas a mi parecer más importantes para el pensar, si es que la filosofía ha de ser importante para la vida: Se trata, justamente, de la reflexión sobre la muerte, esto es, sobre la finitud de nuestro “ser ahí” y, a través de ésta, sobre la finitud del ser. Es Heidegger quien abre este horizonte de reflexión, que será crucial para el pensamiento contemporáneo. Varios pensadores a lo largo del siglo XX explorarán a partir de este pensamiento las vetas de la reflexión sobre la muerte, bien desde la filosofía, la antropología, el psicoanálisis o la literatura.<sup>3</sup> Pero queremos aquí centrarnos solamente en la apertura de este horizonte a partir de la segunda sección de *El ser y el tiempo*.

Ya en la primera sección de la “ontología fundamental” ha quedado expuesto un modo de darse el “ser ahí” en la facticidad de su existencia: la “impropiedad” o inauténticidad, y Heidegger la ha explicado claramente no sólo a partir del “uno”, sino también a partir de la “caída”, del “estado de yecto”, de las “habladurías”, del “estado público de interpretado”, etcétera. Pero si el análisis quiere ser originario, no puede conformarse con la comprensión del “ser ahí” en su inauténticidad. Si ha quedado formulada la “impropiedad”, el carácter “impropio” en el que inmediata y regularmente se da la existencia cotidiana del “ser ahí”, debe ser posible que el análisis arroje por contraste el dato de la “propiedad” o autenticidad. Esto es lo que busca la segunda sección de *El ser y el tiempo*. En primer lugar, hay que señalar que, en efecto, es posible afirmar la propiedad o, por lo menos, señalar su viabilidad. Dado que a lo largo de toda la primera sección el análisis no ha logrado abordar al “ser ahí” como totalidad, esto es, que la totalidad de sus estructuras no ha sido develada en la analítica existencial, y puesto que, no obstante, el “ser ahí” es una totalidad estructural, debe ser posible el desvelamiento de todas sus estructuras. Esto es, debe poder desvelarse justo la estructura que ha faltado: la del “ser ahí” propio. En segundo lugar, debe señalarse, que la propiedad encontrará, a su vez, su posibilidad de tratamiento entre dos grandes temas: la temporalidad y la finitud, con éstos adquiere su pleno sentido. Podemos decir que el fundamento que sostiene la idea del “ser ahí” como totalidad y su posibilidad como propiedad o autenticidad, como existencia “propia”, será el modo en que se traten la temporalidad y la finitud. Más aún, hay un elemento previo al trabajo de la temporalidad al cual se orienta la base del tratamiento de la propiedad y la totalidad: el “ser para la muerte”. Así, la propiedad nos conduce al tema de la totalidad, pero ésta, a su vez, nos conduce al problema de la temporalidad del ‘ser ahí’, y muy concre-

<sup>3</sup> Para una reflexión propia, en diálogo con diversos autores desde estas zonas del pensar, véase mi libro: *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. México, FFyL, UNAM/Itaca, 2003.

tamente a su relación con el fin. La pregunta que entrelaza la relación entre los tres conceptos puede plantearse de la manera siguiente: ¿llega el “ser ahí” a su propiedad sólo cuando se consuma su totalidad y deja de ser un ente posible, esto es, sólo cuando llega a su fin? Lo que es lo mismo que preguntar: ¿otorga la muerte, como fin de la existencia, la propiedad al “ser ahí”?

El problema del cual surge esta pregunta puede ser expresado, a su vez, del modo siguiente: con respecto a los entes que no tienen el modo de ser del “ser ahí” podemos hablar eventualmente de su principio y su fin, pero ¿podemos encontrar la totalidad de un ente que al dejar de ser simplemente ya no es, por lo que ya no puede predicársele un fin y, por tanto, tampoco puede decirse de él que sea un ser *tota*? Al respecto, Heidegger señala: “y si la existencia define el ser del ‘ser ahí’, y su esencia está constituida también por el ‘poder ser’, entonces el ‘ser ahí’, mientras existe, tiene que, ‘pudiendo ser’, *no ser* aún en cada caso algo. El ente cuya esencia está constituida por la existencia se reviste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo”.<sup>4</sup> El problema es, entonces, poder captar al “ser ahí” como un todo *mientras es*. Por ello, debe poder develarse su “propiedad”, pues es en ésta en la que el “ser ahí” se proyecta como un todo. Y esto porque el “ser ahí” sólo puede ser un todo *llegando a ser* lo que aún no es.<sup>5</sup> El problema de la totalidad, pues, nos conduce inmediatamente al tema de la propiedad. Pero antes de llegar a éste, debemos decir unas palabras respecto de aquél.

El “ser ahí” es siempre inacabado e incompleto, pero justamente por ello es posibilidad, apertura y proyecto. Su inacabamiento es lo que constituye su ser. ¿Cómo hablar de la totalidad de un ente en cuyo ser radica ser inacabado? ¿Implica esto señalar que el “ser ahí” sólo logra su acabamiento al morir? No. La muerte no es, para Heidegger, el acabamiento del “ser ahí”, simple y sencillamente porque la muerte no es algo que llega al “ser ahí” después, al final de su vida. De hecho, la muerte no es un fenómeno que el “ser ahí” pueda llegar a experimentar. Esto ni siquiera a través de la muerte de los otros, pues, vista como un fenómeno que le sucede a los otros, no necesariamente me remite a asumir que la muerte es siempre *mi posibilidad*. Por el contrario, el análisis trata de una exégesis ontológica de la muerte en donde ésta aparece, no como el fin que llega al “ser ahí”, ya sea al uno mismo o a un otro, sino como la posibilidad más “propia” de cada “ser ahí”. Ver la muerte como algo que sucede fuera de mí constituye en realidad la visión que el “uno” tiene de la muerte. El morir, “es

<sup>4</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, § 45, p. 255.

<sup>5</sup> Dice Heidegger: “El ‘ser ahí’ tiene que ‘llegar a ser’ él mismo lo que aún no es”. (*Ibid.*, § 48, p. 266.)

algo que cada ‘ser ahí’ tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente en cada caso la mía”.<sup>6</sup> Resumiendo, aunque parecería que no se puede plantear el problema de la totalidad del “ser ahí” porque al morir éste ya no es, no obstante, es justamente la muerte como estructura del ser lo que nos puede llevar a hablar de la totalidad del “ser ahí” y aun explicarla. En este sentido, no podemos comprender la muerte como un fenómeno que el “ser ahí” no posee mientras vive y que en un momento dado se le inserta en su ser, como si algo le hubiese faltado y viniese a completarle. Cuando Heidegger habla de totalidad no se refiere a que al “ser ahí” le falte algo y al ser agregado lo que le falta pueda ser entonces una totalidad.

Es necesario, pues, precisar en qué sentido es el “ser ahí” siempre algo inacabado, aún cuando su existencia fine. Su inacabamiento no es empírico sino estructural, esto es, que no es inacabado porque le “falten” partes que bien podrían en algún momento encontrarse. No, puesto que el “ser ahí” no es la suma de sus partes, sino que es una totalidad estructural. A ésta pertenece que él sea siempre inacabado, siempre un ser posible. Es por esto que la muerte no debe comprenderse como una parte que viene a agregarse al “ser ahí” al final de su vida. Por el contrario, ésta es en el “ser ahí” desde que éste es, puesto que es finito. De este modo, la muerte no es un agregado, de manera que podríamos decir que en ese momento tendríamos el cumplimiento o realización del “ser ahí” del caso. Esto no es así porque la muerte no es, vista ontológicamente, el cesar del “ser ahí”, no es algo externo que cae sobre nuestra existencia, no es algo impuesto desde fuera, algo que no tenemos y luego se nos impone; tampoco implica llegar a una especie de plenitud, puesto que el “ser ahí” no es, en palabras de Heidegger, como un fruto que madura y al hacerlo parece que se ha cumplido, que ha realizado lo que le faltaba. Esto no es así, pues la muerte no es una posibilidad ajena sino definitoria del “ser ahí” como proyecto, como ser posible. El “ser ahí” no es nunca un ente dado y, por tanto, no puede ser nunca acabado. La muerte del “ser ahí” no es un final ni un mero cesar, como sí podría decirse de entes que no tienen la estructura del “ser ahí”. Tampoco es algo que pertenece a un futuro que aún no llega y que, como lo enseña el “uno”, “algún día llegará”. En este sentido, no hay algo así como el final o el fin de la vida del “ser ahí” —fin en el cual se cumpliría su finitud—, puesto que la finitud no se cumple. Por el contrario, el “ser ahí”, desde que es, es finito, es “relativamente a su fin”.

No obstante, el “uno” no nos enseña a ver la muerte como una posibilidad “propia”, sino que más bien oculta que cada uno es un “ser para la muerte”;

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 47, p. 262.

nos hace huir ante ella y concebirla impropiamente. El “uno” sólo comprende impropiamente la muerte, como algo que les sucede a los otros y que por lo pronto a “mí” no me toca; la desplaza, nos dice que efectivamente moriremos, pero nos oculta lo fundamental: que somos relativamente a nuestra muerte. En la cotidianidad del “uno” se nos ofrece una concepción de la muerte en la cual “parece” que todos sabemos de nuestra condición mortal, sin embargo, y a partir de lo que Heidegger denomina la interpretación “pública” del “uno”, lo que sucede es lo contrario: se encubre la finitud, aparece como mero accidente. El público estado de interpretación de nuestro “ser para la muerte” determina una relación con el mundo que incluye “la presunción que tiene el ‘uno’ de alimentar y dirigir la plena y auténtica vida [...] y que aporta al ‘ser ahí’ un ‘aquietamiento’ para el que todo es ‘de la mejor manera’ y al que le están francas todas las puertas”.<sup>7</sup>

Lo que es esencial y que queda oculto en el modo de ser del “uno” es que la muerte es precisamente una posibilidad de la existencia, una posibilidad que cada “ser ahí” puede asumir y que es, de hecho, la posibilidad más auténtica, porque es irreducible. Es decir, que la muerte es la posibilidad “propia” de cada “ser ahí”, que no puede ser experimentada como algo “ante los ojos”, como si fuera posible vivir la muerte a partir de la muerte de un otro. Es “propia” porque pertenece siempre al “ser ahí” del caso, y sólo él puede vivir su muerte. Esto tiene una consecuencia esencial, que queda igualmente oculta en el “uno”: asumir la muerte de este modo propio es, contrario a la actitud de la huida, “precursarla”, vivir relativamente a ella. Sólo de este modo anticipatorio puede el “ser ahí” experimentar su muerte, porque en el momento en que “llega” él ya no es más y, en sentido estricto, no puede vivirla. Puesto que le es imposible coincidir con su muerte, sólo puede vivirla como suya, esto es, propiamente, precursándola en el proyecto que es su “ser ahí”. Otra cosa que también queda oculta en la cotidianidad media del “uno” es que la muerte es la posibilidad más extrema, porque es la única posibilidad que cuestiona radicalmente el ser del “ser ahí”, su “ser en el mundo”. Esto se debe a que la posibilidad de la muerte, de *mi muerte*, indica a su vez que ella es justa y precisamente la imposibilidad de mis posibilidades. Heidegger señala que es la posibilidad más insuperable e irrebasable, es, entre todas las posibilidades del “ser ahí”, la más radical. Y lo terrible de que esto quede oculto es que con ello se oculta simultáneamente que la muerte, al ser lo que cierra al “ser ahí” sus posibilidades, es, a la vez, lo que lo abre como un ser posible y no como una cosa dada y acabada. Pues, si bien

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 38, p. 197. Sobre la visión que el “uno” constituye sobre nuestra propia muerte véase Greta Rivara, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*.

la posibilidad de la muerte, cuando se hace posible, cierra al “ser ahí” su ser posible, y por tanto todas sus posibilidades, pues ya no hay “ser ahí”, esto debe entenderse en el siguiente sentido: la muerte es una posibilidad, pero no es una posibilidad añadida, como señalábamos en líneas anteriores, sino que constituye su existencia, pertenece a su “ser en el mundo”; entonces, si esto es así, si la muerte es un existencial que constituye la estructura del “ser ahí”, la muerte no puede ser reducida a algo contingente, no puede ser propia la interpretación del “uno”, según la cual el “ser ahí” sólo tiene un fin, en *algún momento* deja de estar en el mundo, finaliza; y si no puede ser reducida de esta manera a lo contingente, sino que ha de comprenderse dentro de la estructura, entonces es aquello en virtud de lo cual el “ser ahí” es lo que es, es decir, existencia.

Según lo dicho hasta ahora, podemos ver que el carácter de inacabado del “ser ahí” no niega o impide ver nuestra existencia como una totalidad; por el contrario, esa totalidad es la existencia misma del “ser ahí” que se da siempre como inacabamiento. El “ser ahí”, en tanto que es siempre inacabado, es efectivamente posibilidad, pero lo es porque entre sus posibilidades ya está la de la muerte, que posibilita que él empuñe propiamente sus posibilidades y que haga de aquélla no el mero cesar de su existencia, sino aquello que evoca a la existencia fuera del “uno”.

De este modo, haber abordado el tema del fin y el ser relativamente a la muerte, nos pone en el camino que hace posible, ahora sí, acercarnos al tema de la existencia “propia”. Ya hemos dicho que en su vida cotidiana el “ser ahí”, bajo el imperio del “uno”, evade su finitud, no la empuña como tal, sino que la vislumbra impropriamente. Así, también impropriamente empuña su existencia, puesto que la perspectiva que de ella tiene está mediada por los modos establecidos de vivir en la cotidianidad de término medio incuestionada. Este “uno” elude la muerte, como elude toda tarea difícil, como habla a la ligera, como rehuye de todo lo que pueda revelarle el fondo inhóspito de la angustia. Si esto define, entre otras cosas, la “impropiedad”, entonces la “propiedad”, por contra, tendrá que ver con una asunción de la finitud, con la posibilidad de no comportarse hacia ella eludiéndola. Según el análisis de Heidegger, esto tiene que ver con la conciencia (no teórico-discursiva, sino práctica) de que la muerte no es un agregado accidental, sino que constituye *mi existencia*. La “propiedad” consiste en una actitud crítica frente al “uno”.

¿Está hablando Heidegger de un comportamiento “positivo” frente a la muerte?, ¿de que la “propiedad” significa, entre otras cosas, aceptar el sentido finito de nuestra existencia? A esto podemos responder afirmativamente. Mas es importante aclarar que Heidegger no está hablando nunca de desear la muerte, tampoco de generar un comportamiento resignado frente a ella. Se trata de una

actitud a partir de la cual podemos voltear nuestro rostro precisamente hacia la vida, puesto que la muerte, nos dice Heidegger de la manera más contundente, es un fenómeno de la vida y no su negación. Por lo tanto, se trata de asumir que la muerte es en nosotros desde que somos, mientras que no es lo que amenaza nuestra existencia, sino que, dada la finitud, aquélla se abre a lo posible. Como bien supo ver Bataille “el hombre es el único animal que de su muerte ha sabido hacer exactamente, pesadamente, lo imposible”.<sup>8</sup> Heidegger, por su parte, nos invita a ver que “la muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un ‘ser en el mundo’”.<sup>9</sup> Así, la “propiedad” viene al “ser ahí” por esta actitud ante la muerte, puesto que asumir la muerte significa siempre asumir *mi* muerte, esto es, mi vida finita.

Para Heidegger, llegar a esta comprensión implica todavía más que la asunción propia de la existencia del “ser ahí” del caso. Implica asumir la finitud de la existencia misma, puesto que es ésta la que es finita y, como tal, determina y acentúa toda la existencia del particular y lo que en ella sucede. Porque la existencia es finita, es posible “precursar” la muerte. De manera que está implicada la comprensión profunda del fondo finito sobre el cual se abre la finitud del “ser ahí”.

La comprensión propia de su ser temporal, abre al “ser ahí” lo que, como decíamos en líneas anteriores, queda oculto en el “uno”: que él es proyecto abierto, es decir, libertad en la cual ninguna de las posibilidades de su existencia es absoluta, definitiva o acabada. Así, la conciencia de la finitud implica lo que podemos llamar la *libertad ante la muerte*, que consiste en dar respuesta a las interrogantes que se dirigen a su existencia: ¿qué hacer con su muerte, con qué profundidad ha de vivirla?, y esto es, a la vez, preguntar: ¿qué hacer con su vida, con qué profundidad ha de vivirla? Es, pues, a partir de la conciencia de la finitud, del paso del modo de ser impropio a la asunción propia del ser en el mundo, que el “ser ahí” hace de su existencia la concreción de sus posibilidades más íntimas, tejiendo dicha concreción a partir de hacer, como dice Bataille, de la muerte lo imposible.

Ahora bien, todavía se introduce otro tema importante al pensar la asunción propia de la finitud. Se trata de la verdad ríspida que nos dice que asumir auténticamente la muerte no cancela la angustia del “ser ahí” por su finitud. La angustia tiene, al igual que la muerte, un carácter ontológico. El “ser ahí” nunca puede ser el ente que no se angustie frente a su ser finito. Sin embargo, sí puede

<sup>8</sup> Georges Bataille, *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1990, p. 3.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 49, p. 269.

empuñar esa angustia de distintas maneras. Una de ellas es huir ante la finitud, tal y como ante ella actúa el “uno” impropio, otra es asumirla para apropiarse del sentido finito de su existencia y de su libertad.

A partir de lo hasta aquí expuesto, se deja ver que la “propiedad”, aun cuando es una posibilidad de nuestra existencia, como lo es también la “impropiedad” (en ella se encuentra el “ser ahí” inmediata y regularmente en la cotidianidad de su existencia), implica una actitud, un esfuerzo. Aquí el análisis ontológico de Heidegger tiene, como podemos ver, fuertes resonancias existenciales. Como esfuerzo, como actitud incluso crítica, de asumir la finitud, Heidegger nos habla también de la “vocación de la conciencia”. Ésta se contrapone al “uno”, en la medida en que a través de ella el “ser ahí” vuelve sobre sí mismo, más allá de las seguridades y del diseño de vida que aquél realiza. Esta vocación es una interpellación, un llamado de la existencia a la existencia, con el cual el “ser ahí” puede volver a empuñar su propio proyecto, su propia libertad, sus propias decisiones. Esta voz que llama es silenciosa, no habla al modo ordinario de un discurso, no dice algo; más bien da que pensar y puede ser incluso una especie de sentir compresor, aquél que implica fundamentalmente la conciencia de la finitud. Esa conciencia no es teórica, analítica, sino más bien práctica. “La vocación no da noticia de acaecimiento alguno y evoca sin fonación alguna”.<sup>10</sup> Parece tener un carácter crítico, pues nos conduce a advertir, al margen del “uno”, el carácter originariamente contingente de nuestra existencia; es un llamado que no viene de fuera, sino que proviene de cada “ser ahí”, desde sí mismo; es el descubrimiento de su condición finita, frágil, carente: el descubrimiento, en última instancia, de la finitud del ser. “La conciencia avoca al ‘sí mismo’ del ‘ser ahí’ a salir del ‘estado de perdido’ en el ‘uno’”.<sup>11</sup> Se trata del hallarse a sí mismo el “ser ahí” en su unicidad.

La misión de la conciencia coincide con el modo de ser del fenómeno de la angustia. Pues el “ser ahí” puede enfrentarse con su finitud tanto a partir de la experiencia de la última como a partir de la vocación de la conciencia. Esto parece ser justamente la posibilidad de que el “ser ahí” pueda empuñar su libertad, en la medida en la que esto puede hacerle ver que su incompletud no proviene de una calamidad exterior, sino que es un modo de ser que le es inherente y que, lejos de condenar su existencia, la fundamenta como apertura. No es casual que estos dos fenómenos coincidan, pues es desde la experiencia de la angustia desde la cual el “ser ahí” se invoca a sí mismo a devenir su ser propio y salir de su inmersión en el estado del “uno”. Dice Heidegger: “el

<sup>10</sup> *Ibid.*, § 56, p. 301.

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 56, p. 298.

vocador es el ‘ser ahí’ que se angustia, en el ‘estado de yecto’ (‘ser-ya-en...’), por su ‘poder ser’. El invocado es justamente este ‘ser ahí’, avocado a volverse hacia su más peculiar ‘poder ser’ (‘pre-ser-se...’). Y avocado es el ‘ser ahí’ por la invocación a salir de la caída en el uno (‘ser-ya-cabe’ el mundo de que se cura)<sup>12</sup>. Al coincidir con el fenómeno de la angustia, la vocación de la conciencia nos conecta al mismo tiempo con el ser relativamente a la muerte. Veamos esta relación con un poco más de detenimiento.

Así como en cada caso el sí mismo que voca y es invocado por la conciencia es el “ser ahí” particular del caso, así también la muerte respecto de la cual se está siendo, la muerte que se precursa, es en cada caso la *mía*. Y sólo puede ser experienciada como tal cuando el fondo de la cotidianidad media se difumina y aparece la nulidad que angustia. Por tanto, son ambos fenómenos por los cuales el “ser ahí” se retrotrae a su ser más propio y que lo ponen ante una decisión respecto de sí mismo: hemos de decir, por ello, que la angustia es el importantísimo fenómeno sumergido en el cual el “ser ahí” se invoca, para hallarse a sí mismo y a su finitud. Por lo tanto, el ser relativamente a la muerte, la vocación de la conciencia y la angustia como el estado en el cual el “ser ahí” viene a existir de estos modos son los fenómenos constitutivos de eso que hemos venido mencionando “propiedad”.

La “propiedad” frente a la muerte implica asumir que el “ser ahí” puede ser libre precisamente porque su existencia no es una cosa que puede dominar y controlar de manera absoluta o definitiva, sino que está marcada por la fragilidad y la contingencia, que la angustia pone de manifiesto sobre el fondo asegurador de la existencia del “uno”. La “propiedad” está vinculada a la voz de la conciencia y ambas sugieren una aceptación por parte del “ser ahí” de que sólo existe finitamente, pero que justo por eso también puede hacerse responsable de su finitud. Es precisamente la conciencia de la finitud, la asunción del carácter finito de la existencia que puede emerger desde el fenómeno de la vocación, la que puede resultar en que el “ser ahí” experimente la “propiedad”, esto es, su estar siempre arrojado a la tarea de su ser. Así, puede experimentarse a su vez como un “ser total” en el siguiente sentido:

[...] en el precursar la muerte es el ‘ser ahí’ en cada caso “total”, si bien “total” no en el sentido de ser-total de algo presente. En este precursar se muestra más agudamente de qué manera es el estar la existencia fáctica: en cuanto entender o poder ser, el estar es posibilidad, pero únicamente es esta posi-

<sup>12</sup> *Ibid.*, § 57, p. 302.

bilidad de propio si se precusa continuamente en la posibilidad extrema e insuperable. Esta posibilidad extrema es la muerte.<sup>13</sup>

Aunque el tema de la angustia parece ya no ocupar un lugar central en la segunda sección de *El ser y el tiempo*, he considerado fundamental reinsertarlo en la temática que nos ocupa. Según mi modo de ver, la experiencia de la angustia es una vía para desvelar la totalidad del “ser ahí”, puesto que aparece como una experiencia que le muestra su finitud. Más aún, la relevancia de tal experiencia radica en que también puede hacer volver al “ser ahí” hacia su propio proyecto. Es decir, que a través de ella puede descubrirse como “ser para la muerte”.

Además, en esta experiencia no sólo puede descubrir su propia finitud sino la finitud del ser. ¿Cómo se da este descubrimiento? En la cotidianidad, el “ser ahí” existe en medio de entes, debido a que el ser se oculta y son los entes los que se manifiestan. Pues bien, en la experiencia de la angustia, que representa una ruptura en la cotidianidad, sucede que los entes se ocultan y es el ser lo que se manifiesta. La totalidad del ente pierde sentido, se hunde en la insignificancia, el mundo “tiene el carácter de una absoluta insignificatividad, [...] lo que caracteriza el ‘ante qué’ de la angustia es que lo amenazador *no es en ninguna parte*”.<sup>14</sup> En esta experiencia de vacío, de ruptura, lo que aparece es el “ser”, pues lo “en el mundo” se retira, pierde sentido. Pero, al mostrarse el ser en esta experiencia que pone al “ser ahí” frente a la nada, lo que se muestra es la temporalidad, la contingencia, esto es la finitud. Es decir, la angustia no surge frente a algo en específico, sino frente a la nada que devela el ser; que devela que hay ser, pero que lo hay en el modo de la finitud. Esta experiencia retrotrae al “ser ahí” a su propia existencia en cuanto finita.

En este sentido hemos dicho que es por la experiencia de la angustia por la que el “ser ahí” puede tener experiencia de su finitud y enfrentarla, esto es, apropiarse su “ser” y su “ahí”, pues es en dicha experiencia en la que el “ser ahí” se siente amenazado, en la que se pone de manifiesto el carácter siempre cuestionable de su existencia; esto es, que aunque de hecho la existencia del “ser ahí” está siempre puesta en cuestión —aun cuando en el “uno” tranquilizador pueda evadir ese cuestionamiento—, y justo porque siempre lo está, la angustia sólo trae a la claridad de la evidencia esto tal y como siempre es. Pero debe añadirse que la experiencia de la angustia se vincula también con la “propiedad” en otro sentido: dicha experiencia le señala al “ser ahí” su propia trascendencia

<sup>13</sup> O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1993, p. 71.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 40, p. 206.

con respecto a los entes que no tienen su modo de ser. Le señala su diferencia ontológica, que, por cierto, también se oculta en el “uno”, pues en éste el “ser ahí” se vive como ente entre los entes. Lo que se le hace presente al “ser ahí” en su angustia es justamente que él es un ente abierto al cual los entes y él mismo entre los entes pueden hacer frente y ser comprendidos dentro de una existencia tanto sida, como siendo y como advenidera. Que, si bien el mundo es trascendente en tanto que es el “ahí” que constituye el fondo sobre el cual todo ente puede tener su existencia intramundana, independientemente de toda voluntad y capricho del “ser ahí”, éste es a su vez trascendente en tanto que “cosa de la libertad del ser ahí”, aunque siempre dentro de los límites de su “estado de yecto”, es tan sólo *lo que* él descubre y abre en cada caso, la dirección *en que* lo hace, la amplitud *con que* lo hace, la forma *de que* lo hace”,<sup>15</sup> lo cual no es poca cosa.

Al enfrentarse con su trascendencia se enfrenta, a su vez, con su propia libertad y es aquí, entonces, donde encontramos un vínculo puntual entre el fenómeno de la angustia, la existencia propia y el “precursar” la muerte. Pues precursarla implica la conciencia de la finitud, misma que también puede brotar, precisamente, mediante la angustia. En otras palabras, es el sentido temporal del ser lo que se muestra en esta experiencia, y ello conduce a señalar que el ser sólo puede ser comprendido temporalmente. Lo cual remite al carácter temporal del “ser ahí”, de modo que la totalidad buscada del “ser ahí” sólo podrá ser temporal. Hablar de un ser acabado, de una totalidad sin temporalidad, implica hacer válido el discurso (metafísico) que ve al “ser ahí” como algo que sucede entre el nacimiento y la muerte. Es decir, desde una perspectiva óntica. Por esto, Heidegger ha buscado el fundamento ontológico de la muerte antes que cualquier determinación óntica de la misma. La totalidad, entonces, no es algo que se explica desde fuera del “ser ahí”, sino que éste la descubre en sí mismo y tiene que ver con la conciencia de la finitud y su asunción “propia”. Cuando el “ser ahí” se proyecta como “propio”, se proyecta como un “ser total”, la muerte ya no es algo que simplemente sucede fuera de él.

De esta manera, el “ser para la muerte” es esa estructura ontológica a partir de la cual el “ser ahí” puede advertir su finitud, puede advertir que ésta es el

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 69c, p. 395.

<sup>16</sup> Al respecto, Heidegger es categórico: “Un ‘ser relativamente a la muerte’ *propio* no puede esquivarse ante la posibilidad más peculiar, irreverente, *encubriéndola* en ésta fuga e *interpretándola torcidamente* o al alcance de la ‘comprensividad’ del uno. La proyección existencial de un ‘ser relativamente a la muerte’ ‘propio’ ha de poner de manifiesto, por ende, los elementos de semejante ser, que lo constituyen como un comprender la muerte en el sentido de un ‘ser relativamente a la posibilidad caracterizada’ no fugitivo ni encubridor”. (*Ibid* § 53, p. 284.)

fundamento de su muerte, y que su morir no es un agregado que viene a completarle, aun cuando esto sea lo que le indique el “uno” tranquilizador.<sup>16</sup> En breve, podemos decir que el “ser ahí” se constituye como un “todo” “propio”, en el cual puede comprenderse como posibilidad, al cobijo de estas tres experiencias: la angustia como fenómeno que anticipa la finitud, la muerte como *mi* muerte, esto es, precursada, y el proyecto arrojado a su propia responsabilidad. El tema de la “propiedad” aparece perfilado, pues, como una angustia que ante la nada no retrocede, sino que en ella “precursa” la muerte, que remite al “ser ahí” a su carácter “de yecto”, “caído” de manera también propia.

Finalmente, cabe apuntar que la impronta implícita en la posibilidad “propia” de la existencia de asumir el “ser para la muerte” no cambia en nada la estructura finita de nuestro ser, sino la manera como el “ser ahí” se vincula con su finitud y la asume. En todo caso, esa asunción tiene que ver con el modo en que el “ser ahí” puede proyectar su existencia en función de la conciencia de la muerte y deja de entenderla como un accidente que viene de fuera, para verla como algo que viene de su ser mismo.

Fecha de recepción: 10/06/2008

Fecha de aceptación: 07/06/2010