

## La angustia frente a la muerte. Reflexiones en torno a *Ser y tiempo*

### Anxiety facing death. Reflections on *Being and Time*

Mateo Belgrano  
UCA/CONICET  
Buenos Aires, Argentina

**Resumen:** Este trabajo se propone leer las nociones de “muerte” y “angustia” desde la pregunta central de *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser. Heidegger entiende por “ser” como sentido, aquello que posibilita que los entes se desoculten, se inserten en un mundo. Esto supone rever las nociones de muerte y angustia desde la noción de sentido, lo que implicará un atento abordaje hermenéutico del texto fuente. Este análisis minucioso permitirá encuadrar ambas nociones en el proyecto de la obra, entendiendo la angustia como el “método” que nos permite acceder a la finitud del ser, que funciona como límite de la apertura del Dasein.

**Palabras clave:** Muerte, Angustia, Ser, Dasein, Tiempo.

**Abstract:** This paper aims to propose an interpretation of the relationship between anxiety and death, so often discussed, that contextualizes the problem in *Being and Time* as a whole. We argue that this hermeneutical work is essential to really understand what role the death and anxiety play in the question of being and to avoid falling into an anthropological reading of the question. Anxiety has an ontological role, because, as we shall see, what it reveals is that being should be treated as time. Anxiety puts us face to death. Now “being-toward-death” implies that Dasein is finite. And if that entity that is opened to Being, which we understand as the space of intelligibility that allows entities to manifest themselves, is finite, then Being will necessarily depend on Dasein’s temporality.

**Keywords:** Anxiety, Death, Being, Dasein, Time.

# La angustia frente a la muerte. Reflexiones en torno a *Ser y tiempo*

## Anxiety facing death. Reflections on *Being and Time*

Mateo Belgrano  
UCA/CONICET  
Buenos Aires, Argentina

Ὀδός

Revista de  
Filosofía

### Introducción

La muerte y la angustia en el pensamiento de Martin Heidegger han sido objeto de muchos trabajos. Lo que nos proponemos aquí es contextualizar la muerte y la angustia con la pregunta-eje de *Ser y tiempo*: la pregunta por el ser (*Die Frage nach dem Sein*). Es decir, entender este par de conceptos dentro de la planificación de la obra de 1927 y el contexto argumentativo correspondiente. Esto supone comprender que el problema de la muerte aparece como una cuestión metodológica, no por una cuestión existencial o ética. Así, por ejemplo, sostener que Heidegger “está simplemente afirmando que la muerte es definitiva, por lo que no hay un después de la vida” (Philippe, 1998, p. 268),<sup>1</sup> es, consideramos, no encuadrar la pregunta por la muerte en el desarrollo argumentativo de *Ser y tiempo*, como lo demostraremos más adelante. La pregunta por el ser es el hilo conductor (*Leitfrage*) de toda la obra. Solamente el Dasein, “el ser en cada caso mío”, es capaz de preguntarse por el ser, ya que solamente él puede comprenderlo. Como bien explica Heidegger en la introducción de la obra del 27, la pregunta por el ser solamente podrá ser correctamente abordada si clarificamos el horizonte en el cual el ser es comprendido. Es decir, el Dasein es el ser abierto al ser. La función metodológica de la muerte tiene que ver con este carácter de ser abierto del Dasein. La existencia humana es fuente de posibilidades, siempre está abierto a nuevas posibilidades, dentro de las cuales comparecen los entes. Ahora la muerte es aquello que pone fin a esas posibilidades y a esa apertura al ser.

### 1. La noción de sentido

---

<sup>1</sup> La traducción es propia: “he is merely stating that death is final so that there is no afterlife”

Debemos introducir, brevemente, la noción de sentido para entender a qué refiere Heidegger con ser. Cuando decimos que el Dasein “comprende el ser”, ¿quiere decir Heidegger que el Dasein ya entiende conceptualmente el ser? ¿Qué sentido tendría que el ser que “entiende” el Ser se pregunte por el ser? “Comprender” no tiene que ver con la contemplación teórica, la aprehensión temática, sino que es un existencial. Esto quiere decir que no es una mera actividad que puede o no realizarse sino que es una determinación ontológica fundamental y constitutiva. “Comprender” no tiene que ver con aprehender una esencia sino con insertar algo en un horizonte de sentido. ¿Qué quiere decir esto? El Dasein en su vida cotidiana se relaciona con los entes porque los experimenta como significativos. Pongamos un ejemplo: un martillo no es un martillo *per se* sino que lo es en tanto que sirve *para* algo para un Dasein. El ente “martillo” es un útil en tanto que se inserta en un contexto pragmático y en una estructura de referencias (*x* sirve para determinado fin, para realizar determinada obra y para el bien de *y*). La estructura de la comprensión, entonces, supone una existencia que siempre encuadra los entes en una trama significativa. Es preciso aclarar que la comprensión no es una actividad consciente, sino que la ocupación del útil supone la habitualidad y familiaridad. Al usar, por ejemplo, un auto, no tematizo o soy consciente de todas las relaciones referenciales que estoy suponiendo. No capto intelectualmente que el acelerador sirve *para* ir hacia adelante sino que simplemente lo aprieto. La comprensión tiene que ver más con un saber práctico que con un saber teórico. Lo que se está diciendo aquí es que los entes, en definitiva, siempre se la manifiestan al Dasein en un determinado contexto u horizonte de sentido.

Pero, ¿qué relación hay entre lo dicho y aquello que afirmamos como central que es la pregunta por el ser? Para contestar esto será preciso delimitar qué entiende Heidegger por ser. Lo primero que debemos decir es que el ser no es equivalente a lo ente. El ser es aquello respecto de lo cual siempre y en cada caso el ente es ya comprendido. Esto quiere decir que el ser es el horizonte de inteligibilidad a partir del cual los entes adquieren sentido. Esto significa que la comprensión previa de ser es ese algo que necesitamos para que el ente se vuelva accesible. Esta comprensión del ser, no tematizada o conceptualizada, antecede a la experiencia de lo ente y sólo gracias a ésta, el ente es capaz de comparecer frente a un Dasein, es la luz que permite que se manifieste. Los útiles sirven como ejemplo para ilustrar esta diferencia entre el ser y el ente (que Heidegger llama diferencia ontológica). Como ya vimos, mi trato con los entes supone una precomprensión. Las cosas no se nos presentan como meros objetos neutros que luego significamos de determinada manera. Este ente que sostengo en mi mano no es una

representación, o un conjunto de datos de los sentidos o una sustancia con determinados accidentes sino que es “la taza de la que bebo”. De la misma manera una casa se presenta como mi hogar, un auto es lo que me sirve para ir a trabajar y el dinero en mi billetera es aquel útil que sirve para alimentarme. Todas estas cosas *son*, existen, en cuanto significan para un Dasein. Éste se mueve siempre en el sentido, nuestro mundo circundante siempre está cargado significativamente:<sup>2</sup> “Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*” (Heidegger, 2012, p. 170). El sentido (*Sinn*) es aquello por lo cual algo puede ser comprensible o inteligible. Heidegger lo define como “*el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*” (Heidegger, 2012, p. 171).<sup>3</sup> En resumen, las cosas *son* en tanto que significan para un Dasein en un determinado contexto semántico, a ese horizonte lo llamamos sentido. Heidegger entiende el ser (*Sein*) como sentido (*Sinn*), en tanto que es aquello que funda la inteligibilidad de lo ente y hace posible la experiencia humana.

A partir de lo desarrollado podremos entender con mayor claridad la relación entre la angustia y la muerte. Sin la analítica del Dasein que desarrolla Heidegger en la primera sección el tema que nos compete resulta ininteligible. Es preciso tener en claro a lo largo de la lectura de *Ser y tiempo* que la analítica del Dasein y el problema de la muerte y de la angustia no son un problema antropológico sino ontológico. Por tanto, debemos entender la muerte y la angustia desde la principal meta de *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del Ser. Heidegger dice explícitamente que la angustia nos revela que somos un “ser para la muerte”. Nosotros nos proponemos explicitar lo que está implícito en esta tesis y sostenemos que, en definitiva, la

---

<sup>2</sup> “Vivo siempre *atrapado por la significatividad* y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino. Vivo en lo fáctico en cuanto un *nexo* muy especial de significatividades que se compenetran constantemente; o sea, toda significatividad es tal para y en un nexo de tendencias y expectativas que se forma siempre de nuevo en la vida fáctica” (Heidegger, 2014, p. 116).

<sup>3</sup> El haber previo, tener previo y concebir previo son los elementos que componen la estructura del sentido. El haber previo es la totalidad remisiones respecto de las cuales aparece el acto interpretativo, es decir, un trasfondo que se da por sentado. En otras palabras, es la referencia a una totalidad significativa. El segundo elemento estructural es el ver previo. Toda interpretación supone un ver previo, una mirada o punto de vista desde la cual se presentan las condiciones respectivas que recorta lo dado en el haber previo. Esa mirada es lo que Heidegger llama la circunspección. Es decir, es lo que permite que se destaque algo desde el fondo del haber previo. El tercer elemento estructural es un concebir previo o una manera de entender previa. El concebir previo refiere a entender por anticipado la cosa, le asignamos un concepto existente de antemano. Frente a la contemplación de una llanura, podemos ver un lugar de explotación económica o podemos verlo en su belleza. Esta “mirada previa” aparece conceptualizada de determinada manera. Conceptualización que no es teórica, sino práctica y vital. A lo que apunta, en definitiva, esta triple estructura es que un ente que está-en-el-mundo no puede tener un conocimiento libre de supuestos, la interpretación parte de un sentido ya constituido.

angustia revela que el ser debe ser entendido como tiempo. Que el Dasein sea “para la muerte” implica que es finito. Y si el sentido, es decir el ser, solamente se da en el Dasein, aquel que comprende el ser, el espacio de inteligibilidad que permite a los entes manifestarse, el ser, depende de la temporeidad del Dasein.

## 2. La angustia

El tema de la angustia y la muerte aparece como solución al problema de la totalidad estructural del Dasein. Luego de la analítica del Dasein, la investigación fenomenológica que se pregunta por el ser debe cuestionarse si ha abordado originariamente y en su totalidad el horizonte en que se da el ser: el Dasein. Pero “totalidad” no querrá decir sumar las partes que fueron desarrolladas a lo largo de la analítica del Dasein, o hacer, como lo llama Heidegger, un “ensamblaje de elementos”, ya que esto supondría entender al Dasein como algo que está-ahí. Lo que busca el pensador de Friburgo es una “mirada completa que *atraviesa* este todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario, que está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural” (Heidegger, 2012, p. 200. El destacado es del autor). Y apropiarse de esta totalidad será lo que entiende Heidegger por “propiedad”, que se contrapone al estado impropio, en el cual el Dasein no se tiene a sí mismo. Y, curiosamente, aquello capaz de revelar la existencia en su unidad es un estado de ánimo: la angustia.

Decimos que es curioso, porque Heidegger entiende la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como un modo de apertura, contraponiéndose, en términos generales, a la tradición filosófica, que comprendió los estados de ánimo como lo que enceguecía la razón del hombre. Que sea un modo de apertura quiere decir que “permite ver”, que es un cierto saber (obviamente no en un sentido teórico). Esto significa que el estar anímicamente templado del Dasein determina su modo de abrirse al mundo (alegre, triste, de mal humor) y, por esto mismo, los temples (*Stimmung*), que se fundan en la disposición afectiva, no son ontológicamente indiferentes, manifiestan “el tono” de la existencia humana. En cuanto el Dasein está-en-el-mundo tiene cierta comprensión de una totalidad de significados, como ya vimos. Pero las cosas, para el Dasein, no están provistas nada más de una carga significativa, sino que también tienen una carga o valor emotivo. Pero no debemos entender que estos estados de ánimo vienen de una “interioridad” que colorea el mundo exterior, como si el

estado de ánimo fuera el matiz subjetivo que proyectamos sobre un mundo neutro. La *Befindlichkeit* provee el trasfondo en el cual distintos eventos o cosas nos afectan. Si vivo constantemente asustado, las cosas se me presentan como amenazantes. Así como un día nublado nos presenta un mundo sombrío, con la tristeza el mundo se torna gris. Dependiendo del temple en el que se encuentre el Dasein, lo ente se manifestará de determinada manera. Por eso, en tanto que la disposición afectiva abre el estar-en-el-mundo, hace posible “un dirigirse hacia...” que no es sólo intelectual sino que también es acompañado por los estados de ánimo (contrario a todo racionalismo): “El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el ‘proyecto’ dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la ‘razón’ como tal (...), sino que es siempre un proyecto ‘calificado’” (Vattimo, 2006, p. 36).

En el día a día estamos absorbidos en el “uno”. Y esto significa que el Dasein está inmerso en un contexto social, o mundo, a partir del cual se entiende a sí mismo y entiende a lo ente. El mundo en el que el Dasein se mueve (*a priori*, público y compartido) es aquello que llamamos el “uno”. Éste inserta el Dasein en una red de roles, oficios y estatus fundados en un contexto cultural a partir del cual se entiende a sí mismo. En el trato cotidiano, en la convivencia, el Dasein está bajo el dominio de los otros que acepta sin darse cuenta: “No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein” (Heidegger, 2012, p. 146). Pero, ¿quiénes son estos otros? No podremos señalarlos con el dedo, no podemos hablar de entes determinados, sino que “los otros” son ellos y nosotros. No hay un “quién” determinado, sino que es impersonal: no es éste o aquél, sino que es el *se* o el *uno* de cuando decimos “se dice que...” o “uno debe...”. Es lo que Heidegger llama *das Man* y Ortega y Gasset acuña como “la gente”. ¿Quién es entonces este “uno”? Somos todos y a la vez nadie determinado. Dijimos que la interpretación que tengo de mi propio ser depende de las representaciones habituales que “uno” tiene de sí mismo. El absorberse en el uno supone, entonces, una “huida” de sí mismo y, por lo tanto, se lo identifica con el estado de impropiedad.

La angustia despierta al Dasein de esta somnolencia que produce el uno. ¿Cómo? Este estado de ánimo hace que todo se vuelve insignificante: “el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia” (Heidegger, 2012, p. 205). Pero, ¿por qué todo se vuelve carente de sentido? ¿Ante qué se angustia la angustia para semejante consecuencia? Lo que oprime (etimológicamente angustia viene del sentido de angosto) no es una cosa concreta y

determinada, a diferencia del miedo que siempre lo es ante un ente intramundano, como puede ser un ladrón o un perro. La angustia no sabe ante qué se angustia. Lo que es amenazante para la angustia no se presenta en la cercanía, no reconocemos su rostro ni sabemos de dónde proviene. Luego de un momento angustiante decimos “en realidad no era nada”. En este momento preontológico hay una cierta verdad. Es decir, no nos angustiamos por una cosa como las que nos rodean en la vida diaria. Pero eso no quiere decir sea “nada” absolutamente. Que no sea nada quiere decir que no es nada concreto. La nada de la angustia se refiere al estar-en-el-mundo en general. Éste es lo que realmente angustia. “La totalidad respectiva — intramundana descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia” (Heidegger, 2012, p. 204-205). ¿Significa esto que se cae todo el sistema de relaciones que suponen los útiles y, por tanto, pierden su utilidad? ¿Será que el hombre angustiado no puede beber en una taza? El capítulo tercero de la primera sección entendía la mundaneidad del mundo como la trama significativa que inauguraba la acción humana constituyendo una estructura de remisiones de *paras*. El útil se entendía como un conjunto de referencias referido a otros útiles. Parecería absurdo sostener que la insignificancia que revela la angustia es la pérdida de la significatividad de la mundaneidad, es decir, la desconexión de las remisiones que constituyen el mundo de los útiles. Si entendiéramos de este modo la angustia, todos los entes que usamos en la vida diaria se tornarían inútiles. No parece verosímil que a esto apunte la idea de insignificancia. El hombre angustiado sigue bebiendo café en una taza sin problemas.

¿Qué significa entonces la insignificancia que adquiere el mundo? Podemos encontrar distintas posturas y matices al respecto. Hubert Dreyfus, por ejemplo, enfatiza el papel del contexto socio-cultural en la apertura de la angustia. Ésta “revela que el Dasein no puede tener una vida significativa simplemente adoptando y actuando sobre los intereses estipulados por la sociedad” (Dreyfus, 2003, p. 328). Lo que le permite descubrir la angustia al Dasein es que no posee ninguna posibilidad propia, sino que siempre sus posibilidades son las que se abren en su horizonte cultural y social. Dreyfus, consideramos, tiene parte de razón, Heidegger explícitamente afirma que la angustia nos saca del estado de caída: “De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público” (Heidegger, 2012, p. 206). La angustia le revela al Dasein que ya no puede vivir regido por lo que todos dicen, perdido en el anonimato

del uno. En la huida de sí mismo se orienta por los entes y las cosas, las circunstancias exteriores, por un contexto de referencias supuestamente estable y firme que puede articular una respuesta totalizante para su vida. La huida busca refugiarse en las seguridades culturalmente construidas y habituales. Por eso habla de impropiedad, porque ponemos todo en función de otro, es una donación de sentido enajenada. Y es por eso que cuando uno se siente angustiado se siente desazonado (*unheimlich*). *Unheimlich* quiere decir literalmente “no tener hogar”, la angustia nos pone fuera de todo lugar, sin morada. El Dasein, absorbido por el uno, se sentía “seguro de sí mismo”, el estado de impropiedad traía cierta tranquilidad. En el mundo circundante el Dasein estaba familiarizado con aquello que lo rodeaba. La angustia es la experiencia de pérdida de fundamento de aquello que constituye el sentido, lo estable, lo regular, lo racional, lo obvio. Es, en definitiva, la experiencia de lo inhóspito.

Sin duda la insignificancia que produce la angustia no refiere al carácter respectivo de los útiles, sino más bien a las posibilidades a partir de las cuales el Dasein se entiende. “Posibilidad” no debe entenderse en un sentido lógico como lo libre de contradicción, sino como modo de ser del Dasein. Éste se proyecta en una posibilidad, se entiende en una posibilidad de ser (ser carpintero, docente o policía) por lo que hace distintas tareas (construye una mesa, prepara una clase o vigila un barrio), y se ocupa de determinados entes (utiliza un serrucho, clavos martillo; hojas, papel, libros de texto; pistola, binoculares, etc.). Lo que se rompe en la cadena de la significatividad es la comprensión de sí del Dasein en sus posibilidades. Que el mundo se torne insignificante quiere decir que ya no me sirve para entenderme. La angustia nos desconecta del mundo cotidiano en el que normalmente nos entendemos. El contexto en que las cosas adquieren sentido, el mundo, no desaparece (la taza sigue siendo aquello que sirve para tomar café) pero el Dasein deja de tener sentido en ese horizonte que hace que las cosas lo tengan. Decíamos que Dreyfus tiene parte de razón. El problema de la interpretación de Dreyfus, a nuestro modo de ver, es que considera como fuente última de inteligibilidad al uno, en tanto que el sentido se constituye a partir de las prácticas sociales de todos los días, dejando de lado la temporeidad. La “nada” a la que llegue la angustia no es simplemente la negatividad de la interpretación del sí mismo por parte del contexto socio-cultural. Es cierto que el mundo del Dasein está primeramente constituido por



las formas cotidianas en las que se mueve la sociedad, pero sigue siendo un modo inauténtico.<sup>4</sup> La angustia revela no sólo la no pertenencia del Dasein al estado interpretativo público que nos determina en el día a día, sino algo más: nuestro ser para la muerte o, en otras palabras, la finitud del Dasein. La angustia ante la muerte no es el miedo a ella, sino que es “la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin” (Heidegger, 2012, p. 268) y lo que nos permite acceso a la totalidad estructural del Dasein, y allí radica su carácter metodológico. Desarrollemos el fenómeno de la muerte para descifrar a qué aluden estas palabras.

### 3. El ser para la muerte

El problema de la muerte en Heidegger se encuadra, al igual que la angustia, en el problema de la integridad del Dasein. La primera sección había arrojado que la totalidad estructural del Dasein se entiende como cuidado. Heidegger lo define como “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” (Heidegger, 2012, p. 210). Como deja entrever la definición, el cuidado supone los tres momentos estructurales y cooriginarios del Dasein: el estado de arrojado —estando-ya-en-(el-mundo)—, el proyecto —anticiparse-a-sí— y el estar en-medio-de (*Sein-bei*), que en su forma cadente se identifica con la absorción del uno. ¿Por qué el cuidado es aquella estructura que procura la unidad? El cuidado supone que las cosas nos importan y por ello lo ente tiene sentido y nos es inteligible.

Pero si el cuidado es la totalidad estructural del Dasein, ¿cómo puede ser que el Dasein, a la vez, se caracterice por su poder-ser?<sup>5</sup> Si el Dasein se constituye por su poder-ser, mientras existe siempre puede ser algo y, a la vez, *todavía* algo que aún no es. Lo problemático es captar en su totalidad al Dasein mientras *es*. Un ente que se define por ser posibilidad y, por tanto, constituido por su inacabamiento, no puede considerarse como un ente cerrado y entero. Que el Dasein no pueda concebirse “entero” no es consecuencia de una imperfección de nuestra capacidad de conocer, sino que estructuralmente, en tanto que ser posible, le pertenece al

---

<sup>4</sup> Para una aguda crítica a la concepción de Dreyfus del “uno” como fuente de inteligibilidad se puede consultar el artículo de Keller, P. y Weberman, D., “Heidegger and the source(s) of intelligibility” en *Continental Philosophy Review*, 31, 1998, pp. 369-386.

<sup>5</sup> “Cuidado, entre otras cosas, quiere decir: estar a la busca, salir tras algo; en el ocuparse se ocupa el *Dasein* a la vez de su ser propio. El estar a la busca, el salir tras algo, es un estar a la busca, un salir tras *aquello que él todavía no es*. Siendo cuidado, el *Dasein* está por esencia *de paso hacia algo*; cuidándose, el *Dasein* es para consigo mismo en cuanto algo que todavía no es. El sentido propio de su ser es precisamente el tener siempre por delante algo que todavía no es, que todavía está pendiente. Ese permanente estar algo todavía pendiente quiere decir: el ser del *Dasein*, en cuanto cuidado, en tanto que es, está *siempre inacabado*; mientras sea, le faltará algo” (Heidegger, 2006, p. 385).

Dasein un cierto no ser. Con esta aparente contradicción con la que Heidegger parece objetarse a sí mismo introduce el fenómeno de la muerte y la tesis de que ésta “limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein” (Heidegger, 2012, p. 250). ¿Implica esto que la muerte logra su acabamiento al morir?

¿A qué está refiriéndose Heidegger con “muerte”? Muerte no significa la simple cesación de la vida fisiológica-biológica, no es un mero dejar de estar ahí. Esto es a lo que Heidegger llama fenecer.<sup>6</sup> No es tampoco la última “parte” que le falta al Dasein para completarse. Su inacabamiento estructural no supone que le falte sumar partes sino que es la raíz de su poder-ser. Tampoco debe entenderse su fin como la consumación de sus posibilidades específicas, como cuando el fruto llega a su maduración. En general es al revés, la muerte nos agarra en decaída y desgastados por el tiempo:

Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. «Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir» (Heidegger, 2012, p. 250).

Es indudable que la vida acaba, que la existencia humana cesa en un sentido biológico. Pero Heidegger, en su lectura ontológica, reserva el término “muerte” para el modo de ser del Dasein que “esta vuelto hacia su muerte”, es decir, que la anticipa. Esto no quiere decir que sepa la fecha y la hora, pero si tiene la certeza de su muerte. La diferencia con los animales y las plantas, que no mueren sino que “fenecen”, es que estos no prevén que van a morir. El dejar de vivir del Dasein no sucede simplemente de repente, sino que se cumple algo esperado. Por otro lado, “estar vuelto hacia su muerte” no tiene nada que ver con lo que puede haber después de la muerte y el más allá: “El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente «en el más acá», en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, *se hace presente dentro de éste*” (Heidegger, 2012, p. 264). La muerte no es un suceso futuro que no llegó aún, sino aquel “todavía no” que determina mi existencia, en el presente, como finita. ¿A qué se anticipa el ser

---

<sup>6</sup> Taylor Carman hace una interesante distinción entre muerte biológica, lo que Heidegger llama fenecer (*Verenden*) y la muerte biográfica, lo que Heidegger llama fallecer (*Ableben*), como el fin de una serie de acciones, relatos, experiencias de vida y demás. Morir biográficamente sería poder ver la vida como un todo y, así, ser capaz de narrarla. Pero solamente podemos narrar la vida de los otros, ya que su vida se nos presenta como un todo estable del que podemos hacer una biografía. Pero la vida propia nunca se nos presenta como un todo. Cf. Carman, 2003, p. 279-280.

para la muerte? El Dasein es un ser posible y la muerte es su posibilidad más extrema. Aquello a lo que la existencia se anticipa es a la posibilidad de no existir más: “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad radical de existir” (Heidegger, 2012, p. 267).<sup>7</sup>

Pero si bien el Dasein está vuelto hacia su muerte, en la vida cotidiana el uno no quiere saber nada de la muerte. El uno nos presenta la muerte siempre como “un caso de muerte”, es decir, la muerte de otro. Todos los días mueren desconocidos, es un suceso habitual que sucede en el mundo, que vemos en los noticieros y rara vez nos inmuta. El estado interpretativo público logra hacer sentir al Dasein que, si bien va a morir, es algo que sucederá más adelante. En el día a día nos mantenemos ocupados en nuestros quehaceres, entendiendo la muerte como lo que le pasa a otro y *todavía no* nos tocará. Cuando uno piensa hacia el futuro, uno siempre proyecta hacia adelante, nunca proyecta que no va a estar. “Ya el «pensar en la muerte» es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia y sombría huida del mundo. *El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*” (Heidegger, 2012, p. 270. El destacado es del autor). El uno nos urge a dedicarnos a las tareas que apremian y dejar de lado el pensar inútil y ocioso sobre la muerte. No tenemos tiempo de morirnos. Obviamente que uno sabe que va a morir, pero el uno lo pone en suspenso, no es una amenaza que se nos presente hoy. La huida del uno de la muerte es el modo impropio de estar vuelto hacia la muerte.

Estar vuelto hacia la muerte no es simplemente pensar sobre la muerte, calcular cuándo y cómo se dará. Tampoco debe entenderse como una “espera” de aquello que debe llegar irremediabilmente. Estar vuelto hacia la muerte es una posibilidad del Dasein, es decir, un modo de ser del Dasein que se anticipa a la muerte, a la posibilidad de la imposibilidad. A esto lo llama Heidegger el “adelantarse hacia la posibilidad”. Por tanto, el adelantarse del Dasein es un vivir en la posibilidad que es la muerte. No es un hecho en el futuro, sino estar cerca del fin mientras existe. Esto no significa que la muerte nos marca un fin en la vida, algo “por realizar” o un “por qué” vivir, sino que revela la finitud de la propia existencia. La posibilidad de la imposibilidad es una posibilidad estructural que nos define como proyecto, es la nada que constituye nuestro inacabamiento.<sup>8</sup> Porque moriremos, siempre seremos incompletos, nunca

---

<sup>7</sup> Que la muerte sea la posibilidad de la imposibilidad parece, en una primera lectura, contradictorio. Es conocida la polémica que se ha desatado sobre esta posible contradicción entre William Blattner y Paul Edwards. No abordaremos este problema porque consideramos que se aleja del eje central: la relación entre el ser y la finitud. Se pueden consultar sus artículos: Blattner, 1994, p. 49-70 y Edwards, 1975, p. 548-566.

<sup>8</sup> En realidad hay una doble “nada” o “negatividad” que constituye el Dasein. Por un lado la ya mencionada: porque morimos nuestras posibilidades son finitas. La segunda es su culpabilidad, que apunta la negatividad que

podremos agotar todas nuestras posibilidades. Morir no es un hecho que ocurre en el futuro, simplemente, sino que al “no ocurrir todavía” impone un límite y traza un horizonte. Este límite es lo que constituye el ser finito de la existencia. El estar vuelto hacia la muerte revela el carácter posible de toda posibilidad, o, por decirlo de otra manera, revela la contingencia de las formas en las que el Dasein *es*. En definitiva manifiesta el carácter finito de toda posibilidad del Dasein. En término menos técnicos podemos decir que el adelantarse hacia la muerte nos revela la fragilidad y la contingencia de todo proyecto o empresa humana: “En la estructura del *Dasein* se encuentra la imposibilidad de captar todo, la imposibilidad de ser una totalidad para un ente que siempre está en lo posible” (Levinas, 2005, p. 44). La propiedad tendrá que ver, entonces, con la asunción de la propia finitud, tener conciencia de que la muerte no es un accidente sino lo que constituye mi existencia:

*...el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el «uno mismo» y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte (Heidegger, 2012, p. 282).*

¿Qué significa que el adelantarse hacia la muerte nos hace libres? ¿Qué significa “libertad para la muerte”? La angustia revela la posible imposibilidad del Dasein y, por tanto, que todas las posibilidades del Dasein son contingentes. Como dice Vattimo: “La anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva” (Vattimo, 2006, p. 50) y, por lo tanto, el Dasein no se proyecta definitivamente sobre ninguna posibilidad. Así rompe con las ilusiones del uno, que propone posibilidades absolutas, como pueden ser las “fórmulas de vida” que se imponen como innegociables (varían según los contextos: uno debe tener éxito económico, uno debe formar una familia, uno debe ir a misa todos los domingos, etc.). El uno es un estado interpretativo a partir del cual el ser se revela. El problema es que el uno es una forma de comprensión que encubre que simplemente es *una* de las formas. La angustia rompe con cualquier respuesta totalizante y toda posibilidad del Dasein está sujeta a su elección. Pero esto no significa que el

---

supone el estado de arrojado: el Dasein está limitado por una gama de posibilidades que no depende de su arbitrio, como el contexto cultural, histórico e incluso su ser biológico y sexual. Pero esta “nada” no implica un no “estar-ahí”, como si fueran algo del pasado y del futuro que ya fueron o aún no están. Por esta razón la vida humana no puede interpretarse como una sucesión de instantes entre el nacimiento y la muerte, y lo “real” es simplemente el ahora. El nacimiento y la muerte del Dasein no son meros hechos, sino algo que afecta su existencia siempre. Edgar Boedecker explica con claridad esta doble negatividad en su artículo “Individual and Community in Early Heidegger: Situating *das Man*, the Man-Self, and Self-Ownership in Dasein’s Ontological Structure” (Boedecker, 2001, p. 63-99).

análisis ontológico de Heidegger sobre la muerte resuelva qué posibilidades fácticas debe tomar el Dasein (si ser docente o padre o lo que sea), sino que hace posible el asumir propio de su Ahí. Y esto no es otra cosa que estar resuelto a asumir el propio y finito poder-ser y el propio estado de arrojado, lo que Heidegger llama el estado de resuelto (*Entschlossenheit*).

### 3. La finitud del ser

Pero, ¿qué tiene que ver la finitud del Dasein con el proyecto ontológico de la pregunta por el ser? ¿No será acaso *Ser y tiempo*, a fin de cuentas, un tratado de antropología? ¿En qué sentido la muerte y la angustia son cuestiones metodológicas? Es hora de explicitar lo que dijimos que estaba implícito. Muchas veces se olvida que entre el párrafo de la angustia y el capítulo sobre la muerte, está el párrafo 44 que trata sobre la verdad. ¿Será causal este orden?

Recordemos brevemente lo desarrollado en el párrafo 44: en éste Heidegger retoma el sentido griego de ἀλήθεια, que entiende la verdad como desocultamiento. La verdad no es originariamente la adecuación a la cosa, sino un modo de ser del Dasein, de su estar-en-el-mundo, que descubre o desoculta los entes intramundanos. Las cosas *son* en tanto que se manifiestan a un Dasein. Un mismo ente intramundano puede desocultarse como un ser a la mano (*Zuhandenheit*) y como un ente que está-ahí (*Vorhandenheit*). “Verdad” es traer a la luz algo. Heidegger distingue dos sentidos de verdad. En un sentido primario decimos que verdadero es el Dasein en tanto que desoculta (*Erschlossenheit*). En un sentido secundario algo es verdadero en tanto que es descubierto (*Entdecktheit*). El Dasein es lo verdadero en sentido primario ya que el desocultamiento solamente es posible gracias a la apertura de la existencia (cuyos modos son el comprender, la disposición afectiva y el discurso). La apertura del Dasein está abierta al Ahí (*Da*). Que el Dasein sea un ser-ahí (*Da-sein*) significa que la existencia humana se caracteriza por estar abierto al ser: “Un «ahí», es decir, un círculo de patencia, un ámbito de patencia, sólo en relación con el cual pueden también las cosas, puede también lo que está-ahí-delante hacerse manifiesto, es decir, descubierto” (Heidegger, 2001, p. 170). El Dasein es claridad (*Lichtung*), está iluminado. Si bien el Dasein no produce esta luz (que no es más que una metáfora para la inteligibilidad), solamente este ente está abierto al espacio de sentido en el que los entes se manifiestan. Como se puede deducir, hay una cierta identificación entre verdad y ser. La verdad es desocultación y las cosas *son* en tanto se desocultan a un Dasein, en tanto se manifiestan en ese círculo de patencia que es el Ahí.

Alcanzar la finitud del Dasein, luego de toda su analítica, es alcanzar la finitud del ser. Habíamos dicho que el adelantarse hacia la muerte mostraba que ninguna de las posibilidades del Dasein era absoluta, definitiva o acabada, sino siempre finita. Y el descubrimiento de nuestra contingencia y fragilidad es el descubrimiento de la finitud del ser. Las cosas *son* en tanto que se desocultan en el Ahí, en el espacio de inteligibilidad que abre el Dasein a partir de la comprensión, la disposición afectiva y el discurso. Ninguna posibilidad del Dasein en la que se presente lo ente es absoluta. El útil es un claro ejemplo, ya que este se constituye por las remisiones que inaugura la existencia humana. Ahora bien, si el ser que es Ahí es finito, y las cosas *son* en tanto que se manifiestan (o se desocultan) en el Ahí, el ser es finito. La muerte marca los límites del desocultamiento y solamente gracias a este límite, que se entiende positivamente, es posible la apertura al ser. El ente se nos muestra en un horizonte, que ya de por sí da la idea de límite, el cual es trazado por nuestra finitud. Sin la muerte no habría ser-ahí y, por lo tanto, tampoco habría ser. James Edwards lo expresa claramente:

Saberse uno mismo como mortal no es (simplemente) saber que uno va a morir; es saber que todo lo que uno conoce y por lo que uno más se preocupa —*todo*: todas las cosas—es contingente sobre una constelación de circunstancias que algún día ya no se mantendrán unidas (Edwards, 1997, p. 173).<sup>9</sup>

Por tanto, la muerte no revela el sentido de la vida, como aquello que da significado el existir individual de un sujeto, sino que revela que el ser es sentido (*Sinn*), aquel horizonte último de inteligibilidad a partir del cual los entes comparecen. Justamente porque la muerte es entendida no en tanto hecho (fenecer), sino en tanto posibilidad que nos brinda el horizonte final de nuestro campo de proyección.

La angustia tiene un papel metodológico central en *Ser y tiempo*. Se podría hacer un paralelismo entre la reducción husserliana y el concepto de la angustia en Heidegger. La angustia priva al Dasein de sus referencias inmediatas, o, como diría Husserl, de “su actitud natural”. En el caso de Husserl las reducciones son un proceso intelectual que tiene el fin de alcanzar lo esencial. La suspensión de “prejuicios” en Heidegger no se alcanza mediante un método racional sino que surge de un estado de ánimo. Lo paradójico es que no es algo que se

---

<sup>9</sup> La traducción es propia: “To know oneself to be mortal is not (merely) to know that one will oneself die; it is to know that all one knows and most cares about —*everything*: every thing—is contingent upon a constellation of circumstances that will someday no longer hold together”. En el original se aprecia el juego entre *everything* y *every thing* intraducible al español

elige hacer o no, no es un proceso al que damos comienzo, como las reducciones, sino que es algo que nos adviene. Solamente de manera pasiva alcanzo el ser.<sup>10</sup>

*Ser y tiempo* sostiene que el ser debe ser entendido desde el tiempo, pretende ser una filosofía que no entiende el ser desde la eternidad sino desde la temporeidad del Dasein. “*La temporeidad extática ilumina originariamente el Abi*” (Heidegger, 2012, p. 365). La filosofía heideggeriana es una filosofía de la fragilidad y del límite, en contraposición al idealismo del siglo XIX: “La finitud del ser humano consiste en que no puede experimentar la presencia del ente en su totalidad, del que ya fue y del que aún será, en una presencia directamente actual en cuanto ser en un *nunc stans*” (Heidegger, 2013, p. 264). Pero la finitud no debe entenderse como una deficiencia, sino como el  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  griego, como límite que determina una cosa en lo que es, limita en su esencia. La temporeidad del Dasein y la temporariedad del ser será desarrollado en la segunda sección de *Ser y tiempo* y, aún más, en otros trabajos, ya que, como es sabido, la obra del 27 es un trabajo inconcluso. Quisiéramos concluir este trabajo con unas palabras de Heidegger que nos parece que expresan con claridad la intención de su proyecto ontológico y la meta de sus trabajos acerca de la angustia y la muerte:

¡Entonces no existe ninguna verdad absoluta! ¡Por cierto! Ha llegado el tiempo de que nos acostumbremos, esto es, que tengamos muy claro de que por lo pronto *somos humanos y no dioses*. Esto no quiere decir que no exista absolutamente ninguna verdad. La verdad es la apertura de lo que es. Lo que es verdadero para nosotros en este sentido de la verdad, basta por completo para colmar la vida de un hombre. Una verdad no deviene menos verdad cuando ella no rige para todos. Un hombre singular puede estar en una verdad para la cual los otros no están maduros ni son capaces de ella. No existe ninguna verdad absoluta para nosotros. Pero entonces, ¡es al menos esta frase una verdad absoluta, y así resulta entonces que al menos hay una! Esto es un puro malabarismo formal. Nosotros no afirmamos que esta frase sea absolutamente válida, sino que ella es sólo válida para nosotros y lo que corresponde es verificarlo. (Heidegger, 1991, p. 37-39. El destacado es del autor)

## Referencias

- Blattner, W. (1994), “The concept of death in *Being and Time*”, *Man and World* 27, 1994, pp. 49-70.
- Boedecker, E. (2001), “Individual and Community in Early Heidegger: Situating *das Man*, the Man-Self, and Self-Ownership in Dasein’s Ontological Structure”, *Inquiry* 44, pp. 63-99.
- Carman, T. (2003), *Heidegger’s Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, New York: Cambridge University Press.

---

<sup>10</sup> Jesús Adrián Escudero trabaja las diferencias y similitudes entre la reducción husserliana y la angustia heideggeriana en su libro *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana* (cf. Escudero, 2010, p. 465-486).

- Dreyfus, H. L. (2003), *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Edwards, J. C. (1997), “Poetic Dwelling on the Earth as a Mortal”, *The Plain Sense of Things*, Pennsylvania State University Press, pp. 151-194.
- Edwards, P. (1975), “Heidegger and Death as ‘possibility’”, *Mind* 84 (336), pp. 548–566.
- Escudero, J. A. (2010), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona: Herder Editorial.
- Heidegger, M. (2001), *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (1991), *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, trad. Víctor Farías (Edición Bilingüe), Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (2014), *Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*, trad. Francisco de Lara, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013), *Seminarios de Zollikon*, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, México: Editorial Herder.
- Heidegger, M. (2012), *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial.
- Keller, P. y Weberman, D. (1998), “Heidegger and the source(s) of intelligibility”, *Continental Philosophy Review* 31, pp. 369-386.
- Levinas, E. (2005), *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Philipse, H. (1998), *Heidegger's Philosophy of Being. A critical interpretation*, New Jersey: Princeton University Press.
- Vattimo, G. (2006), *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Baez, Barcelona: Gedisa.