

## **MUERTE Y LIBERTAD EN MARTIN HEIDEGGER \***

Death and Freedom in Martin Heidegger

**GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI<sup>1</sup>**

### **RESUMEN**

El presente artículo pretende dar cuenta de la concepción heideggeriana de la muerte, para ello se articula en cuatro momentos. En primer lugar se establece en qué sentido la muerte es un fenómeno de la vida, y no su mero término. En segundo lugar se explica la muerte como posibilidad, como un “aún no”, fundado en un pertenecer. En tercer lugar, se establece que la proyección existencial de la propia muerte revela a ésta en su verdad irreductible. Finalmente, la libertad para la muerte es comprendida como una abrirse a ella, por cuanto “libertad” debe ser interpretada en el sentido de “liberar”, “abrir”.

*Palabras clave: muerte, Heidegger, libertad.*

### **ABSTRACT**

The present article intends to give account of the Heideggerian conception of death, and it is therefore articulated in four moments. In the first place, in which sense death is a phenomenon of life, and not its mere ending is established. In the second place, death is explained as a possibility, as a “not yet”, grounded in a “belonging”. In the third place, it is established that the existential projection of the own death reveals it in its irreducible truth. Finally, freedom to die is understood as the fact of opening to it, insofar as “freedom” should be interpreted in the sense of “to free”, “to open”.

Key words: death, Heidegger, freedom

### **Vida y muerte**

---

<sup>1</sup> gcataldo@unab.cl

Ciertamente todo pensamiento quiere trascendencia: no quiere agotarse en la fugacidad del momento ni ser mero reflejo de ciertas condiciones históricas. Sin embargo, también parece ser verdadero que sólo bajo determinados horizontes temporales maduran ciertas ideas y se perfilan determinadas preguntas y problemas. Esta capacidad de la historia de revelar lo que en otro momento se mantuvo oculto o soterrado, es particularmente notorio en el caso de la muerte. La pregunta por la muerte, en efecto, es un problema que sólo se ha revelado en toda su apremiante vitalidad en el pensamiento contemporáneo. No se trata, por cierto, que el pensamiento clásico –griego o medieval– haya permanecido absolutamente ajeno al misterio de la muerte. Se trata más bien que allí la pregunta por la muerte adquirió sesgos y modulaciones diversas. Lo que preocupaba, fundamentalmente, al pensamiento griego y medieval no era tanto la *condición mortal* del hombre, cuanto la posibilidad de la supervivencia e inmortalidad del alma humana. Sucedió como si la *condición mortal* del hombre se hubiese revelado con tal patencia y certidumbre que sobrase hacer de ella una cuestión. Muy otra cosa parece suceder con el pensamiento contemporáneo. Aquí no es la posibilidad de la muerte como *paso* o *tránsito* lo que es objeto de prueba, sino la muerte como tal, en todo su poder de terminación. Por ello, parte importante de la filosofía contemporánea bien puede considerarse como una reflexión sobre la finitud de la temporalidad humana. La muerte aquí ya no es un mero *suceso* o acontecimiento de la vida humana, sino una determinación esencial suya.

Sin embargo, esta relación entre la vida y la muerte dista mucho de ser obvia y exenta de dificultades. Al contrario, *prima facie*, lo que parece imponerse es su mutua y total exterioridad. Uno de los primeros y más significativos autores en sostener la absoluta exterioridad de la vida y la muerte fue Epicuro. En *Carta a Meneceo*, Epicuro sostiene no sólo que la muerte no es un mal y, por ello, no es temible, sino incluso que no representa nada para el hombre. “Acostúmbrate –dice Epicuro– a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo bien y todo mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensaciones”<sup>2</sup>. La muerte no sólo no nos afecta, sino que incluso no es, ni para vivos ni para muertos, nada real: “El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque cuando vivimos no existe y cuando está presente nosotros no existimos”<sup>3</sup>, sentencia Epicuro. Este argumento, simple en apariencia, será posteriormente reeditado por Lucrecio. En el “*De rerum natura*” Lucrecio también afirma la inanidad de la muerte y su irrelevancia para la vida humana: “La muerte nada es, ni nos importa, /puesto que es de mortal naturaleza: /y a la manera que en el tiempo antiguo /no sentimos nosotros el conflicto /cuando el cartaginés con grandes fuerzas /llegó por todas partes a embestirnos: /cuando tembló todo el romano imperio /con trepido tumulto, sacudido /de horrible guerra en los profundos aires; /cuando el género humano en mar y tierra /suspense estuvo sobre cuál de entreambos /vendría a subyugarle; pues lo mismo, /luego que no existimos, y la muerte /hubiese separado cuerpo y alma, /los que forman unidos nuestra esencia, /nada podrá

<sup>2</sup> Epicuro, *Obras*, Altaya, Barcelona, 1998, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*

*sin duda acaecernos y darnos sentimiento, no existiendo: /aunque el mar se revuelva con la tierra, /y aunque se junte el mar con las estrellas”<sup>4</sup>.*

Es verdad que tanto en Epicuro como en Lucrecio no sólo encontramos una reflexión sobre la muerte, sino también una auténtica *meditatio mortis* al servicio de una buena vida: “*El que exhorta al joven –señala Epicuro– a una buena vida y al viejo a una buena muerte es un insensato, no sólo por las cosas agradables que la vida comporta, sino porque la meditación y el arte de vivir y de morir bien son una misma cosa*”<sup>5</sup>. La buena muerte no es extraña a la buena vida: vida y muerte son, en cierto sentido, lo mismo. No obstante, precisamente el argumento de Epicuro y Lucrecio está orientado a restar toda significación de la muerte para la vida. La muerte, finalmente, no es algo que nos deba importar ni preocupar: ajena a la vida es algo que de ninguna manera nos alcanza. Paradójicamente, si algo significa la muerte para la vida es que nada significa.

Esta actitud frente a la muerte, consignada aquí a título de mero ejemplo ilustrativo, contrasta ostensiblemente con la actitud de la filosofía contemporánea. El pensamiento contemporáneo no sólo ha convertido a la muerte en parte central de sus preocupaciones, sino además ha insistido que esta *preocupación* es una condición decisiva de la existencia humana en cuanto tal. Pero hacer de la *preocupación por la muerte* una condición de la existencia humana supone no sólo sostener que ésta nos toca y nos afecta, sino que incluso pertenece a la propia interioridad de la vida. La *muerte propia* –la apropiación humana de la muerte– supone negar la absoluta exterioridad de la muerte respecto de la vida o, al menos, sostener la posibilidad de alguna forma de *interiorización humana* de la muerte.

Esta exterioridad, sin embargo, como bien lo han visto Epicuro y Lucrecio, no resulta fácil de negar. En primer lugar, porque vida y muerte aparecen como expresiones rigurosamente opuestas: si afirmo un extremo niego el otro, e inversamente. Entre la vida y la muerte no parece existir ningún *tertium quid*. En segundo lugar, porque la muerte se manifiesta no tanto como algo que *hacemos*, como algo que *nos pasa*. Frente a ella no *hacemos nada*, más bien *padecemos todo*. Sartre, en *El ser y la nada*, ha puesto de relieve, en toda su radicalidad, esta situación de pasividad frente a la muerte: “*A menudo se ha dicho –afirma Sartre– que estamos en la situación de un condenado entre condenados, que ignora el día de su ejecución, pero que ve ejecutar cada día a sus compañeros de presidio. Esto no es enteramente exacto: se nos debería comparar más bien a un condenado a muerte que se prepara valerosamente para el último suplicio, que pusiera todos sus cuidados en hacer un buen papel en el cadalso y que, entre tanto, fuera arrebatado por una epidemia de gripe española*”<sup>6</sup>. La lengua, siempre fuente sentidos, ha dejado estampada, tanto en latín como en griego, este carácter pasivo del nacer y el morir. Las expresiones *nascor* y *moreor* son en latín verbos deponentes, pasivos. Más que nacer o morir debiéramos decir *somos nacidos* y *somos muertos*. Aquí la muerte no es tanto algo *de* la vida, cuanto un agente

<sup>4</sup>Lucrecio Caro, Tito, *De la naturaleza de las cosas*, Ed. Altaya, Barcelona, 1998, p. 222.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 652.

extraño que la agrede desde fuera. Es la imagen de las furiosas parcas o la del horrendo esqueleto que con la hoz viene a cortar el delgado y tenue hilo de la vida. Todas metáforas que vienen a designar a la muerte como una especie de *ente* que asalta la vida desde otro lado.

La exterioridad de la vida y la muerte no resulta, por ende, fácil de evitar. No obstante, parte importante de la reflexión contemporánea está orientada a encontrar una forma de *interiorización de la muerte* que, al mismo tiempo, no niegue su carácter foráneo y esencialmente importuno. Esta reflexión surge paralelamente a la revalorización de la *vida* como determinación fundamental de lo real. En efecto, si hay algo que caracteriza, indiscutidamente, al pensamiento contemporáneo son las nuevas resonancias y sentidos que incorpora a la idea de vida. Pero aquí vida ya no significa tanto una mera categoría o región de lo real, cuanto lo real mismo en su determinación esencial. Esta *preeminencia de la vida*, a menudo su afirmación incondicional, la encontramos en autores tan diversos como Nietzsche, Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel o Scheler. La interpretación contemporánea de la muerte es tributaria de esta revalorización y preeminencia de la vida.

Se trata, en muchos de estos autores, de hacer de la muerte un fenómeno inmanente a la vida: la muerte no ya como algo contrario a la vida, sino como una “propiedad” de la vida. Dilthey, por ejemplo, no duda en hacer depender la comprensión y estimación de la vida de su limitación por la muerte. *“Y la relación que determina –señala Dilthey– de un modo más profundo y más general el sentimiento que tenemos de nuestra existencia, es la relación de la vida a la muerte; pues la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión y nuestra estimación de la vida”*<sup>7</sup>. Simmel, discípulo de Dilthey, integra expresamente a la muerte en la definición de la vida. La muerte no es ya aquí, simplemente, lo contrario a la vida, su antítesis, sino un fenómeno que la determina internamente. Para Simmel una exacta comprensión de la muerte debe dejar de lado la representación de ésta como una especie de *agente exterior* que viene a atacar la vida desde fuera. *“La comprensión de la significación de la muerte –precisa Simmel– depende totalmente que nos desprendamos de la representación de las Parcas, en que se expresa su aspecto corriente; como si en un determinado momento del tiempo se cortara de una vez el hilo de la vida que hasta el momento se había venido hilando como vida y exclusivamente como vida; como si la muerte pusiera a la vida su límite en el mismo sentido en que el cuerpo inorgánico termina espacialmente por las circunstancias de que otro, con el cual nada que ver tiene, se desplace hacia él y determine su forma –como cesación de su ser–; el esqueleto que desde fuera se acerca al vivo es el símbolo justo de esta concepción mecanicista”*<sup>8</sup>.

### La muerte como posibilidad

<sup>7</sup> Dilthey, Wilhelm, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 212.

<sup>8</sup> Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, 1994. Traducción al español, Ed. Nova, Buenos Aires, 1950, p. 96.

La determinación heideggeriana del fenómeno de la muerte se apartará, igualmente, de esta concepción puramente mecánica y exterior de la misma. De hecho, en cierto sentido, el punto de partida de Heidegger es también una interpretación de la muerte como un *fenómeno de la vida*. “La muerte –señala Heidegger– *en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida (phänomen des Lebens)*”<sup>9</sup>. En su *Introducción a la Metafísica*, comentando a Heráclito, precisa más expresamente este vínculo entre la vida y la muerte: “*Para los obstinados la vida sólo es vida. Para ellos la muerte es muerte, y sólo eso. Pero el ser de la vida es, al mismo tiempo, muerte. Todo lo que empieza a vivir comienza ya a morir: accede a su muerte y ésta es, simultáneamente, vida*”<sup>10</sup>. Importa destacar que esta determinación preliminar de la muerte como un *fenómeno de la vida*, está en perfecta congruencia con el modo como Heidegger, finalmente, abordará el problema. El interés de nuestro autor no reside tanto en la determinación de la muerte como un suceso terminal o meramente puntual –el *acto mismo* de morir–, cuanto la presencia de la muerte en el *continuum* vital. Dicho de otra forma, lo que interesa a Heidegger no es tanto la *modalidad de ser* de la muerte como un acontecimiento terminal, cuanto la muerte como una *estructura de la existencia humana*. En terminología estrictamente heideggeriana, lo que interesa no es un *análisis óptico* de la muerte, sino un *análisis ontológico* o, como también lo denomina, un *análisis existencial (existenzialen Analyse)*. La comprensión ontológico-existencial revela la muerte como una estructura del ser del hombre, un existencial, al hombre mismo en su estructura existencial de *ser para la muerte (sein zum Tode)*<sup>11</sup>.

Para efectos de revelar a la muerte como un *existencial* y, desde allí, las posibilidades y límites de la *apropiación humana* de la muerte, resulta clave el

<sup>9</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, § 49. Citamos en conformidad con la Traducción de José Gaos (Fondo de Cultura Económica, México, 1971). Tenemos también en cuenta la reciente traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997). Hemos podido constatar que muchas de las dificultades de inteligibilidad de la versión de Gaos han quedado corregidas por esta nueva traducción, realizada con criterios diferentes. A pie de página hacemos referencia a algunas alternativas de traducción propuestas por Rivera.

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen. Traducción al español, Nova, Buenos Aires, 1959, p.168.

<sup>11</sup> Hagamos notar que, si bien la relación de la vida y la muerte es esencial para Heidegger, ésta interpretación no agota su sentido más profundo. En la práctica no es posible reducir el tema a una interpretación “antropológico-existencial”. Ello por la sencilla razón de que la muerte, en el contexto de *Ser y Tiempo*, se articula con la propia pregunta que determina, desde sus inicios, esta obra: la pregunta por el *sentido del ser*. Determinar la *función metafísica* –y no meramente antropológica– de la muerte como estructura existencial del *Dasein* deberá ser el resultado de un trabajo más amplio y exigente que el actual. Por otra parte, entender la expresión *Sein zum Tode* como una estructura existencial (*Existenzstruktur*) o un existencial (*Existenzialien*) implica una muy precisa manera de concebir el análisis de la existencia humana. Para nuestros efectos, indiquemos solamente que lo que Heidegger denomina *análisis existencial* está dirigido no a determinar un particular “qué” o esencia, sino más bien un *modo* anterior a cualquier forma concreta de la existencia. En cierto sentido, los “existencialistas” son estructuras enteramente “formales”. La fórmula *Sein zum Tode* alude, por consiguiente, a una *estructura* que es anterior a cualquier concreción vital y que, por lo mismo, ha de configurarla internamente. El *contenido concreto de vida* –o incluso su ideal normativo– es algo *posterior* a las “estructuras formales” de la existencia humana. Si la muerte, pues, como estructura del *Dasein*, cumple una función de apropiación de la existencia, esta función la cumplirá cualquiera sea la forma de vida concreta que éste asuma. La *analítica existencial* pretende, pues, dar cuenta de algo *previo*.

parágrafo 48 de *Ser y Tiempo*. El parágrafo 48 se denomina “*Lo que falta, el fin y la totalidad*” (*Ausstand, Ende und Ganzheit*)<sup>12</sup>. El propósito de Heidegger es mostrar el modo cómo la muerte le *falta* (*Ausstand*) al *Dasein*, pero de tal manera que tal *faltar* se funda, finalmente, en un *pertenecer* (*zugehörigkeit*). La cuestión, en verdad, sigue siendo la misma que la señalada anteriormente: la muerte no como una determinación meramente extrínseca a la vida, sino como una estructura inmanente a la misma. Con más precisión cabría señalar que la exégesis de la muerte como un *faltar* que, sin embargo, *pertenece* al *Dasein*, está precisamente dirigida a determinarla como un *existencial* –esto es, como una *estructura de ser* del hombre–.

La determinación de la muerte como un *faltar* fundado en un *pertenecer* no es, sin embargo, una condición exclusiva de la muerte, sino una conformación que, en cierto modo, caracteriza al hombre en cuanto tal. “*Al ser ahí* –señala Heidegger– *es inherente, mientras es, un aún no (Noch-nicht) lo que el será, lo que falta (Ausstand) constantemente*”<sup>13</sup>. La existencia del hombre, en efecto, no es meramente una existencia conclusa y obturada en lo *puramente real*, sino que abierta permanentemente a *posibilidades*. “... *En el ser ahí* –escribe Heidegger– *siempre ‘falta’ aún algo que como ‘poder ser’ de él mismo no se ha hecho real todavía (noch nicht ‘wirklich’). En la esencia de la constitución fundamental del ‘ser ahí’ radica según esto un constante ‘estado de inconclusión’ (ständige unabgeschlossenheit). La no-totalidad significa un faltar algo en el ‘poder ser’ (SeinKönnen)*”<sup>14</sup>. Según es patente, la noción de posibilidad, como estructura esencial del *Dasein*, está penetrada por una interna ambigüedad: por un lado, expresa un *no todavía*, pero a la vez este *faltar* no señala una pura negatividad, sino una efectiva presencia como determinación de la existencia humana. Las posibilidades, evidentemente, pertenecen al *aún no (noch nicht)*, pero no en el sentido débil de “*meras posibilidades*”. La interpretación de la posibilidad a la que parece oponerse Heidegger, es aquella que, simplemente, la considera como una categoría de ser *inferior* a la realidad y la necesidad. Ciertamente las posibilidades están, en cierto sentido, proyectadas en el futuro, su ser es un *no ser todavía*, pero estas mismas posibilidades forman y constituyen el *Dasein*. Y lo forman y

<sup>12</sup> Rivera traduce “*El resto pendiente, el fin y la integridad*”. Tanto en la voz “*integridad*” como en “*resto pendiente*”, argumenta Rivera, hay un matiz dinámico. En el caso de *Ganzheit* de lo que se trata es de la extensión del *Dasein* que va desde el nacimiento hasta la muerte. De allí que a diferencia de Gaos, que traduce por “*totalidad*”, Rivera prefiera el sentido diacrónico de “*integridad*”. De lo que se trata es de una cierta unidad que se distiende temporalmente y que implica, por lo mismo, una referencia dinámica a un fin todavía no dado. En la expresión *Sein zum Ende*, paralela a *Sein zum Tode*, late la idea de un fin todavía faltante, pero respecto del cual la existencia se constituye como una cierta tensión dinámica. El fin “*totaliza*” la existencia, pero dicha “*totalización*” implica una distensión y distancia temporal. Por ello, la “*anticipación*” del fin de alguna manera opera “*retrospectivamente*” sobre la existencia misma. Desde otra perspectiva, se puede decir que la expresión *Sein zum Ende* no es sino un modo de expresar la preeminencia del futuro: el tiempo para Heidegger es sobre todo futuro. Pero el futuro no es, simplemente, lo que está *por delante*, sino aquello que retorna constantemente sobre el pasado y el presente. De allí que sólo una existencia vivida *de cara al futuro* pueda totalizarse temporalmente. El *sí mismo*, la identidad recuperada por el fin, no es pues la de “yo trascendental”, ajeno e inmune al tiempo, sino la de un “yo” que sólo se reconstituye y reintegra como tal en su *anticipación* del fin.

<sup>13</sup> SZ, § 48.

<sup>14</sup> SZ, § 46.

constituyen de tal manera, que bien se puede decir que el ser del *Dasein* es un *ser-posible* (*Möglichsein*)<sup>15</sup>.

La determinación de la muerte como una *posibilidad extrema* del hombre – después de la cual no hay ulterior posibilidad– se funda en esta exégesis del *ser posible*. La muerte, en cierto sentido, pertenece al ámbito del *no ser todavía*. No obstante, tal *no ser todavía* no expresa, meramente, una pura posibilidad *terminal*, reducida al mínimo, sino un *poder ser* que determina al *Dasein* tan pronto es. “*El ‘ser ahí’ –precisa Heidegger– existe en cada caso ya justamente de tal manera, que siempre le pertenece (gehört) su aún-no*”<sup>16</sup>. Lo que sobre todo parece tener presente Heidegger, y a cuyo efecto insiste en esta concepción de la posibilidad, son determinadas formas de representación y modos de conducirse elusivos con relación a la muerte. En efecto, resulta común una cierta pre-concepción pública de la muerte según la cual nos la imaginamos, simplemente, como una etapa postrera o terminal de la vida. Es la propia muerte a menudo figurada al amparo de las canas y las arrugas seniles. Frente a tal representación, Heidegger no duda en afirmar no sólo que la muerte, como posibilidad, le *pertenece* al *Dasein*, sino que incluso tal posibilidad es una *posibilidad inminente*. “*La muerte no es algo que aún no es ‘ante los ojos’ (Vorhandenes), no es ‘lo que falta’ últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una ‘inminencia’ (Bevorstand)*”<sup>17</sup>. La muerte como posibilidad no expresa, pues, meramente un *faltar* que habría de realizarse como rezago y postrimería, sino como una posibilidad siempre presente y pronta. Heidegger lo expresa también recogiendo un refrán popular: “*Tan pronto el hombre viene a la vida, es ya bastante viejo para morir*”<sup>18</sup>.

La señalada caracterización de la muerte como posibilidad –y, en particular, su determinación como un *no aún* fundado en un *pertenecer*– resulta extensamente precisado en el ya indicado parágrafo 48 de *Ser y Tiempo*. El tratamiento de la posibilidad es reconducido allí a través de tres analogías: la deuda, la luna y la fruta. Recordemos que este decurso metafórico de Heidegger está destinado a determinar más precisamente la modalidad bajo la cual puede afirmarse que la muerte, como posibilidad, le *pertenece* al *Dasein*. La primera de las tres analogías señala el caso de una deuda todavía por cancelar. La liquidación de la deuda, como supresión de *lo que falta*, significa aquí la mera agregación de fragmentos, unos tras otros, hasta que se *junta* la suma adeudada. El ser, por consiguiente, de la deuda todavía por pagar, el *faltar* de la deuda, tiene el carácter

<sup>15</sup> La noción de posibilidad (*Möglichkeit*) ciertamente está en el centro mismo de la interpretación heideggeriana de la muerte, e incluso de todo *Ser y tiempo*. La posibilidad, como tendremos ocasión de precisarlo mejor, no se opone a realidad (*Realität*), sino más bien a efectividad (*Wirklichkeit*). Por otra parte, en la expresión “posibilidad” resuena constantemente un doble sentido: la posibilidad como aquello que pertenece al futuro, a un no-ser-todavía y la posibilidad como poder, como la capacidad o potencia que se posee. Sin embargo, aquello a lo que la noción de posibilidad parece oponerse es a una interpretación del ser del *Dasein* en términos de un puro *ser ante los ojos* o, como traduce Rivera, un mero *estar-ahí* (*Vorhandensein*). Frente al mero *estar-ahí* de las cosas, el *Dasein* se relaciona con su propio ser no como frente algo presente y concluso, sino como frente a una posibilidad.

<sup>16</sup> SZ, § 48.

<sup>17</sup> SZ, § 50.

<sup>18</sup> SZ, § 48.

de mero *resto* o *no en conjunto*. Pero lo *en conjunto* o *no en conjunto* no expresa, finalmente, sino la naturaleza puramente *aditiva* de la deuda. Lo que Heidegger parece querer expresar, en primer lugar, es que en la deuda el ingreso de nuevos fragmentos de lo que falta todavía por pagar, no varía en modo alguno el *ser* de la totalidad. Por ejemplo, si uno tiene una deuda de 50.000 pesos y la voy pagando a razón de 10.000 pesos semanales, la cantidad restante no varía, a excepción del cuantitativo, por estos 10.000 pesos semanales. Estrictamente el *ser* de lo que resta no varía, a no ser por la cantidad que se sustrae de la suma que aún queda por pagar. El *ser* de la totalidad está formado, por ende, por la mera suma acumulativa de las partes. Este tipo de condición aditiva pertenece a entes cuya forma de ser Heidegger denomina *a la mano* (*Zuhandenen*).

El referido modo del *faltar*, sin embargo, no puede caracterizar el modo como el *aún no* de la muerte le pertenece al *Dasein*. En primer lugar, porque el *faltar* de la muerte, a diferencia de la deuda, no tiene la forma de ser de algo *a la mano* dentro del mundo. Finalmente, y como con mayor detalle veremos posteriormente, el *aún no* de la muerte se sustrae a toda *disponibilidad*. El *aún no* de la muerte no es *disponible*, al modo como el *faltar* de la deuda sí lo es. Pero, en segundo lugar, el citado modo del *faltar* no caracteriza adecuadamente el *aún no* de la muerte, por la sencilla razón que la *totalidad* que es cumplida con el advenir de la muerte no se verifica a través de una acumulación de fragmentos. El *aún no* de la muerte no es, pues, aditivo. Más todavía, la totalidad o unidad del *Dasein* es enteramente distinta de la mera suma de sus partes. Por ello, la adición de una determinada posibilidad puede cambiar la naturaleza del todo al que se añade. Más todavía cuando se trata de una *posibilidad extrema* como la muerte. Más que adición o acumulación, valdría aquí hablar de *desarrollo*.

La segunda analogía que Heidegger consigna, a fin de esclarecer todavía más la noción de *aún no*, es la analogía de la luna. Por ejemplo, cuando decimos que a la luna le falta el último cuarto para ser luna llena. Aquí el *faltar* no expresa una *realidad de ser* sino una mera *función de la percepción*. En realidad, la luna no aumenta ni decrece; estrictamente, permanece invariable. Por ello, el cuarto de luna no carece de ninguna de las partes que contiene la luna llena. Sin embargo, el *faltar* del *Dasein* es de una índole enteramente distinta. “Pero el ‘aún no’ –escribe Heidegger– *perteneciente al ‘ser ahí’ no se limita a ser provisional e intermitentemente inaccesible a la experiencia propia y ajena; aún no ‘es’ real (wirklich), en absoluto. El problema no se refiere a la percepción (Erfassung), sino a su posible ser o no ser*”<sup>19</sup>. Del mismo modo como la deuda refiere a una pura acumulación por fragmentos y no a un real cambio de ser, asimismo el *faltar* de la luna refiere a un simple cambio en la función perceptiva y no a su posible ser y no ser. En el *Dasein*, en cambio, el *aún no* constituye, estrictamente, una *estructura de ser*.

Hagamos notar que las dos analogías antes referidas están tomadas del mundo inorgánico. Ellas no cumplen, pues, con una forma de ser esencial al *Dasein*: el *llegar a ser* él mismo lo que aún no es. Es menester, por consiguiente,

<sup>19</sup> SZ, § 48.

determinar el *aún no* del *Dasein* por comparación a otro orden de entes. “Para poder, según esto, –señala Heidegger– definir por comparación el **ser del ‘aún no’ del ‘ser ahí’**, tenemos que tomar en consideración entes a cuya forma de ser sea inherente el ‘llegar a ser’ (*das Werden gehört*)”<sup>20</sup>. Tal es el caso de la fruta que marcha hacia la madurez. El *aún no* de la madurez no significa aquí la simple acumulación por fragmentos de lo que la fruta todavía no es, sino que es la fruta misma la que *por sí misma* se lleva hacia la madurez y tal llevarse caracteriza su propio ser fruta. Lo que quiere señalar Heidegger es que en el caso de la fruta su *aún no* no es meramente un agregado extrínseco y respecto del cual la fruta pudiera ser indiferente, sino que tal *faltar* y su respectivo *llegar a ser* le pertenecen intrínsecamente. En el caso de los seres vivos, como la fruta, más que hablar de adición o mera acumulación de partes, determinas por relaciones de indiferencia, sería necesario hablar de *crecimiento* o *desarrollo*. Lo que caracteriza al *desarrollo*, en efecto, es que el *faltar* no sólo no permanece *exterior* al viviente, sino que precisamente se realiza *desde*, por decirlo así, su *propia interioridad*. Por ello, el *faltar* no es aquí algo diverso del propio ente, antes bien, es el mismo ente en su específico modo de ser. “El ‘aún no’ de la no madurez –enfatisa Heidegger– no significa algo distinto de la fruta misma, externo a ella, indiferente hacia ella, que pudiera ser ‘ante los ojos’ (*vorhanden*) en y con ella. Significa la fruta misma en su específica forma de ser”<sup>21</sup>. La conclusión de Heidegger es que de manera análoga a la fruta, el *Dasein* es “en cada caso ya su ‘aún no’”<sup>22</sup>.

Con ello Heidegger parece haber encontrado la analogía adecuada para describir el *aún no* que caracteriza a la muerte como *posibilidad*. Ya lo hemos destacado: la muerte como *aún no* del hombre no es, de modo análogo al *faltar* de la fruta, algo meramente arrojado al futuro, sino una posibilidad que, en cierto sentido, *ya es*. Sin embargo, la analogía de la fruta parece no funcionar en aspectos decisivos. Heidegger, al respecto, se pregunta: “Con la madurez **llega a su plenitud** (*vollendet*) la fruta. ¿Es la muerte a que llega el ‘ser ahí’ un llegar a la plenitud (*vollendung*) en este sentido”<sup>23</sup>? Heidegger aquí parece jugar con las expresiones “*Ende*”, “*Enden*” y “*vollenden*”. Y es que, en efecto, la expresión “*fin*” posee una connotación extremadamente ambigua. Al menos, es posible distinguir tres sentidos diversos. “*Fin*” puede designar la *meta* u *objetivo* de algo, su *cesación* o *terminación*, o bien su *plenitud* o *perfección*. Heidegger descarta, como adecuado para caracterizar la muerte como *fin* del hombre, precisamente este último sentido. En efecto, al tanto que con la madurez se puede afirmar que la fruta llega a su plenitud, en el caso de la muerte humana no se puede afirmar lo mismo. Para poder hacerlo se requeriría que el hombre hubiese agotado, con su fin, todas sus posibilidades. La muerte, pues, lejos de todo cumplimiento o plenitud aparece como *ruptura* de posibilidades, como *quiebre* de toda proyección ulterior. “Es tan poco forzoso –escribe Heidegger– que el ‘ser ahí’ únicamente con su muerte llegue a la madurez, que muy bien puede haber traspasado ya ésta antes de su fin. Regularmente *fin*a (*endet*) sin haber llegado a la plenitud (*Unvollendung*) o caduco

<sup>20</sup> SZ, § 48.

<sup>21</sup> SZ, § 48.

<sup>22</sup> SZ, § 48.

<sup>23</sup> SZ, § 48.

y *consunto*<sup>24</sup>. La conclusión de Heidegger es que ninguna de las tres formas del *finar* caracteriza adecuadamente al *ser ahí*. Con todo, queda en pie que el *ser ahí* es permanentemente, mientras es, su *aún no*. Dicho de otra forma, la muerte, no obstante su carácter de *posibilidad*, es una posibilidad en la cual el hombre *está puesto* tan pronto es.

### La anticipación de la muerte

Para efectos de nuestro tema, el resultado obtenido hasta ahora, pese a su conclusión negativa, resulta relevante. Obviamente, la eventualidad de una *apropiación de la muerte* –de un *modo de hacer* frente a ella– se juega en que su *posibilidad* no tenga, simplemente, el carácter de un *agente* que agrede al hombre desde fuera. Si la posibilidad de la muerte, en cuanto posibilidad, no es meramente algo perteneciente sólo al futuro, arrojado al mundo del *no todavía*, sino algo *presente* como una modalidad del ser del hombre, entonces sí resulta factible también, ante ella, una *modalidad de comportamiento* humano. Antes, sin embargo, de ingresar directamente a esta cuestión de fondo, analicemos, aún cuando sólo sea someramente, lo que Heidegger, ya en una exégesis positiva del fenómeno, denomina “*la estructura ontológico-existencial de la muerte*”<sup>25</sup>. El pleno concepto *ontológico-existencial* de la muerte es definido del siguiente modo: “*La muerte en cuanto fin del ‘ser ahí’ es la posibilidad (Möglichkeit) más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del ‘ser ahí’*”<sup>26</sup>. Exliquemos, brevemente, algunas de estas características.

La muerte, en primer lugar, es la posibilidad más *peculiar (eingensten)* pues el hombre allí aparece referido a un *poder ser* que lo caracteriza no de un modo relativo o más o menos accidental, sino *absolutamente*. “*En esta posibilidad –dice Heidegger– le va al ‘ser ahí’ su ‘ser en el mundo’ (In-der-Welt-sein) absolutamente*”<sup>27</sup>. No se trata, pues, de una posibilidad cualquiera, que afectara al *Dasein* de una manera superficial, sino de una posibilidad en que se *juega la existencia* absolutamente. Por tratarse de una *posibilidad absoluta*, la muerte, además, posee el carácter de *irrebasable (unüberholbare)*. La muerte es una *posibilidad extrema*, después de la cual no hay ulterior posibilidad. Todas las demás posibilidades son, en cierto sentido, rebasables por otras posibilidades, la muerte, en cambio, es “*la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ‘ser ahí’*”<sup>28</sup>. La muerte, por último, es una posibilidad *cierta (gewisz)*. Hagamos notar que se trata, según Heidegger, de la única posibilidad cierta. De hecho, resulta paradójica la existencia de una *posibilidad cierta*, justamente porque lo que parece caracterizar a la posibilidad es, propiamente, su carencia de necesidad. Con todo, podemos dudar de muchas cosas en relación con nuestra vida y nuestro decurso biográfico, pero no podemos dudar de la muerte como una realidad cierta. Recordemos aquí la frase de San Agustín: “*Omnia incerta, sola mors certa*”. Esta

<sup>24</sup> SZ, § 48.

<sup>25</sup> SZ, § 50.

<sup>26</sup> SZ, § 52.

<sup>27</sup> SZ § 50.

<sup>28</sup> SZ § 50.

certidumbre de la muerte, sin embargo, es a la vez *indeterminada* (*umbestimmte*). Sabemos, en efecto, que vamos a morir, pero no sabemos su cuándo. “A la certidumbre de la muerte –señala Heidegger– va unida la **indeterminación** de su cuándo”<sup>29</sup>. La muerte, pues, como posibilidad siempre inminente, se caracteriza por “ser posible a cada instante”<sup>30</sup>.

Ahora bien, la antedicha caracterización *ontológico-existencial* de la muerte, será extremadamente relevante al momento de determinar lo que deba entenderse por *muerte propia*. Y es que, en efecto, la *impropiedad* en el morir, se caracteriza justamente por el ocultamiento o la elusión de las determinaciones antes señaladas. Para Heidegger el hombre, regularmente, se conduce *impropiamente* con relación a la muerte. Su conducirse *relativamente al fin* es, cotidianamente, apartamiento, elusión y huida. El *Dasein*, regularmente, cae en el ámbito de la cotidianidad y allí es atrapado por una *interpretación pública* de la muerte que le resta su carácter amenazante. En particular, esta interpretación pública de la muerte está determinada por lo que Heidegger denomina “el uno” (*das Man*). La certidumbre de la muerte es interpretada aquí bajo la consigna tranquilizadora del “uno morirá”. Sin embargo, tal “uno”, en la medida de su indeterminación y valor puramente colectivo, en realidad es *todos y ninguno en particular*. Con ello, la muerte queda relegada a la tranquila indeterminación y anonimato de lo colectivo<sup>31</sup>.

El ser *relativamente a la muerte propio*, en cambio, no puede *esquivar* esta posibilidad, encubriéndola e interpretándola torcidamente. Lo que Heidegger denomina la *proyección existencial* (*existenziale Entwurf*) de la muerte propia, consiste en poner de manifiesto los elementos antes mencionados de la muerte como *posibilidad*, no ocultándola ni interpretándola fugitivamente. Se trata, en cierto sentido, de una *anticipación* de la muerte que la revele en su verdad irreductible. El *Dasein*, pues, ha de *proyectar* su propia muerte. La expresión “*Entwurf*” significa proyecto, esbozo, borrador, plan. El hombre, pues, se adelanta, lanza hacia adelante, esboza anticipadamente su propio morir. Esta *anticipación existencial* es tratada extensamente en el parágrafo 53 de *Ser y Tiempo*.

---

<sup>29</sup> SZ § 52.

<sup>30</sup> SZ & 52.

<sup>31</sup> Si bien el cotidiano estar vuelto hacia la muerte tiene la forma de huir ante ella, sin embargo, precisamente porque se trata de un huir *ante* la muerte, también aquí se atestigua que el *Dasein* no existe sino como un *estar vuelto hacia la muerte* (*Sein zum Tode*). Dicho de otra manera, *huir ante la muerte* es también una forma de *estar vuelto la muerte*. Por ello, el modo cotidiano e inauténtico de ser ante la muerte *orienta*, a la vez, el modo propio de ser ante ella. Heidegger no sólo parte de la cotidianidad inmediata y regular, sino también de la *impropiedad* y modo de ser inauténtico característicos de la cotidianidad caída. Es desde esta cotidianidad caída e impropia que se revela el modo propio de ser del *Dasein*. Este comienzo y orientación metodológica es decisiva para toda la estructura de *SZ*. Heidegger parece señalar que no hay un acceso directo al modo propio de ser del *Dasein*, sino que su acceso es a través de la cotidianidad caída. ¿Cuál es el fundamento de esta prioridad metódica del modo de ser impropio del *Dasein*? ¿Por qué, fenomenológicamente, no accedemos directamente a la existencia auténtica del *Dasein* y, en particular, a la muerte propia? Heidegger, en la práctica, revela las características de la muerte propia a partir de la revelación del modo impropio de estar ante la muerte. Para los fundamentos de este proceder Heidegger remite a lo dicho en el análisis de la angustia en el § 40.

Allí Heidegger, sin embargo, precisa con sumo cuidado el exacto sentido de tal *proyección*. La *anticipación existencial* de la muerte, no consiste en la preocupación, en el afán de *realización*. En el campo de lo *ante los ojos* y de lo *ante la mano* hacen frente, por el contrario, posibilidades cuyo afán principal puede ser, justamente, su *realización*; es lo asequible, dominable, viable, producible, manipulable etc. La intención central de Heidegger, parece ser la de distinguir claramente el *ser de la posibilidad* que constituye a la muerte de otros tipos de posibilidad. El *ser* de la posibilidad de la muerte no es semejante al *ser* de posibilidad de lo *disponible*. La expresión *posibilidad*, en efecto, puede entenderse, simplemente, en el sentido de *recursos* a utilizar, de lo *disponible* y siempre *a la mano*. Es el sentido de la *posibilidad* como cuando decimos, por ejemplo, que “*esas tierras tienen muchas posibilidades*”. Es justamente este sentido de la *posibilidad*, el que quiere evitar Heidegger al momento de interpretar la *anticipación existencial* de la muerte.

*Anticipar existencialmente* la muerte, no significa, pues, un *proyectar* la posibilidad como si se tratará, simplemente, de algo *realizable*. La dificultad de tal asunción inauténtica de la posibilidad, estriba en la propia *anulación de la posibilidad*. “*El ser –dice Heidegger– saliendo de sí hacia algo posible de que se cura tiene la tendencia a **anular la posibilidad** de lo posible convirtiéndolo en disponible*”<sup>32</sup>. Es necesario observar, como ya lo hemos hecho notar, que gran parte del análisis heideggeriano está enderezado, precisamente, a negar que la muerte tenga el modo de ser de lo *a la mano* (*zuhandenem*). La conversión de la muerte en algo *a la mano* o *ante los ojos*, significa la propia anulación de la muerte como posibilidad. Tomemos algún ejemplo. Supongamos que nos *representamos* nuestro propio morir bajo la imagen postrera de una ancianidad cumplida, del camino recorrido o de la vida plenamente realizada. Evidentemente, esta *representación* lejos de hacer presente la posibilidad misma del morir, la anula convirtiéndola en algo postrero y terminal. Tal es lo que Heidegger denomina la *realización de la posibilidad*. En tal caso, la *anticipación* de la propia muerte *realiza la posibilidad* y, al realizarla, la líquida como posibilidad.

Para Heidegger, por consiguiente, la *proyección existencial* de la muerte no consiste en nada así como “*pensar en la muerte*”. El que así se comporta piensa en cuándo y cómo se realizará la muerte. “*Este cavilar sobre la muerte –precisa Heidegger– no le quita plenamente, sin duda, su carácter de posibilidad: la muerte sigue siendo considerada como algo que viene; pero sí que la debilita queriendo disponer de ella al calcularla*”<sup>33</sup>. A estas alturas, ciertamente, cabe dudar acerca de la propuesta de Heidegger: ¿qué *podemos hacer* finalmente con la muerte? Las fórmulas y expresiones de Heidegger parecen conducirnos a una conclusión puramente negativa: nada *podemos hacer* con la muerte. En cierto sentido, esta conclusión parece acertada, sobre todo si tal *hacer* se lo entiende en un sentido fuerte. La muerte no es nada que podamos hacer, producir, disponer o dominar como un ente que está, simplemente, *a la mano*. Con todo, la posibilidad efectiva de una *poética del morir*, entendida no como un *hacer* (en el sentido fuerte

<sup>32</sup> SZ § 53.

<sup>33</sup> SZ § 53.

del *facere* latino), sino como un *comportamiento auténtico* frente a ella, está explícitamente afirmada por Heidegger. Sin embargo, puesto que se trata de eludir, justamente, una interpretación *activista* de la muerte propia, las fórmulas heideggerianas no pueden sino abundar en expresiones negativas, enfáticas o simplemente reduplicativas.

La expresión heideggeriana final de la *apropiación humana* de la muerte parece estar, precisamente, en el recurso a estas formulaciones enfáticas y reduplicativas. “*En el ‘ser relativamente a la muerte’... y si es que ha de abrir, comprendiendo, la caracterizada posibilidad en cuanto tal (als solche), ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto posibilidad (als Möglichkeit), ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse relativamente a ella ha de aguantársela en cuanto posibilidad*”. A este tratar la *posibilidad como posibilidad* Heidegger lo denomina “*precursar en la posibilidad*” (*vorlaufen in die Möglichkeit*)<sup>34</sup>. La expresión “*vor-laufen*” significa adelantarse, literalmente “*caminar antes*”. Este “*pre-caminar*”, sin embargo, si bien tiende a hacer más cercana a la muerte, a aumentar su posibilidad, en la medida en que se *anticipa* a ella, ello no significa una *realización* de la misma, en el sentido de lo puramente *disponible*. Al contrario, habría que afirmar que mientras *más real* o *disponible* es la muerte como posibilidad *menos posible* es. Heidegger lo expresa de un modo aún más paradójico: “*La cercanía más cercana del ‘ser relativamente a la muerte’ está lo más lejos posible de nada real (einem Wirklichen)*”<sup>35</sup>. Disponerse ante la posibilidad *como posibilidad* –precursar la posibilidad– no significa, pues, otra cosa que *abrir* la posibilidad, *dejarla ser* en lo tiene de posibilidad, sin convertirla, por lo mismo, a la objetividad de lo enteramente representable, ni a la dominación de lo puramente disponible.

### Libertad para la muerte

No obstante lo anterior, Heidegger no duda en emplear otras formulaciones para expresar esta *apropiación humana* de la muerte. *Precursar en la posibilidad* – esto es, *anticipar* la posibilidad *como posibilidad*– significa también para Heidegger *ponerse en libertad* para la muerte<sup>36</sup>. “*El ‘precursar’* –escribe

<sup>34</sup> Jorge Eduardo Rivera traduce la expresión “*vorlaufen in die Möglichkeit*” como “*adelantarse hasta la posibilidad*”. Rivera argumenta que si bien precursor se dice en alemán *Vorläufer*, el precursor es el que va por delante de alguien y, por lo mismo, mira hacia el pasado. En la fórmula heideggeriana, en cambio, no se mira hacia atrás, sino hacia la posibilidad, esto es, hacia adelante.

<sup>35</sup> SZ, § 53 Es claro que en este caso la expresión «*Wirklichkeit*» se opone a «*Möglichkeit*». Por lo mismo, «*Wirklichkeit*» no tiene tanto el sentido de «realidad» como el de «efectividad». El vocablo «*wirken*» significa obrar, actuar, hacer efectivo. Si hemos de hacer una analogía con Aristóteles, es evidente que en éste la expresión *dynamis* se opone “en cierto sentido” a *energeia*, pero de ninguna manera a ente. La *dynamis* es uno de los diversos modos de decirse ente. De manera semejante para Heidegger la posibilidad, lejos de ser una categoría de rango “inferior” a la realidad, es una verdadera estructura del ser del *Dasein*; categoría que lo caracteriza de un modo mucho más propio que la de “cosa” o “substancia”.

<sup>36</sup> Resonará aquí, sin duda, el capítulo “*De la muerte libre*” (*Vom freien Tode*) del “*Así habló Zaratrustra*” de Nietzsche, capítulo que Heidegger cita. El punto de contacto entre ambos autores reside en el intento de interiorizar la muerte, de hacer de ella un acto biográfico; un acto que finalmente sea expresión de la propia plenitud de la vida. Es lo que Nietzsche denomina “*morir a tiempo*” (*stirb zur rechten Zeit*). Sin embargo, la “*muerte rápida*” (*schnellen Todes*) de Nietzsche consiste en hacerla objeto de la voluntad: es la muerte “*que*

Heidegger— *no se esquivo ante lo irrebasable, como el ‘ser relativamente a la muerte’ impropio, sino que se pone en libertad para ello*”. Este ponerse en libertad frente a la irrebasabilidad de la muerte, ha merecido fuertes críticas de Sartre. Bajo el título de *Mi muerte* Sartre, en el *Ser y la Nada*, critica la posibilidad de una *libertad frente a la muerte*. No hay una tal *muerte libre*, pues la muerte, sostiene Sartre, es un puro hecho, nos viene desde afuera y nos transforma en un afuera. Ante la muerte, tal es el ejemplo de Sartre, nos encontramos todos ante la situación del condenado a la pena capital que se prepara valerosamente para su ejecución, y fallece la víspera de una gripe vulgar. La muerte, desde esta perspectiva, más que una *acto biográfico*, es algo que *padecemos* y respecto de lo cual nada tenemos que hacer.

Ciertamente, la crítica de Sartre revela aspectos decisivos y determinantes para una fina y acertada interpretación de la muerte. Sin embargo, otra cosa es si Sartre ha interpretado correctamente a Heidegger. A este respecto, estimamos que la *libertad para la muerte* a que se refiere Heidegger, dista mucho de no eludir las dificultades consignadas por Sartre. En primer lugar, porque la parte medular de la argumentación de Heidegger está dirigida, precisamente, a mostrar que la muerte se rehusa a ser tratada bajo la forma de lo *puramente disponible*. *Libertad para la muerte* no significa, pues, hacer de ella un objeto de dominio, negar su total irrebasabilidad y exterioridad, sino justamente *abrirse* a ella. La expresión *libertad* en Heidegger, según es patente en múltiples obras, tiene un sentido extremadamente débil. No significa tanto la aplicación decidida de la voluntad, cuanto el sentido de liberar, abrir, *dejar ser*. De lo que se trata no es de una *voluntad de dominio* frente a la muerte como *acontecer*, sino de un *dejar ser* su posibilidad *como posibilidad*.

El sentido de la *libertad frente a la muerte* —y, por lo mismo, de la apropiación específicamente humana de ella— lo resume Heidegger del siguiente modo: *El ‘precurso’ (Vorlaufen) desemboza al ‘ser ahí’ el ‘estado de perdido’ en el ‘uno mismo’ (Man-selbst), poniéndolo ante la posibilidad (...) de ser él mismo (selbst zu sein), pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE (Freiheit zum Tode), desligada (gelösten) de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia*<sup>37</sup>. La fórmula “*libertad para la muerte*”(freiheit zum Tode), destacada originalmente en el texto, no significa sino aquella forma en que el hombre se libera, se desliga, del estado de perdido en la interpretación pública de la muerte. El hombre, ante la presencia de la muerte, ante la *liberación* de su posibilidad, no solo *singulariza* y *totaliza* su existencia, sino además —y finalmente— puede *ser él mismo*. La presencia de la muerte *auténtica*, por así decirlo, la existencia humana. *Ser sí mismo*<sup>38</sup> es una posibilidad que sólo acontece en una existencia vivida de *cara a la muerte*.

---

*viene a mí porque yo quiero*” (der mir kommt, weil ich will). Heidegger, admitiendo una cierta forma de “interiorización vital” de la muerte, evitará al mismo tiempo una interpretación “activista” o puramente “voluntarista”. En Heidegger, según veremos, hay una distancia insalvable con el “yo quiero” nietzschiano.

<sup>37</sup> SZ, § 53.

Pero detengámonos un momento más en la fórmula “*freiheit zum Tode*”. Como lo hemos señalado, ella ha sido fuertemente criticada por Sartre. Para Sartre no hay libertad alguna frente a la muerte: la muerte es un puro *factum*, como tal enteramente contingente. El análisis de Sartre parte de una concepción de la libertad fundamentalmente distinta a la de Heidegger. Por lo pronto en el sentido de entender la libertad como libertad originaria o fundacional. El hombre no es nada antes de hacerse a sí mismo o, si se quiere, antes que esencia o naturaleza el hombre es subjetividad o libertad fundante. Este sentido fuerte de la libertad es completamente extraño a Heidegger. De hecho los términos “querer” y “voluntad” aparecen sólo una vez en *Ser y tiempo* y exclusivamente para indicar su carácter derivado<sup>39</sup>. “*El querer y el desear –señala Heidegger– tienen con ontológica necesidad sus raíces en el ‘ser ahí’ en cuanto cura (...)*”<sup>40</sup>. Es necesario recordar que la cura o el cuidado (*Sorge*) expresa para Heidegger la totalidad estructural originaria del *Dasein*. La voluntad y el querer antes que “facultades” originarias son modos fundados en el cuidado. Esto significa que éstas no constituyen propiamente vivencias ontológicamente indiferentes e indeterminadas en su sentido de ser. Al contrario, la posibilidad ontológica del querer y la voluntad supone ciertos elementos constitutivos del cuidado: la previa aperturidad del anticiparse sí, la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación y el proyectarse comprensor hacia posibilidades. Si bien en el querer y la voluntad se descubre la totalidad del cuidado, sin embargo éstos lo presuponen ontológicamente.

Si hemos de buscar un término heideggeriano que pueda confrontarse con la voluntad es el de “resolución” (*Entschlossenheit*). Resolución, sin embargo, no es decisión. Decisión se dice en alemán *Entscheidung* y prácticamente está ausente de la obra Heidegger y por supuesto de *Ser y tiempo*. La *resolución* por lo mismo no puede ser leída, sin más, como una invitación a la praxis, al menos en el sentido de una decidirse práctica o activamente a algo. La anécdota que cuenta Kart Löwith ilustra muy bien que la resolución ya tempranamente fue erróneamente interpretada en términos volitivos: “*Un día un estudiante –dice Löwith– hizo de*

<sup>38</sup> Es necesario insistir en la importancia del *sí mismo* (*Selbst*) en la estructura general de SZ y, en particular, en el problema de la muerte. En gran medida SZ puede ser considerado como una reformulación del problema del “*sí mismo*” sobre otras bases, distintas al concepto típicamente moderno de “sujeto” o “conciencia”. Estas bases, susceptibles de denominarse genéricamente como “existenciales”, se encuentran formalmente prefiguradas en el conocido § 9 de ZS. Allí se señalan dos caracteres del *Dasein*: el “tener-que-ser” (*Zu-sein*) y el “ser-cada-vez-mío” (*Jeieinigkei*). Estos dos caracteres orientan la totalidad de la analítica de la existencia y los diversos existenciaros en gran medida n o son sino “modulaciones” de éstos. Por otra parte, el “sí mismo”, según sabemos, se encuentra oculto en la cotidianidad media y regular. Regularmente el *Dasein* no es *sí mismo* de una manera propia. El *sí mismo* de la cotidianidad es el “uno” (*das Man*), anónimo e indeterminado. En particular lo que el “uno” oculta es el “ser-cada-vez-mío”. Lo que el *Sein zum Tode* hace es, pues, remitir al *sí mismo*. Pero remite al *Selbst* conforme a la doble caracterización antes indicada: como “tener-que-ser” y como “ser-cada-vez-mío”. Según la primera la muerte remite al *Selbst* del *Dasein* no como un “sujeto” estable y atemporal, sino como un ente cuya unidad es una unidad distendida temporalmente, esto es, como posibilidad. Según la segunda, la muerte remite al *Selbst* del *Dasein* no como un caso o un ejemplar de una género o clase, sino como aquello que connota siempre un personal “yo soy” o “tú eres”. De allí que el “*Sein zum Tode*” opere como un cierto *principium individuationis*.

<sup>39</sup> Ver a este respecto a H. Feick, *index zu Martin Heidegger “Sein un Zeit”*, Tubinga, Max Niemeyer, 1961, p. 94.

<sup>40</sup> SZ, § 41.

*ello una parodia eficaz diciendo: 'estoy resuelto, pero no sé a qué'*". Sin embargo, pese a estas lecturas, es manifiesto que el concepto de resolución se mueve en Heidegger en un terreno previo. En este sentido, en principio al menos, no nos parecen adecuadas las interpretaciones de la resolución como "decisionismo", justamente porque "resolución" no es "decisión". La resolución indica fundamentalmente apertura: resolverse es abrir. "El 'estado de resuelto' –señala Heidegger– es un señalado modo del 'estado de abierto' del 'ser ahí'"<sup>41</sup>. Cuando el *Dasein* escucha la llamada de la conciencia (*Gewissen*) se "resuelve a", "abre" su condición de clausura y se dispone ante su ser propio (*Eigentlichkeit*). La resolución y la propiedad, por consiguiente, aun cuando puedan leerse en clave práctica, es evidente que se trata en todo caso de una práctica peculiar: no decisión, sino apertura "pasiva", por así decirlo, hacia el ser propio.

Estas consideraciones nos conducen a redefinir la fórmula "*libertad para la muerte*". La expresión libertad no es usada por Heidegger en el sentido de una decisión o elección, sino como apertura. Libertad para la muerte no significa "elegir" o "decidirse" frente a la muerte, sino abrirse a ella. Si empleamos, por analogía, una terminología clásica es evidente que aquí libertad no significa tanto "libertad de elección" (*libertas arbitrii*), como "libertad de coacción" (*libertas a coactione*). En este segundo caso no se trata tanto de "decidirse" como de estar exento de toda coacción exterior. Se trata, en cierto sentido, de una "libertad negativa": no elegir esto o lo otro, sino de "estar libre de...". Por ejemplo hablamos de un "globo libre" cuando éste sigue su tendencia natural sin que le oponga una fuerza exterior. Heidegger en un lenguaje extremadamente controlado no da lugar a dudas que, lejos de toda "realización" o "decidirse" algo concreto, "libertad para la muerte" no significa otra cosa que "liberar" la posibilidad en cuanto tal y disponerse a *ser sí mismo*, lejos de extrañamiento público de la muerte. Lo que Heidegger llama "resolución" (*Entschlossenheit*) se mueve, pues, en un dominio previo a la decisión. De hecho la expresión *Entschlossenheit* se vincula a *Erschlossenheit*, aperturidad. De lo que se trata es, como ha quedado manifiesto en el análisis de la muerte, de *dejar ser* la posibilidad como posibilidad, pero de tal modo que el *Dasein* quede remitido a sí mismo, a su ser propio. El análisis que Heidegger realiza de la conciencia (*Gewissen*) verifica también esta interpretación. La resolución es un momento de la conciencia. Pero la conciencia, propiamente, "no dice nada". La naturaleza silenciosa de la conciencia alude a que lo ésta "voca" no es a un determinado "contenido" o a una determinada acción, sino más bien a una suerte de remisión originaria a sí mismo. Cuando Heidegger se refiere a la "atestiguación" (*Bezeugung*), en el plano de la conciencia, de una posibilidad existencial propia, no lo hace en términos de que la conciencia "elijan" una determinada "opción" o "contenido", sino en cuanto ella retrocede desde el estado de perdido en el "uno", en búsqueda de la posibilidad de una *elección originaria*. Heidegger expresa esta *elección originaria* del siguiente modo: "El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del 'uno mismo' en el 'ser sí mismo' **propio** ha de llevarse cabo como la de **una elección perdida** (*Nachholen einer Wahl*). Pero buscar la elección perdida significa **hacer esta elección** (*Wählen dieser*

---

<sup>41</sup> SZ, § 60.

*Wahl*), decidirse por un ‘poder ser’ partiendo del ‘sí mismo’ peculiar. En el hacer la elección (*Wählen der Wahl*) se **hace posible** por primera vez el ‘ser ahí’ su ‘poder ser’ propio<sup>42</sup>. El texto alemán en realidad dice “elegir esa elección” (*Wählen dieser Wahl*), reiterando la elección<sup>43</sup>. ¿Qué puede significar este “elegir elegir”? Es evidente que lo que aquí está en juego es la imposibilidad de elegir sin la remisión a una *elección originaria*; elección que “repara” la falta de elección y permite que el *Dasein* asuma su poder ser propio. Esta *elección originaria*, como expresión de este “elegir elegir”, es necesaria porque Heidegger cree, correspondientemente, que la imposibilidad de la elección no reside tanto en una *elección determinada*, sino en algo que la imposibilita radicalmente. Esta imposibilidad radical hace que dicha *elección originaria* tome, si se nos permite la expresión, un sesgo “catártico”<sup>44</sup>. De lo que se trata es de lo siguiente: puesto que lo que se encuentra malogrado no es una “opción” más, sino la misma *posibilidad de la elección*, lo que hay que elegir, en primer lugar, es elegir mismo, esto es, su posibilidad. El sesgo “catártico” reside en una suerte “purificación” o necesidad de “remover” los obstáculos que impiden la decisión. La naturaleza “negativa” de esta *elección originaria* estriba en que no elijo esto o aquello, sino que en cierto sentido “me elijo”, apartando toda elección determinada e impropia. Pero este “me elijo” supone remover el obstáculo del “uno mismo” (*man-selbst*) y elegir el “sí mismo propio”. Acontece aquí algo análogo, *mutatis mutandis*, a lo que sucede con la mayéutica socrática: Sócrates no sabe nada, no enseña nada, sino que conduce al discípulo al “no saber”. Y ello porque la imposibilidad del conocimiento no se refiere tanto a “no saber algo”, sino a algo por cuya ausencia se impide todo saber “sobre algo”: el saber del no saber. Sócrates opera como el médico que purifica o libera el cuerpo del enfermo de los obstáculos que le impiden sanarse por sí mismo. La operación socrática es *kátharsis*: liberación del poder inmanente de la *physis*. De manera semejante, en Heidegger la imposibilidad elegir no se refiere tanto a un “elegir algo”, sino que algo que impide cualquier “elegir algo”. Por lo mismo, la *primera elección* no podrá estar constituida por una elección determinada, sino por un acto que libere de los obstáculos que impiden elegir propiamente. En este sentido, esta *elección originaria* antes que “decidir algo”, libera o abre el “sí mismo” a la posibilidad de decidir auténticamente.

---

<sup>42</sup> SZ, § 54.

<sup>43</sup> La fórmula “*Wählen dieser Wahl*” no es recogida enteramente ni por Gaos ni por Rivera. Gaos traduce “*hacer esta elección*” y Rivera “*hacer esa elección*”, con lo cual se pierde la iteración presente en el texto y el sentido *originario* de la elección. Ver a este respecto Rodríguez, Ramón, *La hermenéutica del sí mismo en Ser y tiempo*, En Revista de Filosofía, N°29, Madrid, p. 63.

<sup>44</sup> Empleamos la expresión “catártico” y “catarsis” conscientes de la transposición. Sin embargo, si entendemos por catarsis, en sentido lato, una suerte de “purificación” o “liberación”, por cuyo medio de remueven ciertos impedimentos o obstáculos que no permiten que algo se desarrolle o manifieste, es evidente que la maniobra heideggeriana tiene un cierto cariz de esta índole. Sobre todo porque un proceso catártico comporta, en general, no tanto un acto *positivo*, de *poner* algo, cuanto un acto de *quitar* algo que emboza el libre curso de un órgano o una función. La concepción socrático-platónica de la catarsis tiene, muy probablemente, su modelo en la medicina hipocrática. Allí de lo que se trata no es tanto de *intervenir* el cuerpo, cuanto de remover o expulsar ciertas sustancias que impiden que el organismo se sane *por sí mismo* y restaure así sus equilibrios perdidos. Esta disposición a la *intervención mínima* es propia de la concepción heideggeriana de la libertad.

Heidegger parece retroceder, como suele suceder, a un *dominio previo*; anterior a cualquier determinación moral o axiológica. No se trata tanto de “querer algo” o “decidirse por algo”, sino de abrirse al ser propio. Esta apertura es ineludible porque el *Dasein* no se encuentra en posesión de sí mismo: su “sí mismo” está bajo el dominio de ese gran “otro”, anónimo y colectivo, que es “el uno” (*Das Man*). La expresión “*freiheit zum Tode*”, por consiguiente, significa sobre todo “abrir” una posibilidad que se encuentra obturada, oculta por el dominio impersonal e indeterminado del “uno”. En la situación “caída” del *Dasein*, la cual es su condición cotidiana y regular, es precisamente la posibilidad de elegir la que está ocluida. Para “elegir” auténticamente es necesario “despejar” o “remover”, en cierto sentido, los obstáculos que impiden la decisión. Heidegger lo señala directamente: “*El ponerse, ‘precurando’, en libertad para la muerte peculiar libera del ‘estado de perdido’ en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable*”<sup>45</sup>. De lo que se trata con la “libertad para la muerte” no es de “elegir” la muerte, sino de permitir o dar lugar a la elección. El fin, como posibilidad irrebasable, de alguna manera ilumina retrospectivamente la elección. En el “estado de perdido” el *Dasein* se mueve ante posibilidades niveladas, accidentales y, en cierto sentido, indiferentes. De esta “indiferencia” el *Dasein* sólo se libera una vez que enfrenta la posibilidad extrema; sólo bajo el horizonte de dicha posibilidad irrebasable las otras posibilidades se revelan en toda su fáctica propiedad. La idea parece ser, pues, la siguiente: sólo con relación al fin, sólo respecto de la posibilidad extrema de la muerte, las posibilidades fácticas, antepuestas a dicho fin irrebasable, se destacan en todo su verdadero valor y cualidad. Toda decisión, en este sentido, resulta incierta y provisional hasta que no se contemple a la luz de la muerte. *Libertad para la muerte* no significa, por consiguiente, determinar ni disponer, ni menos elegir la muerte, sino abrirse y, en cierto modo, “abandonarse” a ella como una posibilidad extrema e indeterminada; posibilidad sin la cual no cabe salvar ni recuperar el propio *ser sí mismo*. Más todavía, toda “realización” de la muerte como posibilidad, ya sea comportándose frente a ella como algo “ante los ojos” o “ante la mano”, constituye una forma de huida y ocultamiento. Lo que así se oculta es la misma *existencia* en su total singularidad. Por ello, sólo a la luz de la muerte el *Dasein* propiamente *existe*.

---

<sup>45</sup> SZ, § 53.