

El *Dasein* y la muerte

Viernes 12 de diciembre de 1975

Hay una imagen corriente del tiempo, en cuyo seno la muerte aparece como *fin* de la duración de un ser en el flujo ininterrumpido del tiempo. La muerte es en tal modo destrucción de cosa. El aporte heideggeriano, en el que la muerte permanece ligada al sentido inequívoco de fin, consistirá en repensar el tiempo mismo a partir de esta aniquilación, substituyendo de este modo los conceptos vulgares de la muerte y del tiempo por conceptos filosóficos. Es por ello que se expuso aquí la relación entre esas nociones en Heidegger. La lectura de Heidegger es un paso obligatorio, incluso si la muerte no nos ha parecido resumirse al aniquilamiento —ni a la presentación del ser puro, como en el *Fedón*. Ante la pregunta sin antecedentes, modalidad de una exclusión, que hace pensar en un tercero excluido (aparte de la alternativa ser-nada), la muerte parece demandar un pensamiento difícil o imposible —pensamiento o in-quietud— al que sin embargo es necesario aferrarse, y al que será necesario acercarnos a guisa de cuestión sin antecedentes, de cuestión que debemos soportar.

Para Heidegger, el problema de la antropología no es el primordial. Heidegger no se interesa en la significación del existir humano en sí mismo. Lo humano no surge en su reflexión sino como el ser en cuestión de la epopeya del ser. El *Sein* se encuentra en cuestión en el hombre y el hombre es necesario porque el ser está en cuestión. El hombre es una modalidad del ser. El *Dasein* es este hecho mismo, el que el ser esté en cuestión.

La manera en que Heidegger aborda la muerte se encuentra regida enteramente por una preocupación ontológica. El sentido de la muerte del hombre es gobernado por esta preocupación del ser en su *épos*. Por ende, para Heidegger es necesario asegurarse de que el análisis del ser-ahí, conducido como un análisis de la pregunta en que el ser se encuentra en cuestión, desarrolle el *esse*, el ser en su sentido propio, según su sentido propio y no según una deformación

derivada cualquiera (propio que se ha traducido por “auténtico”, es decir, por una palabra que esconde lo que se encuentra en lo propio: *eigentlich*).

¿Dónde podría encontrarse el criterio de esta originareidad, de esta “autenticidad”, si no es en la apropiación misma de la cuestión de ser por parte del ser-ahí? Sentido propio en la apropiación, en aquello que Heidegger llamará más tarde la *Ereignis*. Allí, el asunto del ser se impone al ser-ahí al punto de convertirse en su asunto —punto en que alguien dice en primera persona: este asunto es mi asunto. Así, lo propio surge desde su espontaneidad como *mienneté* en la que, a fuerza de tener ese cuestionamiento como propio, el asunto de ser en cuestionamiento deviene en cuestionamiento del yo. (La *Ereignis* de *Zeit und Sein* se encuentra ya en *Sein und Zeit*). Que este asumir la cuestión del ser suponga el fin, que la muerte sea así lo más mío que pueda producirse, eso es lo que dirá más tarde el análisis heideggeriano. En el surgir de lo propio se anuncia ya la muerte.

En esta apropiación —en esta *Ereignis*, en ese tener que ser en que la apropiación misma surge originaria, donde ésta se origina y surge en su brote primero, en la que relación con el ser concierne al *Dasein* en tanto la suya propia— el *Dasein* se reúne en su sentido propio. Es allí que cobra sentido la distinción entre lo propio y lo derivado.

Ahora bien, en los párrafos 1 al 44 de *Sein und Zeit*, la totalidad del análisis del *Da* (= el cuestionamiento del ser que es comprensión), en tanto que preocupación, es conducido a partir de las formas de ser que presupone esta *mienneté*. El *Da* ha sido analizado en su cotidianeidad, en la que el ser-ahí no se muestra en su apropiación sino en su alienación, huyendo de su tarea de ser y con ello a la deriva, alejándose de sus lazos irrenunciables con la tarea de ser.

¿Podrá el ser-ahí descrito de esta manera ser convocado alguna vez a su sentido de ser? Inversamente, el *Dasein* reunido en un todo, si pudiese reunirse así, ¿no perdería acaso su estructura de tener-que-ser, de ser-ante-sí? ¿No perdería así su existencia misma (tener-que-ser), exponiéndose como en vitrina?

(según la traducción de la *Vorhandenheit* que ofrece Maldiney).¹³ Reunido, habiendo llegado a su fin y a sus fines, el *esse* del *Dasein*, una vez las horas de su vida recorridas, ¿no estaría muerto, próximo de la cosa y por ende en vitrina, expuesto, retrato de museo?

En el *Dasein*, en tanto que es, algo se echa en falta siempre, precisamente aquello que puede ser y devenir. A esa falta pertenece el mismo fin; pero el fin del ser-en-el-mundo es la muerte. Se trata de desarrollar de una sola vez la cuestión del poder-ser-un-todo del *Dasein*, considerando que el fin del ser-en-el-mundo es la muerte. Pues por cierta relación con la muerte, el *Dasein* será un todo.

De allí la pregunta: ¿“llegar a su fin” es algo que puede aún ser pensado como estar a distancia de sí? ¿Existirá una significación del ser-ahí en cuanto todo, más allá de la biografía? ¿Es posible una persona en cuanto todo? A menos que el tiempo en cuanto relación con la muerte se deje pensar de otro modo que como puro y simple flujo u oleada de instantes. No se puede salir de la aporía sin repensar la noción de tiempo.

La pregunta “¿de qué manera el *Dasein* puede ser aprehendido como totalidad y como conduciendo propiamente su marcha?”, que en la sistemática de *Sein und Zeit* se encontraba destinada a elaborar el ser en cuanto puesta en cuestión, nos ha conducido a una temporalidad o duración de tiempo en la que la ipseidad en cuanto todo no se destruye a causa de su historia temporal, en la que esa totalidad no significa la totalidad de una cosa sin vida temporal. (Es el problema mismo de lo que sea la persona. Biografía o substancia asistiendo a su biografía, ambas soluciones serán descartadas aquí).

Acaece así que esa ipseidad del *Dasein*, constituida a partir de la apropiación del asunto del ser por parte del ser-ahí en el hombre, es auténtica en cuanto apropiación de una posibilidad en que esta apropiación es la más propia, la más intransferible, al punto de ser inevitable: en la muerte. El tiempo será precisamente, en tanto lo es ante-sí, esa apropiación o ese enfrentamiento con la muerte en el que la ipseidad del *Dasein* se encuentra entera. El *Dasein* será

¹³ Véase H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Laussane, L'Age d'Homme, 1973.

con ello propio o propiamente pensado —la preocupación del ser que en su ser del que se preocupa es destinado a la nada. Por consiguiente, a la vez angustiado por el ser y ante el ser (esa nada que atemoriza es también la nada que se desea). Angustia por y ante a la vez: aquello *por lo que* se está angustiado es al mismo tiempo eso *ante lo cual* se está angustiado —contrariamente al temor; tengo temor *del perro* y temo *por mí* (véase § 30).

Se investigará la totalidad del ser humano y de su ser ahí propio son investigados sin ninguna intervención del Otro, únicamente a través del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo. El sentido de la muerte es de antemano interpretado como *fin* del ser-en-el-mundo, aniquilación. El enigma es suprimido del fenómeno.¹⁴ La temporalidad o la duración del tiempo, sin que sea identificada con la interpretación vulgar (flujo), es interpretada en cuanto ante-sí, como ser que-ser que es a la vez cuestión en tanto precomprensión: cuestión con dato. Así, de principio a fin la ontología, la comprensión del ser y de la nada, continúan siendo la fuente de todo sentido. El infinito (que llega quizás a acercar pensamiento y diacronía, paciencia y longitud de tiempo) no será jamás evocado en este análisis. Desde Kant, la filosofía es finitud sin infinito.

Es imposible no leer el fin y el aniquilamiento en el fenómeno de la muerte. Pero ésta no coincide con la destrucción de un objeto inanimado o de algún viviente cualquiera, con la erosión de una piedra o la evaporación del agua donde siempre subsisten los materiales después de la destrucción de las configuraciones, y donde la destrucción misma se ubica entre un antes y un después que pertenecen, junto a la destrucción, a la misma línea de tiempo, al mismo aparecer, al mismo mundo. ¿El fin de la muerte coincide con la destrucción de una forma o una mecánica, o bien somos perturbados por una demasía o una falta de sentido cuando se trata de la muerte del hombre? Muerte del hombre a partir de la cual, quizás, se comprenda toda muerte de viviente

¹⁴ No podemos dejar de evocar el título de un importante ensayo de Levinas, “Enigma y fenómeno” (1965), recogido en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (nota a la edición francesa).

(aquí también podría haber algo así como una demasía o una falta de sentido respecto al aniquilamiento).

Hay en ello un fin que guarda siempre la ambigüedad de una partida sin regreso, de un deceso, pero también de un escándalo (“¿cómo es posible que esté muerto?”), de lo sin-respuesta y de mi responsabilidad. Partida, sin que pueda conferirle yo un lugar de reposo cualquiera. Como una exclusión distinta a la negación —esa misma que excluye la contradicción entre ser-nada— a guisa de un tercero excluido (no se trata para nada de un mundo al que apuntar): el planteamiento mismo de la pregunta, que no puede de ninguna manera ser deducido de las modalidades del ser, planteamiento que es por excelencia pregunta sin respuesta y pregunta a la que toda pregunta toma prestada su modalidad de interrogación.

Es preciso quedar ahí y soportar por medio del pensamiento esa pregunta que no se plantea como problema, esa cuestión paradójica, es preciso perseverar en esta pregunta para hablar de la muerte y el tiempo y, cuando tal paradoja sea posible, describir todas las significaciones de ésta que no se encuentren fundadas en informaciones que conciernen al más allá.

Infinito que lo finito no puede extraer de sí mismo pero que lo finito piensa.

El tiempo de nuestra vida, que la muerte arrebató, ¿arranca su sentido primero de esa emoción (la angustia) o más bien es esta emoción la que proviene de esa pregunta sin posibilidad de respuesta? Es preciso soportar esta pregunta que se pregunta si es por su nada que el fin marca nuestro tiempo y si esa angustia es la verdadera emoción de la muerte, si el tiempo toma prestado su significado de duración a este fin o si la interrogación proviene de lo desconocido sin respuesta.

