

LA MUERTE COMO ESTRUCTURA DE LA
EXISTENCIA HUMANA EN MARTIN HEIDEGGER

TESIS QUE PRESENTA JESÚS FELIPE
ECHEGOYEN VERDEJO PARA OBTENER
EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis está dedicada a :

José Agustín Echegoyen Carrillo y María Elena V. de Echegoyen

Al dulce y permanente recuerdo de mi Padre.

Y a mi Madre, que sin su ayuda hubiera sido imposible que yo hubiera alcanzado esta meta.

Gracias.

Quiero agradecer también de manera especial al Maestro Carlos Oliva Lozano mi asesor y a Paola Hernández Delgadillo por ayudarme con este trabajo.

A mis hijos Daimon y Yirham

A Mary Delgadillo Ortiz mi amada novia.

A mis hermanos con cariño.

ÍNDICE

- Introducción	2
- Nociones preliminares	6
- Capítulo I. Antecedentes	13
- Capítulo II. Heidegger: la muerte como estructura de la existencia humana	22
- 2.1 La muerte como fenómeno de la vida	30
- 2.2 La muerte como posibilidad	37
- 2.3 La muerte como verdad irreductible	45
- 2.4 Libertad para la muerte	51
- Capítulo III. Repercusiones en Albert Camus y Sigmund Freud.....	60
- 3.1 Condición metafísica irracional	64
- 3.1.1 La rebelión ante el absurdo	74
- 3.2 Freud y Tánatos	83
- 3.2.1 Pulsión de vida y pulsión de muerte	87
- Conclusiones	
- I	99
- II	107
- III	108
- Bibliografía	110

INTRODUCCIÓN

La muerte. ¿Acaso no es lo que más nos preocupa como seres humanos, seres mortales? Y es que, ¿quién sabe lo que realmente esta es? ¿Habrà algo más allá? Si no lo hay, ¿qué se sentirá formar parte de esa nada?

En muchas ocasiones he tratado de imaginar lo que se sentiría ser nada. Supuestamente la imaginación no tiene límites, pero me es curioso encontrar cómo ese “sentirse parte de la nada” puede ser la excepción de esta regla. Es decir, podemos resolver problemas de cálculo diferencial e integral, podemos ingeniárnoslas para enviar hombres a la luna o sondas espaciales a otros planetas, pero no podemos ni siquiera imaginar lo que se siente no ser nada.

Hace cuatro años mi padre murió. Cuando en el panteón su ataúd descendía a la fosa, me preguntaba lo que mi padre sentía, si podía sentir algo. ¿Podrá verme? ¿Habrà pasado a otro plano? ¿Existirán el cielo y el infierno? Sólo sé que parte de mí murió junto con él. Pero parte de él vivirá conmigo hasta el final de mi vida.

Esto me hizo recordar cómo la muerte nos rodea todo el tiempo. Que la vida está llena de muerte. Cuando alguien cercano a nosotros muere, también lo hace una parte de nosotros. Si cambiamos de escuela, de casa, de auto, de computadora, de pareja o cualquier otra cosa, sucede lo mismo. Es la muerte la que se hace presente en nuestra vida.

Pues la muerte implica un cambio de vida o de estado. ¿Quién sabe lo que pasa al morir? Nadie ha regresado para contarnos qué hay después o qué se siente morir. Aunque a mi juicio no se siente nada morir, sino estar muerto. Y

es que la muerte está hasta que la vida no. No se puede estar muerto y vivo a la vez. Y sin embargo podemos experimentar esos momentos de muerte de los cuales la vida está llena. Es como una paradoja, estar vivo y sentirnos morir por dentro.

Entonces, ¿Cómo es posible que a veces queramos morirnos? Ya alguien ha dicho que este es el más grande problema filosófico. Yo no sé si lo sea. Tampoco quiero dar una respuesta al mismo. Solo me intriga el pensar por qué el ser humano querría privarse de la vida si le tiene tanto miedo a la muerte.

Sin importar la religión que se profese, todos, alguna vez, hemos temido a la muerte. Ya sea por no querer dejar esta vida, o por la incertidumbre de la existencia de algo más allá de ella. Algunos sueñan con la inmortalidad y otros se limitan a no pensar mucho en estos asuntos. Incluso se le puede venerar, como se hace con la Santa Muerte. Por lo tanto, ¿cómo lo más aterrador puede ser también lo más deseado? ¿Acaso la vida puede llegar a ser peor que la muerte? Y, ¿cómo podemos saber eso, si nunca hemos estado muertos?

Quizá todos hemos estado muertos de alguna forma. ¿Alguien puede recordar algo antes de haber nacido? ¿Dónde estábamos? ¿Estábamos muertos? En cierto modo sí, si tomamos en cuenta que la muerte es un cambio de estado. Entonces, ¿estamos muertos ahora? Si antes de nacer no éramos nada, o por lo menos no algo igual a lo que somos ahora, entonces cambiamos de estado, de "vida". Por lo tanto, se valdría decir que estamos "muertos". Por ende, vuelvo a cuestionarme el porqué tememos tanto a la muerte. Supongo que no nos asusta cuanto ya pasó, sino cuanto está por pasar.

Ahora bien, si ya hemos experimentado la muerte de alguna manera, ¿por qué no logramos comprenderla? Es irónico cómo todos los días experimentamos lo que se siente no ser nada y aún no lo comprendemos. Porque al dormir, a veces, simplemente no tenemos sueños o no los recordamos. Es un tiempo muerto en nuestras vidas. ¿Quién te garantiza que te vas a despertar? ¿Qué sientes cuando estás profundamente dormido?

Pero la vida no sólo está llena de muerte, también lo está de amor. Y es que el amor está ligado a la muerte. Este nos anima a vivir, nos hace valorar la muerte y hasta temerle. Quizá por falta de amor es que a veces queremos estar muertos. Y definitivamente por amor deseamos estar vivos. Ya sea amor a la pareja, al trabajo, a un pasatiempo, a la familia, al dinero o cualquier otra cosa, persona o acción. La muerte, de alguna manera, le da sentido al amor, por lo cual no puede considerársele como mala. De hecho, creo que es lo más imparcial que puede “existir”.

Sin embargo, no podremos responder o confirmar ninguna suposición, hipótesis, duda o pregunta acerca de la muerte, hasta que la experimentemos en carne propia. Quizá nos demos cuenta de que existe algo después. Tal vez no haya nada. Quizá todo esto sea un sueño del cual debemos despertar. Quizá... Quizá....

Mi trabajo inicia con las nociones preliminares, nociones básicas para entender en la medida de lo posible la filosofía de Heidegger y para adentrarnos en el concepto fundamental que ahora nos avocaremos a investigar: la muerte.

En el capítulo I explicaré los antecedentes que permitieron a Heidegger pensar en la muerte como estructura de la existencia humana. Para esto me basaré en dos textos suyos: el primero escrito en 1923, *Hermenéutica como auto interpretación de la facticidad*; y el segundo en 1924, *¿Qué es el tiempo?*

El capítulo II es la espina dorsal de mi trabajo: en él se explica cómo Heidegger llega a la afirmación de que el ser es un ser para la muerte. Para este propósito se ha dividido el capítulo en 4 subcapítulos, en cada uno de los cuales se irá profundizando hasta llegar a los límites del ser, es decir; la muerte.

En el capítulo III se analizan las repercusiones del pensamiento de Heidegger en Albert Camus y Sigmund Freud. En Camus estudiamos únicamente la condición metafísica irracional del hombre, y encontraremos una gran riqueza en cuanto a convergencias del pensamiento de Camus y Heidegger con respecto del concepto de muerte.

La segunda parte del capítulo III está dedicada al análisis de Sigmund Freud sobre la pulsión de muerte. Debo señalar que el pensamiento de Heidegger y Freud no coinciden, como en el caso de Camus; sin embargo, existe una coincidencia muy importante cuando Freud pasa de la repetición neurótica al plano de la repetición ontológica, es decir cuando Freud y Heidegger parecen hablar el mismo idioma.

Por último el capítulo IV contiene las respectivas conclusiones, una por cada capítulo. Para terminar voy a citar a Marco Julio Cicerón: *Toda la vida de los filósofos es una meditación sobre la muerte.*

NOCIONES PRELIMINARES

Mi propósito principal consiste en dilucidar el concepto fundamental de la muerte como estructura de la existencia humana en Martin Heidegger.

Para ello, quisiera plantear las siguientes interrogantes: ¿Cuál es la dimensión exacta de su pensamiento? ¿Es Heidegger un destructor, un nihilista? ¿Un existencialista? ¿Un irracionalista?

Sería difícil y arriesgado decidirnos por cualquiera de estas posibilidades, pues correríamos el riesgo de encasillar un pensamiento y una palabra que tiene la necesidad de seguir adelante.

Como Kierkegaard, Heidegger cree que el único empleo de la razón es expresar lo indecible en el lenguaje de la imposibilidad; es decir, poseer una palabra sobre lo imposible.

Otto Poeggeler en su obra “el pensamiento de Heidegger” escribía: [...] *su pensamiento se presenta como extraño a nuestro tiempo y a todo aquello que hoy se tiene por actual*¹.

Ya Heidegger decía lo siguiente: [...] *pertenece a la esencia de los filósofos auténticos ser incomprendidos, por sus contemporáneos, más aún, es preciso que el filósofo en relación a sí mismo, renuncie a ser su contemporáneo*².

¹ Poeggeler Otto. *La pensée de M Heidegger*, Aubier Monlaigne, Paris 1967, p. 18.

² Olasastegi, M. *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid 1967, p 11.

Heidegger es, pues pensador de un solo tema: el del ser, como dice Ramón Xirau: su pensamiento [...] *abre caminos hacia el ser aun cuando sepa que para el ser hemos llegado demasiado pronto*³.

Nadie puede dudar de la extraordinaria importancia que para el pensamiento filosófico representó *Ser y el tiempo* en todos los campos del conocimiento. Sobre todo para la ciencia del ser, es decir la ontología. Pero existen dos problemas, a saber: la dificultad de la lengua alemana de Heidegger es notoria; el alemán filosófico tiene ciertas dificultades, pero en el caso de Heidegger son en grado superlativo. Además el alemán que escribe Heidegger es un alemán muy personal; un alemán en el cual él introduce una enorme cantidad de variantes, de modificaciones. Para explicar esto; citaré a Julián Marías, quien dice de Heidegger: [...] *emplea además algunos artificios que lo hacen particularmente difícil. Por ejemplo usa dobles, es decir, emplea la palabra alemana, de origen alemana, pero también emplea la palabra de origen latina, con un sentido distinto*⁴. Por poner un caso, utiliza todo el tiempo y es el concepto capital de su filosofía la idea de *Dasein*.

Dasein dice Marías: [...] *es un verbo y significa existir y naturalmente es también el sustantivo "existencia". Y naturalmente, la palabra Dasein se traduce por existencia en la traducción normal. Pero entonces hay un momento en que Heidegger define Dasein y dice "Das Wesen des Daseins liegt in seiner existenz"; si se traduce literalmente dice La esencia de la existencia es su existencia lo cual es una Tautología*⁵.

Marías continúa con su análisis, y cita otra muestra: [...] *hay sufijos, una palabra tiene una terminación que altera su sentido, ejemplo la palabra Zeit,*

³ Xirau Ramón. *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*, Alianza editorial, Madrid 1968, p. 168.

⁴ Marías, Julián. *Conferencias del curso "Los estilos de la filosofía*, Madrid 1999/2000, p. 3.

⁵ *Ibidem*.

*significa tiempo y zeitlich es temporal, pero también hay zeitig y zeitmassig que significa adecuado al tiempo, en alemán esto se entiende, se entiende cuando está escribiendo Heidegger que le da un valor particular a estas formas; pero en español no*⁶. Como se ve, las dificultades son muchas; finalmente, encontramos una serie de expresiones que no acaban de tener un sentido determinado, lo cual añade complicaciones muy significativas a la lectura de Heidegger en cualquier lengua.

El segundo problema es: la dificultad de traducir las frases más importantes de Heidegger. En este respecto, Marías señala: [...] *hay una frase famosísima, citada mil veces, según la cual, dice Heidegger que el hombre es sein zum tod, la cual se traduce invariablemente como “ser-para-la-muerte”. Lo único es que esto, quiere decir en alemán “estar a la muerte”*⁷.

El hombre está a la muerte siempre, está en posibilidad de morir, está en potencia próxima de morir, está expuesto a la muerte... En suma, está abierto a la muerte.

Como la obra de Heidegger es muy densa, complejísima, pero a la vez enormemente original, la intelección de la misma naturalmente siempre cuesta esfuerzo; intentaremos que sea lo más fructífero, para tratar de explicar la muerte como estructura de la existencia humana.

Pero lo más original, más creativo, de este autor, es precisamente que descende a un nivel muy profundo, más que todos los demás filósofos contemporáneos, sin duda. Entonces distingue cuál es el problema fundamental de la filosofía: el sentido del ser en general; él trata de entender

⁶ *Ibíd.* p. 4.

⁷ *Ibíd.* p. 5.

qué quiere decir la palabra ser en general, en todos los sentidos; pero (y ahí está el gran descubrimiento de Heidegger) el planteamiento del problema del ser depende precisamente del problema del Dasein, del problema del existir, porque justamente el nivel, diríamos, en que se plantea el problema del ser es el problema del Dasein, el problema de la persona. La persona que es cada una la suya, es cada uno de nosotros, es ese ente que somos nosotros. No es el hombre, pues si hablamos de hombre, hablamos de antropología; sin embargo aquí se habla precisamente de una estructura de la realidad misma; justamente de lo que llamamos el ser, persona. Es así como el problema del ser en general, se plantea precisamente al analizar el Dasein, ese ser que cada uno de nosotros somos, el cual tiene un tipo de realidad nuevo, completamente distinto, que es lo que va a llamar existencial.

Heidegger postula dos modalidades que constituyen la existencia del ser-ahí; la existencia auténtica y la existencia inauténtica. Esta última es donde el Dasein se aliena ó enajena; algunos determinantes que contribuyen al mismo son la palabrería, en la cual el lenguaje común extravía al “ser-ahí” de que se habla y se fija sólo en lo hablado: el “ser-ahí” sustituye “que son las cosas”. La curiosidad o la avidez de novedad, la preocupación constante de lo nuevo en cuanto tal, al final de lo cual el ser-ahí se abandona al presente, se olvida y se pierde a sí mismo. El chismorreó, en el cual, el ser-ahí no puede disimular los sucesos y gusta de comentarlos. Sin embargo, la forma más relevante de enajenación es que el ser niegue su propia contingencia; es decir, negar otra de sus posibilidades, la finitud, el no-ser, la nada. He ahí donde se presenta la angustia existencial expresada como la congoja ontológica de la contingencia. La angustia es la conciencia de la nada; es una emoción específica y

especulativa. ¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo que la coloque inmediatamente ante la nada misma? Se trata de un acontecimiento posible y, si bien, raramente real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo extremo radica la angustia. La angustia revela el modo de existencia del ser humano. La muerte extingue las posibilidades, pero no las agota, pues ella misma es una posibilidad, cuya realización es inevitable. La muerte a fin de cuentas, es la posibilidad última y radical. El ser-ahí tiene un camino seguro a la nada; es un ser-para-la-muerte, condenado a agotar la última posibilidad y la existencia. La existencia auténtica es la espera de la nada, la aceptación del trágico destino. El soportar la angustia hasta sus últimas consecuencias. En esto se resuelve la existencia verdadera. La conciencia hace una vocación al ser-ahí, como resignación y huida irrefrenable del sentimiento de la muerte; es el huir de la existencia caída y absorbida. Esta llamada es una vocación al reconocimiento de la culpabilidad ontológica de estar arrojados y de enfrentar la responsabilidad del existir mismo como posibilidad para la muerte. El sentido de la existencia del ser-ahí es la temporalidad en sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro. El ser-ahí existe realizándose y comprendiéndose como proyecto que corre al encuentro con la muerte. El futuro es el momento o fenómeno primario de la temporalidad que posibilita el comprender la existencia como finita. El futuro en la existencia inauténtica es una tensión, una atención que absorbe al ser-ahí en el cuidado de sus preocupaciones. El pasado existe en el presente y se engloba en el futuro. El existir inauténtico concibe el pasado como miedo, actitud que implica la facticidad de lo ya sido, mientras que el existir auténtico lo vive como angustia, retrotrayéndolo a sus posibilidades. El presente (medio de lo que ha sido y puede ser) es el punto de concurrencia

entre el pasado y el futuro. Para el vivir inauténtico, el presente se condensa en la rutina de la cotidianidad, mientras el vivir auténtico lo toma como anticipación de la posibilidad de la muerte. El que existe inauténticamente vive engañado, y se niega a aceptar su destino irremediable. Quien vive verdaderamente, espera sin engaño su destino final. En conclusión, el ser-ahí es un ser-para-la-muerte.

El destino final de la vida es la contingencia; esa es la ley natural de la existencia. El rehuir el final de la posibilidad radical es una lucha inútil, pues no se pueden luchar con las fuerzas de la naturaleza, además que es la finalidad del ser-ahí cumplir como ser-en-el-mundo su última posibilidad, donde se extinguen los proyectos pero no las posibilidades. La muerte es un incomprendible absoluto, y el hombre al angustiarse, rehúye y no acepta el hecho de que la inmortalidad es imposible. Sencillamente, la naturaleza del hombre es cumplir con un existenciaro radical: ser-para-la-muerte.

Mientras que la temporalidad arranca del futuro, el tiempo se origina en el presente. La historicidad es una dimensión de la temporalidad. El ser-ahí no es temporal por estar dentro de la historia, sino a la inversa; sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser. El fundamento oculto de la historicidad del ser-ahí es la finitud, el ser-para-la-muerte. La historia es el conjunto de vivencias que experimenta el ser-ahí desde el nacimiento hasta la muerte, su específico acontecer de la totalidad de la existencia.

La historicidad de la existencia auténtica implica el estado de resolución de la finitud de la existencia: al poder-ser, como libertad, le es intrínseco aceptar su propia condición, aspecto vedado para el existir inauténtico, perdido en las trivialidades e insignificancias de la vida cotidiana.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES

Para comenzar analizaré dos textos de M. Heidegger, el primero escrito en 1923, *Hermenéutica como autointerpretación de la facticidad*, y el segundo escrito en 1924, *¿Qué es el tiempo?*

Heidegger explora con sus alumnos la vecindad entre la fenomenología y Aristóteles (metafísica libro IV), durante el periodo 1913-1919. La perspectiva es el cuestionamiento por lo peculiar del método fenomenológico: Heidegger sospecha de un parentesco esencial entre la fenomenología y una relectura de Aristóteles (metafísica libro IV).

Entre 1920 y 1924, dan fruto sus exploraciones del pensamiento griego. Lo que Husserl plantea como la auto-manifestación de los fenómenos a través de los actos intencionales de la conciencia, es pensado más originalmente (ontológicamente) por Aristóteles y la metafísica griega como *a-lethia* (Desocultamiento).

Así, en el curso del semestre de verano de 1923, Heidegger en su *Hermenéutica como auto interpretación de la facticidad*, abordará el problema de la existencia y por lo tanto de la no existencia (la muerte).

Empieza definiendo el termino hermenéutica como interpretación de la facticidad, para conseguir que el oyente “*la tope la vea, la aprehenda y la comprenda*”⁸.

⁸ *Hermenéutica como auto interpretación de la facticidad*, traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo, “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso 1998-1999, p. 1.

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la propia existencia (en su carácter de ser) a esa misma existencia; en otras palabras, en la hermenéutica se forma para la existencia una posibilidad: la de convertirse en entendiente para sí misma y ser *entendiente* para sí misma.

Es como si dijéramos que la existencia debe estar despierta; en términos de Heidegger, [...] *estar-en-vigilia la existencia para sí misma*⁹.

Ahora bien, la relación que existe entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, si no que el interpretar mismo es un posible y señalado *cómo* (forma de ser) del carácter de ser de la facticidad.

Continúa Heidegger afirmando que el tema de la investigación hermenéutica es en cada caso la existencia propia, a la cual se pregunta hermenéuticamente sobre sí (carácter de ser), con el fin de desarrollar un despertar de sí, para sí misma.

El ser de la facticidad se caracteriza porque no es sino en el “cómo” (forma de ser), que representa el *ser-posibilidad* de sí mismo y la posibilidad más propia de sí mismo que la existencia es. A esta vamos a llamarla existir, y a todos los resultados del preguntar a esta existencia de sí misma, los llamaremos existenciaros, los cuales no son elementos dados *a posteriori*, sino el modo y forma que ésta tiene.

Podemos afirmar por lo tanto que la existencia es, pero únicamente en tanto que *en camino* de sí misma a *ella* misma¹⁰. Tener en cuenta el *en camino*

⁹ Ibíd. p. 2.

¹⁰ Ibíd. p 5.

consiste en liberarlo, abrirlo en otras palabras, el captar el ser-posible o el ser-en-posibilidad.

Pero aquí surge una problematicidad óptica, que afecta a todos los caracteres de ser (existenciaros), esto es: fijar un término, fijar el fin, apresar el final, pues esto solo puede ser posible en la existencia precisamente en su carácter de no fijo, y como forma de ser de la existencia o ser-ahí. Aquí Heidegger se hace una de las preguntas más importantes, la cual desarrollará después en *Ser y Tiempo*: ¿Qué relación guarda con todo esto el problema de la muerte?

Es en la hermenéutica en donde empieza a desarrollarse la posición desde la cual Heidegger se preguntará con toda radicalidad qué representa la idea del hombre.

En 1924 Heidegger pronuncia una conferencia ante la sociedad teológica de Marburgo. Sus reflexiones giran en torno del discurso interpretativo del ser-ahí acerca de sí mismo y acerca del mundo, y de ninguna manera son de tipo teológico. Estas reflexiones son acerca del tiempo que encontramos en la vida cotidiana, el tiempo de la naturaleza y el tiempo del mundo; nos dice que fueron extraídas de la teoría de la relatividad de Einstein y de la genialidad griega (Relatividad del tiempo y el teorema de Pitágoras). Algunas proposiciones son:

-El espacio no es nada en sí mismo

-No existe ningún espacio absoluto, sólo existe a través de los cuerpos y de las energías contenidos en él¹¹.

Coincide esto, afirma Heidegger, con Aristóteles (física): tampoco el tiempo es nada en sí, sólo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta.

Heidegger se hace las siguientes preguntas:

¿Qué es el tiempo de este ahora en el que miro el reloj? Por ejemplo, ahora, en el preciso instante en que lo hago; ahora, cuando se apaga la luz. ¿Qué es el ahora? ¿Está el ahora a mi disposición? ¿Soy yo el ahora? ¿Es cualquier otra persona el ahora? De ser así, yo mismo y cualquier otra persona sería el tiempo. Y en nuestro ser juntamente con otros seríamos el tiempo todos y ninguno. ¿Soy yo el ahora, o solamente aquel que afirma esto? ¿Con o sin reloj expreso? Ahora, al anochecer, al amanecer, esta noche, hoy: aquí topamos con un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana, el reloj natural de la alternancia del día y de la noche¹².

Esta pregunta acerca de qué es el tiempo, termina por remitirnos a la investigación del ser-ahí. Es decir el yo soy, que es la auténtica enunciación del ser que ostenta el carácter del ser-ahí del hombre.

Esto lleva a Heidegger a explicar algunas estructuras fundamentales del ser-ahí como son (tomados de *Ser y Tiempo* párrafos 25, 26, 27):

¹¹ *El concepto de tiempo*, traducción de Raúl Gabas Pallas y Jesús Escudero, Madrid, Trotta, 1999, p. 4.

¹² *Ibíd.* p 7.

a) El ser ahí es el ente que se caracteriza por el hecho de *ser-en-el-mundo* que implica:

-Manejarse en el mundo

-Demorarse a manera de un ejecutor

-De un realizar, llevar a cabo

-Contemplar de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando este ser en el mundo que está caracterizado como un “cuidar”.

b) El ser-ahí también es un *ser-con*, un ser con otros; pero este ser-ahí está presente ante los otros como si fuera una cosa, una piedra, sin tener un mundo ni cuidarse de él.

c) El modo fundamental de *ser ahí* del mundo que unos y otros tienen juntamente es el *hablar*, considerando en su plenitud, expresándose, sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del hombre. En el hablar uno con otro, late en cada caso la auto-interpretación del presente.

d) El ser-ahí es un ente que se determina como “yo soy”, en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno.

e) En tanto el ser-ahí que va junto a este yo-soy y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros, termina por ser nadie en la cotidianidad del mundo, *el uno* es el ser de todo el mundo, lo absorbe y le quita la posibilidad de ser el mismo todo, pues *el uno* es la masa indiferenciada que lo oscurece.

f) El ente así caracterizado es tal, que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le va su ser; es decir, en cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato, aquello de lo cual me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión: en eso está en juego mi existencia.

g) En el *uno*, no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; a pesar de esto, el ser-ahí se tiene a sí mismo, se encuentra consigo mismo.

h) El ser-ahí no puede demostrarse como lo haríamos con los entes; tampoco podemos mostrarlo: la relación primaria con el ser-ahí no es la de la contemplación, sino la de “serlo”. El experimento o el habla sobre sí mismo, o la auto-interpretación, solo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo.

Ahora bien: la propiedad del ser-ahí es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser; esta propiedad es la determinación en la cual todos los caracteres anteriormente mencionados son lo que son.

La perplejidad en la comprensión del ser-ahí *no* se funda en la limitación, en la inseguridad y en la imperfección de nuestra capacidad cognoscitiva, sino en el mismo ser-ahí que ha de ser conocido: se funda en una posibilidad fundamental de su ser.

Ahora bien *¿Cómo podemos captar este ente en su ser antes de que él alcance su fin?*

El hecho es que *yo estoy* siempre en camino con mi ser-ahí, siempre hay algo que todavía no ha terminado. Al final, cuando ese algo no falta, el ser-ahí

ya no es. Antes de este final nunca es estrictamente lo que puede ser; y cuando es lo que puede, entonces ya no es.

Pero, *¿No puede el ser ahí de los otros sustituir al ser-ahí en sentido propio?* La información sobre el ser-ahí de los otros, que estuvieron conmigo y que llegaron al fin, es una mala información, de pronto su ser-ahí ya no es: su fin sería, en realidad, la *nada*. Por esto el ser-ahí de los otros es incapaz de sustituir al ser-ahí en sentido propio, nunca tengo el ser-ahí del otro en la forma originaria: en conclusión, *yo nunca soy el otro*.

El final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpa de repente una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad conocida de una manera u otra por el ser-ahí.

Es la posibilidad más extrema de sí mismo que él puede abrazar, es decir, apropiársela en su aproximarse. El ser-ahí es en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo, esta posibilidad tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza y esta certeza está caracterizada a su vez por una determinación absoluta.

La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la certeza indeterminada de la más propia posibilidad *del-ser-relativamente-al-fin*.

¿En qué medida concierne esto a nuestra pregunta sobre qué es el tiempo y qué es el ser-ahí en el tiempo?

El ser-ahí, sabe de su muerte y esto incluso cuando no quiere saber nada de ella. *¿Qué significa tener conocimiento de la propia muerte?* Consiste en

que el ser-ahí como vida humana, es primariamente ser posible, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido; o sea, el ser-ahí sabe de su muerte a manera de un “ya lo sé, pero no pienso en ello”: la mayoría de las veces se sabe de la muerte en la forma de un saber que duda. El ser-ahí tiene incluso la posibilidad de dudar ante su muerte.

La muerte de mí mismo arrastra todo consigo hacia la nada; el ser pasado no es ningún incidente, la muerte se presenta como un “cómo”, es el “cómo” propio de mi existencia: el “cómo” de mi ser-ahí por definición.

Así, el ser-ahí mismo se hace visible en su “cómo”: encaminarse a su muerte es el arranque del ser-ahí frente a su posibilidad más extrema; y en tanto esto va en serio, el ser-ahí es arrojado de nuevo al ser-ahí de sí mismo. Se trata del regreso del ser-ahí a la cotidianidad.

La muerte tiene la fuerza de situar al ser-ahí en medio de su grandiosa cotidianidad.

La anticipación, en tanto pone ante el ser-ahí la posibilidad más extrema (la muerte), es la realización fundamental de la interpretación del ser-ahí; y la categoría fundamental del ser-ahí es el “cómo”.

El ser-ahí es verdaderamente existente cuando se mantiene en dicha anticipación. Esta no es otra cosa que el fruto propio y singular del ser-ahí: en la anticipación el ser-ahí es su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro, vuelve sobre su pasado y su presente.

El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, *no es en el tiempo*. Se derrumba toda la cotidianidad: no tener tiempo, significa arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana.

El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia: el futuro es visto desde la cuestión del tiempo, el fenómeno fundamental del mismo.

En relación con la muerte, cada uno es conducido al “cómo” que cada cual puede ser en igual medida, a una posibilidad respecto de la cual nadie goza de preeminencia al “cómo” en el cual todo se pulveriza.

CAPÍTULO II

HEIDEGGER: LA MUERTE COMO ESTRUCTURA DE LA EXISTENCIA HUMANA

Heidegger en *Ser y Tiempo* retoma el problema del ser, que él mismo define como el problema no resuelto de la metafísica, por estar olvidado o tal vez transformado en no-problema.

Ser y Tiempo comienza con un análisis preparatorio referido al ser del hombre, el “ser-ahí”¹³, en tanto ente al cual hay que preguntar sobre su ser con fundamental anterioridad¹⁴.

Este análisis parte de la “mediedad”: el conjunto de los modos de ser reales y posibles del ser del hombre, que se caracteriza por encontrarse frente a un complejo de posibilidades que no necesariamente se realizan; esta es la idea de la existencia del hombre como “poder ser”.

El hombre está en el mundo siempre como un ente que se proyecta en sus posibilidades propias. Corresponde, por lo tanto, al “ser-ahí” la elección de una existencia auténtica o inauténtica. En primer lugar, y la mayoría de las veces, el “ser-ahí” está en el mundo del cual se ocupa. La ensimismación-en tiene el carácter del extravío en la cual el filósofo define como la publicidad del “Uno” o “Se” donde dominan la palabrería, la curiosidad y el equívoco.

Esta es la existencia inauténtica en la que el ser-ahí tiene la impresión de comprenderlo todo, sin previa apropiación de la cosa¹⁵.

De todos modos, al estar siempre arrojada en el mundo del “Uno”, la existencia es siempre originariamente inauténtica. Por lo tanto, es constitutiva del “ser-ahí” la deyección, es decir, la caída en la mentalidad del “Uno”.

¹³ Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, FCE, traducción de José Gaos, México 1987, p. 24.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.* p. 5.

Contrapuesta a la inautenticidad está la autenticidad, ofrecida por la posibilidad del ser-ahí de elegirse, de conquistarse.

Auténtico es, para Heidegger, el “ser-ahí” que se reapropia de sí proyectándose en base a la posibilidad más suya. Para una interpretación del “ser-ahí” originaria, que implique la autenticidad, resulta necesario plantear la cuestión del “poder ser total” de este ente, en el cual (mientras es), falta en cada caso aún algo que él puede ser o será: la muerte¹⁶. Ahora, la consecución por parte del “ser-ahí” de la totalidad mediante la muerte, implica la pérdida del ser del “ahí”, de la existencia.

El “ser-ahí” está, en consecuencia, imposibilitado de expresar el pasaje al “no-ser-ahí-más”. Por este motivo, parece importante la muerte de los otros que permitiría una visión “objetiva” del fin del “ser-ahí”. Así, la muerte aparece como el fin del ente en tanto “ser-ahí” y el inicio de este como simple presencia. Pero esta interpretación es falaz, según Heidegger mismo, en cuanto el “difunto” continua siendo objeto del “ocuparse”, en el sufrimiento y en el pensamiento de quienes quedan. Luego, la muerte se revela como una pérdida en la cual *No experimentamos en su genuino el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él*¹⁷.

Dado que el análisis del fin y de la totalidad del “ser-ahí” experimentada en la muerte de los otros se reveló infecundo, Heidegger trata de delimitar el análisis existencial de la muerte respecto a otras interpretaciones posibles del fenómeno, como la biología y la ontología de la vida. Llega entonces a decir que el análisis existencial se limita a hacer la exégesis del fenómeno, bajo el

¹⁶ Ibíd. p. 6.

¹⁷ Ibíd. p. 7.

punto de vista de su manera de entrar en el “ser-ahí”, del caso en tanto posibilidad de ser de este¹⁸. El planteamiento de una investigación sobre lo que habrá después de la muerte es dejado para otro momento, tras una clarificante interpretación ontológica.

Fuera de todo análisis existencial, cae también la metafísica de la muerte. Las cuestiones de cómo y cuándo “vino al mundo” la muerte, cual “sentido” pueda y deba tener, como mal y dolor dentro del universo de los entes. A las cuestiones de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte es metódicamente anterior el análisis existencial¹⁹.

La muerte pertenece al ser del ser-ahí: por lo tanto es necesario, según Heidegger, demostrar cómo en este fenómeno se manifiestan la existencia, la efectividad y la deyección del “ser-ahí”.

El ser para la muerte se revela inmediatamente como posibilidad existencial que remite al carácter de arrojado, en la medida en que es entregado a la responsabilidad de su muerte, y es consiguientemente “ser en el mundo”: no tiene el “ser-ahí”, inmediata y regularmente, un saber expreso, ni mucho menos teorético²⁰.

En este deyectivo estar-cerca que se anuncia la fuga delante de la muerte

En este punto de la investigación, Heidegger considera indispensable una dilucidación sobre el “ser para la muerte” medio y cotidiano. Para el filósofo es en la palabrería que se deben buscar las modalidades con las cuales el ser cotidiano interpreta su “ser-para-la-muerte”: le hace frente como sabido

¹⁸ Ibíd. p. 271.

¹⁹ Ibíd. p. 271.

²⁰ Ibíd. p. 274.

accidente que tiene lugar dentro del mundo²¹. La palabrería del “uno” considera la muerte como un evento que, un día u otro, terminará por suceder.

El equívoco, que acompaña siempre la palabrería, habla de la muerte como de un “caso”, el cual tiene lugar continuamente. Luego, el “uno” lleva a una indiferente tranquilidad frente al hecho de que uno morirá²², vaciando así al “ser-ahí” de su poder-ser más propio e incondicionado. Con arreglo a la tendencia a la caída, esencial a este modo, se manifestó el “ser para la muerte” como un encubridor, al esquivarse ante él²³. Esta evasión hace que la muerte sea concebida como la posibilidad más propia, incondicionada, insuperable y cierta.

La muerte llega ciertamente, pero por ahora aún no²⁴. Esto es, según Heidegger, lo que se dice respecto de la muerte. Es el “pero” que, para el filósofo, quita certeza a la muerte.

La cotidianidad termina en el inactivo pensar en la muerte²⁵. Pensamiento que después es postergado contentándose con apelar a la “opinión general”. Así, según Heidegger, el “Uno” vela lo peculiar de la certidumbre de la muerte, el ser posible a cada instante²⁶.

De hecho el “ser-ahí”, dice Heidegger: “se mantiene en un ‘ser para la muerte’ inauténtico”²⁷.

²¹ Ibíd. p. 276.

²² Ibíd. p. 277.

²³ Ibíd. ps. 278-279.

²⁴ Ibíd. p. 281.

²⁵ Ibíd. p. 282.

²⁶ Ibídem.

²⁷ Ibídem.

Pero de todos modos es posible para el “ser-ahí” comprender auténticamente la posibilidad más propia, incondicionada, insuperable y cierta: el “ser para la muerte”, si no escapa de ella y no la encubre.

En el “ser para la muerte”, la posibilidad debe ser comprendida justamente como posibilidad. Relativamente, a algo posible tomado en su potencialidad se conduce el “ser-ahí”, empero, en el esperar²⁸. El esperar no es, de acuerdo a Heidegger, una separación momentánea de lo posible, sino un estar atento a eso. Por lo tanto, el “ser para la posibilidad”, en tanto “ser para la muerte”, se descubre como posibilidad.

A este modo de ser para la posibilidad, Heidegger le denomina: *anticipación de la posibilidad*. En la anticipación, la posibilidad se revela como la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia. Es la anticipación la que le permite al Ser abrirse a sí mismo a su posibilidad extrema, la muerte.

Es siempre la anticipación que se revela como la posibilidad de una existencia auténtica, en tanto el “ser-ahí” anticipándose se puede abstraer al “Uno”.

Después lo irreferente de la muerte, comprendido en el “precursoar”, singulariza al “ser-ahí” en sí mismo. Esta singularización hace patente que en todo ser cabe aquello de que se cura y todo “ser con” otros fracasa cuando va al más peculiar “poder ser”²⁹. Así, para que el “ser-ahí” sea auténticamente sí mismo, debe hacerse por sí mismo posible para eso. Pero el fracaso del

²⁸ Ibíd. p. 285.

²⁹ Ibíd. p. 287.

“curarse de” y del “procurar por”³⁰, no implica escisiones entre estos modos del “ser-ahí” y del ser sí mismo auténtico.

Las estructuras existenciales, en efecto, forman parte de las condiciones de posibilidad de la existencia en general. La posibilidad más propia e incondicionada es además insuperable, según Heidegger. El “ser relativamente a ella” hace comprender al “ser-ahí” que le es inminente, como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo³¹. Gracias a la muerte, entendida como posibilidad insuperable, el “ser-ahí” se hace consciente del poder-ser que es también de los otros.

La posibilidad más propia, incondicionada e insuperable es también cierta e indeterminada. Pero en el “precurar” la muerte indeterminadamente cierta, se expone la existencia a una amenaza constantemente surgente de su “ahí” mismo³².

Apertura esta posible, según Heidegger, por la *angustia*. Así, el “ser para la muerte” es esencialmente angustia.

Es necesario recordar que Heidegger ya ha tratado de la angustia, definiéndola como la posibilidad de una apertura privilegiada en la medida que aísla y por lo tanto retoma el “ser-ahí” de su deyección, y le revela la autenticidad y la inautenticidad como posibilidades de su ser.

La angustia hace patente en el “ser-ahí” el “ser relativamente” al más peculiar “poder ser”, es decir, el ser libre para la libertad del elegirse y

³⁰ Ibídem.

³¹ Ibídem.

³² Ibíd. p. 289.

empuñarse a sí mismo. La angustia pone al “ser-ahí” ante su “ser libre para”, la propiedad de su ser como posibilidad que él es ya siempre³³.

Heidegger mismo resume así el ser-para-la-muerte auténticamente proyectado sobre el plano existencial: el “precurar” desemboza al “ser-ahí” el “estado de perdido” en el “uno mismo”, poniéndolo ante la posibilidad primariamente falta de apoyo en el “procurar por”, “curándose de” de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada libertad relativamente a la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia³⁴.

Concluyendo, el filósofo subraya que el análisis de la anticipación ha mostrado la posibilidad ontológica de un ser-para-la-muerte auténtico, pero que ha hecho surgir la posibilidad de un “poder ser total” propio del “ser-ahí”, aunque sólo como posibilidad ontológica³⁵.

Nueva tarea del análisis será la de establecer si la anticipación de la muerte tiene un correlativo en el plano existencial, es decir, en la vida concreta.

Será la voz de la conciencia que implica una decisión “in propio”, la cual hará auténtico al “ser-ahí”. La respuesta a la voz de la conciencia es, según Heidegger, decisión anticipadora de la muerte.

Es justamente a esta noción de decisión anticipadora de la muerte, que se conecta el concepto heideggeriano de temporalidad como sentido del ser del “ser-ahí”. Así, gracias a esta indagación sobre la muerte que puso en claro el carácter constitutivamente temporal del “ser-ahí”, Heidegger se acercará

³³ *Ibíd.* p. 208.

³⁴ *Ibíd.* p. 290.

³⁵ *Ibíd.*

ulteriormente a la meta de su investigación: elaborar la relación entre ser y tiempo.

Por lo tanto, el presente capítulo pretende dar cuenta de la concepción heideggeriana de la muerte; para eso 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, la revela en su verdad irreductible. Finalmente, la libertad para la muerte es comprendida como un abrirse a ella, pues “libertad” debe ser interpretada en el sentido de “abrir”.

2.1 La muerte como fenómeno de la vida

Ciertamente, todo pensamiento quiere trascender: no quiere agotarse en la fugacidad del momento ni ser mero reflejo de ciertas condiciones históricas. Sin embargo, también parece 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 notoria 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, claro está, de que el pensamiento clásico-griego o el medieval hayan permanecido absolutamente ajenos al misterio de la muerte; más bien entonces la pregunta por la muerte adquirió sesgos y modulaciones diversas. La preocupación fundamental del pensamiento griego y del medieval no era tanto la condición mortal del hombre, como la posibilidad de la supervivencia e inmortalidad del alma humana. Como si la condición mortal del hombre se hubiese revelado con tal potencia y certidumbre, que sobrase hacer de ella una cuestión. Otra cosa parece sucede 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 eso, parte importante de la filosofía contemporánea 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, o estar exenta de dificultades. Al contrario: *prima facie*, parece imponerse 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 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*³⁶. 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*³⁷. Este argumento, simple en apariencia, será posteriormente reeditado por Lucrecio. En su *De rerum natura*, 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 en conflicto cuando el cartaginés con grandes fuerzas llegó por todas partes a embestirnos: cuando tembló todo el romano imperio con trépido tumulto sacudido de horrible guerra en los profundos aires; cuando el género humano en mar y tierra suspenso estuvo sobre cuál de entre ambos 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 sin duda acaecernos y darnos sentimiento, no existiendo: aunque el mar se revuelva con la tierra ya que se junte el mar con las estrellas ³⁸.

³⁶ Epicuro, *Obras*, Altaya Barcelona 1998, p. 59.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ Lucrecio Carotito, *De la naturaleza de las cosas*, editorial Altaya, Barcelona 1998, p. 222.

Es verdad que tanto en Epicuro como en Lucrecio no encontramos únicamente una reflexión sobre la muerte, sino también una auténtica *meditatio mortis* al servicio de una buena vida. Señala Epicuro: *El que exhorta al joven 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*³⁹. 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 orientando 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 coetáneo no solo ha convertido a la muerte en parte central de sus preocupaciones: además, ha insistido en que 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 solamente 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.

³⁹ *Ibíd.*

En primer lugar, porque vida y muerte aparecen como expresiones rigurosamente opuestas: si afirmo un extremo niego el otro, e inversamente. En segundo lugar, porque la muerte se manifiesta no tanto como algo que hacemos, sino 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 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 española⁴⁰.

La lengua, siempre fuente de 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 de ponentes, en voz pasiva. Más que nacer o morir, debiéramos decir somos nacidos y somos muertos. Aquí la muerte no es tanto algo de la vida, sino un agente extraño que la agrede desde fuera. Es la imagen de las furiosas parcas o la del horrendo esqueleto, que con la voz viene a cortar el delgado y tenue hilo de la vida. Todas estas metáforas vienen a designar a la muerte como una especie de ente que salta a la vida desde otro lado. La exterioridad de la vida y la muerte no resulta, por ende, fácil de evitar.

⁴⁰ Sartre, Jean Paul *El ser y la nada*, editorial Lozada, Buenos Aires 1966, p. 652.

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, indiscutiblemente, al pensamiento contemporáneo, son las nuevas resonancias y sentidos incorporados a la idea de vida. Pero aquí vida ya no significa tanto una mera categoría o región de lo real, como 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 termina 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*⁴¹. 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.

⁴¹ Dilthey, Wilhelm *Das Erlebnis und die Dichtung* Vandenhoeck & Ruprecht, traducción de María Reiner, Madrid, edit. Hiperión 2001 p. 212.

Para Simmel, una exacta comprensión de la muerte debe dejar de lado la representación de esta como una especie de agente exterior que viene a atacar la vida desde fuera:

La comprensión de la significación de la muerte 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 mecanicista⁴².

Considerando a la muerte como posibilidad, la determinación heideggeriana del fenómeno de la muerte se aparta, 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. 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*

⁴² Simmel *Lebensanschauung, Vier Metaphysische Kapitel*, Duncker & Humboldt, traducción al español en editorial Nova, Buenos Aires 1950, p. 96.

*vivir comienza ya a morir, accede a su muerte y esta es, simultáneamente, vida*⁴³.

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.

⁴³ Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen. Traducción al español, editorial Nova, Buenos Aires 1959, p. 168.

2.2 La muerte como posibilidad

El interés de nuestro autor no reside en la determinación de la muerte como un suceso terminal o meramente puntual, el acto mismo de morir, sino en la presencia de la muerte en el continuum vital. Dicho de otra forma, lo que concierne a Heidegger no es tanto la modalidad de ser de la muerte como un acontecimiento terminal, sino la muerte como una estructura de la existencia humana. En terminología estrictamente heideggeriana, lo que atañe no es un análisis óntico de la muerte, sino un análisis ontológico o, como también lo denomina, un análisis existencial. La comprensión ontológico-existencial revela la muerte como una estructura del ser del hombre, un existencial del hombre mismo en su estructura existencial de ser para la muerte. 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 propósito de Heidegger de mostrar el modo como la muerte le falta (*Ausstand*) al *Dasein*, pero de tal manera que tal faltar se funda, finalmente, en un pertenecer. La cuestión, en verdad, sigue siendo 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 del 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 tanto tal. *Al ser ahí es inherente, mientras es, un aún no, lo que él será, lo que falta constantemente.* 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” siempre “falta” aún algo que como “poder ser” de él mismo no se ha hecho real todavía.* En la esencia de la constitución fundamental del “ser ahí” radica, de acuerdo a esto, un constante “estado de inconclusión”. La no-totalidad significa un faltar algo en el “poder ser”⁴⁴. 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, pero no en el sentido débil de “meras posibilidades”. La interpretación de la posibilidad a la cual parece oponerse Heidegger es aquella que, simplemente, la considera como una categoría de ser inferior a la realidad y la necesidad.

Ciertamente el ser de las posibilidades, en un sentido proyectadas en el futuro, es un no ser todavía; pero estas mismas posibilidades forman y constituyen al Dasein, el tiempo para Heidegger es sobre todo futuro. Pero el futuro no es, simplemente, lo que está por delante, sino aquello que retoma 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.

Y lo constituyen de tal manera que (se puede decir) el ser del Dasein es un ser posible. La determinación de la muerte como una posibilidad extrema del

⁴⁴ Heidegger M. *El ser y el Tiempo*, FCE, traducido por José Gaos, México 1987, p. 265.

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 existe en cada caso ya justamente de tal manera, que siempre le pertenece su aún no.* Lo que sobre todo parece tener presente Heidegger, y en 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 preconcepción 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”, no es “lo que falta” últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una “inminencia”⁴⁵.* La muerte como posibilidad no expresa, pues, meramente un faltar que habrá 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”⁴⁶.*

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*.

⁴⁵ Ibíd. p. 273.

⁴⁶ Ibíd. p. 268.

El tratamiento de la posibilidad es reconducido allí a través de tres analogías: la deuda, la luna y la fruta. Recordemos que este recurso 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 noción de posibilidad 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, sino más bien a efectividad. 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, un mero estar-ahí. 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. 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, uno tras otro, hasta juntar la suma adeudada.

El ser, por consiguiente, de la deuda todavía por pagar, el faltar de la deuda, tiene el carácter de mero resto o no en conjunto. Pero lo que en conjunto o no en conjunto no expresa, finalmente, sino la naturaleza puramente aditiva de la deuda. Lo que Heidegger parece querer denotar, en primer lugar, es que en la deuda el ingreso de nuevos fragmentos de cuanto 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 se va 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 cuanto 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. 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 está disponible, del modo como el faltar de la deuda sí lo está. Pero, en segundo lugar, el citado modo del faltar no caracteriza adecuadamente el aún no de la muerte, por la sencilla razón de 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 cual se añade. Con mayor razón, 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 meta en función de la percepción. En realidad, la luna no aumenta ni

decrece; estrictamente, permanece invariable. Por eso, el cuarto de luna no carece de ninguna de las partes contenidas por la luna llena. Sin embargo, el faltar del Dasein es de una índole enteramente distinta. *Pero el “aún no” perteneciente al “ser ahí” no se limita a ser provisional e intermitentemente inaccesible a la experiencia propia y ajena; aún no “es” real, en absoluto. El problema no se refiere a la percepción, sino a su posible ser o no ser⁴⁷.* Si 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, determinar el aún no del Dasein por comparación a otro orden de entes. Para poder, según señala Heidegger, definir por comparación el ser del “aún no” del “ser ahí”, tenemos que tomar en consideración a entes cuya forma de ser les sea inherente el “llegar a ser”. 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, si no que la fruta por sí misma se lleva hacia la madurez, y tal llevarse caracteriza su propio ser fruta.

Lo que quiere destacar Heidegger es cómo en el caso de la fruta su aún no es meramente un agregado extrínseco, respecto del cual la fruta pudiera ser indiferente, si no 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

⁴⁷ Ibíd. p. 266.

de adición o mera acumulación de partes, determinadas 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 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, enfatiza 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 ser⁴⁸. La conclusión de Heidegger es que de manera análoga a la fruta, el Dasein es en cada caso ya su “aún no”. Con ello Heidegger parece haber encontrado la analogía adecuada para describir el aún no característico de 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: si, “Con la madurez llega a su plenitud la fruta.” ¿Es la muerte a que llega el “ser ahí” un llegar a la plenitud?⁴⁹ 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 objeto 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

⁴⁸ Ibídem.

⁴⁹ Ibíd., p. 267.

último sentido. En efecto, si con la madurez se puede afirmar que la fruta llega a su plenitud, en el caso de la muerte humana no se puede aseverar lo mismo. Para poder hacerlo se requería 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 tampoco forzoso 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 fina (endet) sin haber llegado a la plenitud o conjunto*⁵⁰.

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 solo 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.

⁵⁰ Ibídem.

2.3 La muerte como verdad irreductible

Antes, sin embargo, de ingresar directamente a esta cuestión de fondo, analicemos así sea someramente, lo que Heidegger, ya en una exégesis positiva del fenómeno, denomina “La estructura ontológico existencial de la muerte”.

El pleno concepto ontológico existencial de la muerte es definido del siguiente modo: “la muerte en cuanto fin del ser ahí” es la posibilidad más peculiar, y referente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del “ser ahí”⁵¹. Expliquemos, brevemente, algunas de estas características. La muerte, en primer lugar, es la posibilidad más peculiar, 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”. No se trata, pues, de una posibilidad cualquiera, que afectara al Dasein de una manera superficial, sino de una posibilidad en la cual 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”*⁵². La muerte, finalmente, es una posibilidad cierta: hagamos notar que se trata, según Heidegger, de la única posibilidad cierta.

⁵¹ Ibíd. p. 278.

⁵² Ibíd. p. 274.

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 en relación con nuestra vida, pero no podemos dudar de la muerte como una realidad cierta.

Sabemos, en efecto, que vamos a morir, pero no sabemos su cuándo. *A la certidumbre de la muerte va unida la indeterminación de su cuándo*⁵³. La muerte, pues, como posibilidad siempre inminente, se caracteriza por [...] *ser posible a cada instante*⁵⁴.

Ahora bien, la antedicha caracterización ontológico-existencial de la muerte, será extremadamente relevante al momento de determinar lo que deba entenderse por muerte propia. Porque, 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 impropriamente 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”.

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

⁵³ *Ibíd.* p. 279.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 282.

particular. Con ello, la muerte queda relegada a la tranquila indeterminación y anonimato de lo colectivo⁵⁵.

El ser relativamente a la muerte propia, en cambio, no puede esquivar esta posibilidad, encubriéndola e interpretándola torcidamente. Lo que Heidegger denomina la proyección existencial 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.

El hombre, pues, se adelanta, se lanza hacia adelante, esboza anticipadamente su propio morir. Esta anticipación existencial es tratada extensamente en el párrafo 53 de *Ser y Tiempo*.

En el párrafo 40, 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,

⁵⁵ 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. Dicho de otra manera, huir ante la muerte es también una forma de estar vuelto a la muerte.

Por eso, 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 irregular, 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 al modo propio de ser del Dasein. Este comienzo y orientación metodológica es decisiva para toda la estructura de *Ser y Tiempo*: 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? ¿Porqué, 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 párrafo 40.

viable, producible, manipulable, etcétera. 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”. Justamente este sentido 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 tratara, simplemente, de algo realizable. La dificultad de tal asunción inauténtica de la posibilidad, estriba en la propia anulación de la posibilidad. *El ser saliendo de sí hacia algo posible de que se cura tiene la tendencia a anular la posibilidad de lo posible convirtiéndolo en disponible*⁵⁶. 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. 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

⁵⁶ Ibíd. p. 284.

realiza la posibilidad y, al realizarla, la liquida como posibilidad. Para Heidegger, por consiguiente, la proyección existencial de la muerte no consiste en nada así como “pensar en la muerte”. Quien 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 calcularla⁵⁷.

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 entiende en una acepción 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 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 ha de comprenderse*

⁵⁷ *Ibíd.* p. 285.

la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto posibilidad, 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 “precurzar en la posibilidad”: significa adelantarse, literalmente “caminar antes”.

Este “pre-caminar”, no obstante, si bien tiende a hacer más cercana la muerte, a aumentar su posibilidad, en la medida en que se anticipa a ella, eso no significa una realización de la misma, en el significado 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*⁵⁸.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 286. 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”.

2.4 Libertad para la muerte

Disponerse ante la posibilidad como posibilidad, precursar la posibilidad, no significa, pues, otra cosa que abrir la posibilidad, dejarla ser en lo que 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 muerte⁵⁹. *El “precursar” no se esquiva ante lo irrebasable, como el “ser relativamente a la muerte” impropio, si no 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*, cuestiona 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 en la situación del condenado a la pena capital que se prepara valerosamente para su ejecución, y fallese la víspera de una gripe

⁵⁹ Resonará aquí, sin duda, el capítulo “De la muerte libre” del *Así hablaba 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”. Sin embargo, la “muerte rápida” de Nietzsche consiste en hacerla objeto de la voluntad: es la muerte “que viene a mí porque yo quiero”. Heidegger, admitiendo una cierta forma de “interiorización vital” de la muerte, evitará al mismo tiempo una interpretación “activista” o puramente “voluntarista”. En Heidegger, hay una distancia insalvable con el “yo quiero” nietzchiano.

vulgar. La muerte, desde esta perspectiva, más que un acto biográfico, es algo que padecemos y respecto de lo cual nada tenemos que hacer.

Ciertamente la réplica 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 la cual 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 rehúsa 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, como el sentido de liberar, abrir, dejar ser. No se trata 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 esta, lo resume Heidegger del siguiente modo. El “precurzar” desemboza al “ser ahí” del “estado de perdido” en el “uno mismo”, poniéndolo ante la posibilidad de ser él mismo, pero él mismo en apasionada libertad relativamente a la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia⁶⁰.

⁶⁰ Ibíd. p. 287.

La fórmula “libertad para la muerte” destaca originalmente en el texto: no significa sino aquella forma en la cual 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 autentifica, por así decirlo, la existencia humana. Ser sí mismo es una posibilidad que sólo acontece en una existencia vivida de cara a la muerte.

Pero detengámonos un momento más en la fórmula “Libertad frente a la muerte”. Como lo hemos señalado, ha sido fuertemente criticada por Sartre. Para Sartre no hay libertad alguna frente a la muerte: la muerte es un puro factum y, 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 libertad es completamente extraño a Heidegger.

De hecho los términos “querer” y “voluntad” aparecen sólo una vez en *Ser y Tiempo*, exclusivamente para indicar su carácter derivado, *el querer y el desear tienen con ontológica necesidad sus raíces en el “ser ahí” en cuanto cura*. Es necesario recordar que la cura o el cuidado expresan, 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

estas 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 si , 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 estos lo presuponen ontológicamente.

Si hemos de buscar un término heideggeriano que pueda confrontarse con la voluntad es el de “resolución”. Resolución, sin embargo, no es decisión, 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 un 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 hizo de 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”, especifica Heidegger, es un señalado modo del “estado de abierto” del “ser ahí”. Cuando el Dasein escucha la llamada de la conciencia, se “resuelve a”, “abre” su condición de clausura y se dispone ante su ser propio. La resolución y la propiedad, por consiguiente,

aún cuando puedan leerse en clave práctica, evidentemente 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, claramente aquí libertad no significa tanto “libertad de elección”, como “libertad de coacción”. En el segundo caso, no se trata tanto de “decidirse” como de estar exento de toda coacción exterior. En cierto significado, 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 se le oponga una fuerza exterior. Heidegger en un lenguaje extremadamente controlado no da lugar a dudas de que, lejos de toda “realización” o “decidirse” algo concreto, “libertad para la muerte” entraña “liberar” la posibilidad en cuanto tal y disponerse a ser sí mismo, lejos del extrañamiento público de la muerte. Lo que Heidegger llama “resolución” se mueve, pues, en un dominio previo a la decisión. Se trata, 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 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 lo que está “voca”, no 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” en el plano de la conciencia, de una posibilidad existencial propia, no lo hace en términos de que la conciencia “elija” 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.

Pero buscar la elección perdida significa hacer esta elección, decidirse por un “poder ser” partiendo del “sí mismo” peculiar. En el hacer la elección, el “ser ahí” posibilita por primera vez su “poder ser” propio”. El texto alemán en realidad dice “elegir es elección”, reiterando la elección ¿Qué puede significar este “elegir elegir”?

Es evidente que aquí está en juego es la imposibilidad de elegir sin la remisión a una elección originaria, la cual “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 tomar a dicha elección originaria, si se nos permite la expresión, un sesgo “catártico” (empleamos la expresión “catártico” y “catarsis” conscientes de la transposición. Sin embargo, si entendemos catarsis en sentido lato, una suerte de “purificación” o “liberación”, por cuyo medio se remueven ciertos impedimentos u obstáculos que no permiten a algo desarrollarse o manifestarse, 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. Esta busca no tanto intervenir en el cuerpo, sino de remover o expulsar ciertas substancias que le impiden al organismo sanarse por sí mismo y restaurar así sus equilibrios perdidos. Esta disposición a la intervención mínima es propia de la concepción heideggeriana de la libertad).

Como 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 el elegir mismo, esto es, su posibilidad. El sesgo “catártico” reside en una suerte de “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 un cierto sentido “me elijo”, apartando toda elección determinada e impropia. Pero este “me elijo” supone remover el obstáculo del “uno mismo” y elegir el “sí mismo propio”. Acontece aquí algo análogo, 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 de elegir no se refiere tanto a un “elegir algo”,

sino a algo que impide cualquier “elegir algo”; por lo mismo la primera elección no podrá estar constituida por una elección determinada, sino por un acto para liberarse de los obstáculos que impiden elegir propiamente. Esta elección originaria antes que “decidir algo”, libera o abre el “sí mismo” a la posibilidad de decidir auténticamente.

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” esta bajo el dominio de ese gran “otro”, anónimo y colectivo: “el uno”. La expresión “Libertad relativamente a la muerte”, 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, precisamente la posibilidad de elegir 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. 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 elección⁶¹.

⁶¹ Ibíd., p. 288 y ss.

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 alcance, indiferente. De esta “indiferencia” el Dasein únicamente se libera cuando 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 la siguiente: solamente 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 una posibilidad extrema e indeterminada; posibilidad sin la cual no cabe salvar ni recuperar el propio ser sí mismo. Más aún: toda “realización” de la muerte como posibilidad, ya sea comportándose frente a esta 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.

CAPÍTULO III

REPERCUSIONES EN A. CAMUS Y S. FREUD

Para explicar la primera parte del siguiente capítulo, la obra de Ana Rosa Pérez y Antonio Ziri3n, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, me ser3 de gran ayuda. Comenzando nuestro an3lisis observamos c3mo la muerte no es ni ha sido un tema t3pico de la filosof3a: los fil3sofos suelen no prestarle mucha atenci3n. Desde luego existen excepciones hist3ricamente documentadas. Her3clito, Epicuro, los estoicos, Montaigne, Giordano Bruno, Pascal, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger e incluso autores como Albert Camus, para quien la muerte constituye de entrada un problema filos3fico, y tal vez el m3s grave y principal; aunque no lo trata de un modo t3picamente filos3fico.

En muchos lugares de su obra Camus niega ser un fil3sofo: *No soy un fil3sofo, no creo lo bastante en la raz3n para creer en un sistema*⁶². En otro momento dice: *No soy fil3sofo, ciertamente y no s3 hablar m3s que de lo que he vivido*⁶³.

A pesar de estas afirmaciones, podemos encontrar en su obra, si no un sistema racional, organizado y acabado, s3 una s3lida concepci3n global del mundo y del hombre, la cual puede ser quiz3 expuesta y analizada con objetividad y coherencia.

Sin duda en el pensamiento de Camus, primero est3n la sensibilidad y la emoci3n, y despu3s el intelecto y la raz3n.

⁶² Ana Rosa P3rez y Antonio Ziri3n, *La muerte en el pensamiento de Albert, Camus*, UNAM 1981, p. 10.

⁶³ *Ib3d.* p. 11.

Camus refleja esto en un pequeño ensayo sobre el pensamiento de Bergson: [...] *No hay nada más atractivo que esta idea: dejar de lado a la inteligencia como peligrosa, basar un sistema entero en el conocimiento inmediato y la sensación bruta*⁶⁴.

El pensamiento filosófico de Camus puede comprenderse mejor, como la proposición de una forma de vida, que como una doctrina o un sistema que explique, entre otras cosas, la vida misma.

El sentido general de la obra de Camus es ético. Las dos obras “filosóficas” de Camus, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*, pretenden definir una sabiduría de carácter ético, un modo de vida humana adecuado a la realidad en la cual el hombre se halla.

Camus daba una gran importancia a la verdad como premisa necesaria para el actuar ético y afirmaba: *La moral no es ningún socorro, sólo la verdad [...] es decir, el esfuerzo ininterrumpido hacia ella, la determinación de decirla cuando se la percibe, a todos los niveles y de vivirla, da el sentido y la dirección de la marcha*⁶⁵.

En Camus asoma, por lo tanto, un gran humanismo, fehaciente en las palabras iniciales de *El mito de Sísifo*: *No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio, juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía*⁶⁶.

Y en esta sentencia también: *Si yo me pregunto por qué cosa juzgaré que tal cuestión es más urgente que tal otra, contesto que es por las acciones que*

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibid.* p. 15.

⁶⁶ *Ibid.* p 16.

*arrastra [...] jamás he visto a nadie morir por el argumento ontológico [...] en cambio veo que muchas gentes mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida [...] juzgo, pues, que el sentido de la vida es la cuestión más urgente*⁶⁷.

Camus admiró el método de Husserl; pero lo entendió así: [...] *vivir solamente con lo que se sabe [...] y [...] no hacer más que lo que se comprende bien*⁶⁸. El método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible, busca dirigirse a las verdades relativas (a nivel del hombre) y fórmulas útiles para vivir.

Camus no quiere saber más que verdades; busca motivos y el motivo principal que puede hallarse en el pensamiento de Camus es la muerte.

Un simple recorrido por los escritos de Camus, nos indica que la muerte ocupa un lugar primordial entre sus preocupaciones, a partir de la cual se inician y giran todas sus reflexiones. Sin embargo, su pensamiento no puede reducirse solamente a una reflexión sobre el hombre y su condición en el más amplio sentido. Camus no es pues un “filósofo de la muerte”; es un filósofo del hombre y de su vida, de su condición y sus problemas.

La muerte será para Camus, factor determinante de la condición humana, entendiendo por condición el conjunto de circunstancias que rodean al hombre.

De este modo la muerte constituye la circunstancia esencial, gracias a la cual puede definirse la condición humana.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibid.* p. 18.

Ahora bien; esta condición humana se presenta en el pensamiento de Camus, como una condición doble, a saber:

- 1) Condición metafísica
- 2) Condición histórica

La condición metafísica o absoluta designa en general aquellas circunstancias que son independientes del hombre y de su actuación: es la condición que tiene el hombre por el mero hecho de existir (esto recuerda los existencialistas en Heidegger).

La condición histórica o relativa designa aquellas circunstancias en las cuales el hombre tiene intervención, es la condición que el hombre impone al hombre (a los otros o a uno mismo).

La muerte es tanto el factor determinante de la condición metafísica del hombre, como el factor determinante de la condición histórica: entonces puede decirse que la muerte unifica la condición humana.

La muerte es, ante todo, un hecho metafísico necesario, absoluto, fatal (coincide aquí el pensamiento de Camus con Heidegger; ¡claro!); y sólo secundariamente, impropriamente, un hecho histórico, contingente, relativo, evitable.

Para nuestro propósito, analizaremos exclusivamente la condición metafísica irracional en el pensamiento de Camus.

3.1 Condición metafísica irracional

a) La condición absurda

A grandes rasgos, puede decirse que la negación de la existencia de Dios conduce a asumir la muerte como irracional, y que la afirmación de su existencia, conduce a asumirla como racional.

Pero aclaremos qué tipo de negación Camus sostiene; ¿cuál es el sentido del ateísmo de Camus? El ateísmo de Camus, a diferencia del de Sartre, no tiene el sentido de una negación categórica de la existencia de Dios. Camus no intenta nunca demostrar que Dios no existe; más que atea, su postura es agnóstica.

Queda claro entonces que Dios, considerado como último principio dador de sentido, está por lo menos ausente de este mundo, lo cual significa que el hombre es incapaz de conocerlo. La ausencia de Dios es el primero de los elementos de la condición metafísica del hombre.

b) La falta de sentido del mundo

Si Dios existiera, el mundo tendría sentido; de la ausencia de Dios por tanto se desprende lógicamente la ausencia de un sentido absoluto de la existencia.

La cuestión del sentido del mundo fue, para Camus, una preocupación constante. He aquí una cita al respecto: [...] *si me pareciese que el mundo tiene un sentido yo no escribiría*⁶⁹.

⁶⁹ Ibíd. p. 49.

En consecuencia, el sentido trascendente es justamente el que estaría dado por Dios, y cuya ausencia es el segundo de los elementos de la condición metafísica del hombre.

Por otro lado, Camus no define explícitamente lo que entiende por razón: posiblemente signifique para él simplemente capacidad para comprender.

Y comprender a su vez, como lo ha visto claro Ramón Xirau, no es otra cosa en Camus que unificar. *Platón, Aristóteles, Camus pensaron que conocer es unificar*⁷⁰.

El mismo Camus afirma en el *Mito de Sísifo*: [...] *cualesquiera que sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica comprender es ante todo unificar. El deseo profundo del espíritu, incluso en sus más evolucionados movimientos, alcanza el sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad... esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto, ilustra el movimiento esencial del drama humano*⁷¹.

En conclusión, el sentido del mundo es cuestión del fundamento: se entiende por eso que el sentido no puede ser, al menos originalmente, más que un sentido trascendente, pues fundamento implica necesariamente trascendencia.

Ahora bien: a pesar de que el “sentido trascendente del mundo” sólo puede o podría ser uno (unidad); su ausencia, como Camus descubre, se manifiesta en distintos niveles de la existencia:

⁷⁰ Ramón Xirau, *Comentario*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1960, p. 31.

⁷¹ Albert Camus *Obras Completas II. “Mito de Sísifo”*, pp. 135-136, editorial Aguilar, Biblioteca Premios Nobel, México 1968.

- Nivel ontológico [...] *el mundo mismo, cuya significación única no comprendo, no es sino una inmensa irracionalidad*⁷².
- Nivel de la existencia humana: [...] *el carácter irrisorio de esa costumbre (vivir), la ausencia de toda razón profunda de vivir, el carácter insensato de esta agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento*⁷³.
- Nivel ético [...] *yo no puedo comprender lo que pueda ser una libertad que me sería dada por un ser superior*⁷⁴.
- Nivel epistemológico: el pensamiento no puede encontrar [...] *en el espejismo cambiante de los fenómenos, relaciones eternas que los pudiesen resumir y resumirse a sí mismas en un principio único*⁷⁵.

Según lo que hemos visto, hay una liga entre la razón humana y el deseo de unidad o de fundamento. La razón no puede prescindir de este deseo, el cual le es inherente; sin embargo, debido a la ausencia de sentido, para Camus la unidad no existe. La nostalgia de unidad Camus la denomina “pasión o sed”, y se encuentra expresada en el siguiente fragmento: *La nostalgia es la marca de lo humano*⁷⁶.

Precisamente a causa de esta nostalgia de unidad, el mundo puede ser considerado irracional. La irracionalidad del mundo, no es más que la ausencia del principio (unidad fundamental) que lo explicaría a la razón. Frente a la razón [...] *un pueblo de irracionales se ha levantado*⁷⁷.

⁷² Ibíd. p. 143.

⁷³ Ibíd. p. 127.

⁷⁴ Ibíd. p. 164.

⁷⁵ Ibíd. p. 136.

⁷⁶ Ibíd. p. 225.

⁷⁷ Ibíd. p. 138.

Contrariamente a lo que podría parecer, Camus no se entrega a una filosofía irracionalista, pues mantiene siempre vigente la nostalgia de unidad de la razón. *En el plano histórico esta constancia de dos actitudes (racionalismo e irracionalismo) ilustra la pasión esencial del hombre desgarrado entre su llamada hacia la unidad y la visión clara que puede tener de los muros que la encierran*⁷⁸.

Por lo tanto, la conjunción de la necesidad metafísica de unidad, que se expresa en la nostalgia y la permanente resistencia del mundo a dejarse reducir a la unidad, tiene como consecuencia el desgarramiento del hombre.

El hombre está “en la oscuridad” y al mismo tiempo, trata de “ver claro”.

Sin la unidad fundamental y trascendente, los hombres son [...] *extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria*⁷⁹. La idea de que el exilio tiene lugar en la propia patria es fundamental, para comprender la concepción de Camus de la condición metafísica del hombre; destaca una vez más, la insatisfacción que el mundo hace nacer en el ser humano. Pero sobre todo, afirma el mismo mundo como nuestra única patria. A manera de reflexión, esto nos recuerda el ser-en-el-mundo de Heidegger.

El mundo como realidad irracional, resulta afirmado en el mismo acto en el cual es negada toda trascendencia: Camus ha decidido permanecer en la inmanencia. Así, el único sentido que se puede encontrar en el mundo es un sentido relativo, y por ser el único, cobra en Camus valor de absoluto. El valor de absoluto adquirido por este sentido relativo e inmanente, está

⁷⁸ Ibíd. pp. 139 y ss.

⁷⁹ Ibíd. p. 827.

particularmente señalado en una pequeña fábula de Camus titulada *El Fausto al revés*:

El hombre joven pide al diablo los bienes de este mundo, el diablo [...] le dice con dulzura: pero los bienes de este mundo, tú los tienes, es Dios a quien hay que pedir lo que te falta - si crees que te falta algo tú harías trato con Dios y por los bienes de otro mundo le venderás tu cuerpo. Tras un silencio, el diablo [...] añade y será tu castigo eterno⁸⁰.

En conclusión, hallamos en Camus una concepción metafísica monista, pues lo único real, para él, es el mundo, mundo irracional cuya ausencia de sentido se hace presente al hombre en su nostalgia. El mundo se anuncia desde ahora para el hombre como exilio y reino a la vez.

c) La mortalidad

La idea de Camus sobre la muerte no varía nunca, ni toma matices diferentes dependiendo de los contextos en los cuales se expresa. En este apartado expondré, en primer lugar, la idea de Camus sobre la muerte; en segundo, la asunción de la muerte como algo irracional, es decir su inserción en la concepción de la condición metafísica del hombre, caracterizada por su irracionalidad.

⁸⁰ Ibíd. pp. 1030 y 1031.

La muerte es, para Camus, en primer lugar, una realidad universal, un hecho inherente al mundo (siguen las coincidencias con Heidegger): *La pena de muerte generalizada define la condición de los hombres*⁸¹.

En segundo lugar la muerte, la mortalidad, es cierta y evidente (más adelante unificaremos estas coincidencias con Heidegger que es nuestro propósito inicial): *Conozco otra evidencia: ella me dice que el hombre es mortal*⁸².

Lo anterior nos conduce al tercer punto: la muerte es fin total, absoluto; la muerte es definitiva, no hay otra vida: [...] *nada es vanidad [...] sino la esperanza en otra vida*⁸³.

Por todo lo anterior, podemos concluir que, en efecto, es la muerte la que, en un mundo sin Dios, sin principio dador de sentido, constituye propiamente la irracionalidad. La muerte debe ser considerada y asumida como la irracionalidad máxima. Así, el mundo puede ser considerado irracional y carente de sentido solamente a causa de la muerte.

Podemos decir que la universalidad de la muerte trae consigo: la falta de sentido del mundo; su certeza, la nostalgia y su carácter definitivo, la condición del hombre como exiliado. Además la mortalidad define ella misma la condición del hombre como radicado en lo inmanente: la muerte cancela la trascendencia.

⁸¹ *Ibíd.* p. 607.

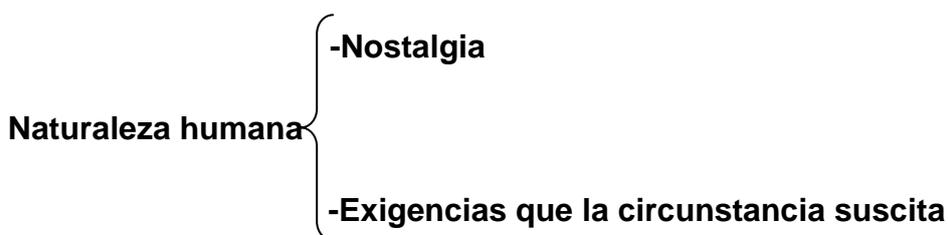
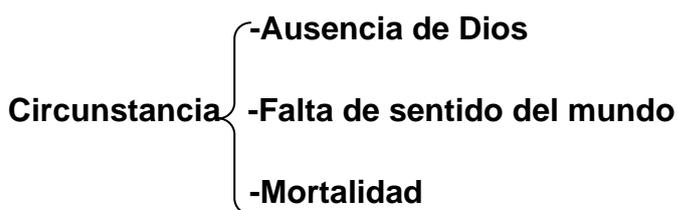
⁸² *Ibíd.* p. 132.

⁸³ *Ibíd.* p. 175.

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la idea de la muerte es en Camus la raíz misma de su concepción metafísica y la raíz misma de su método.

d) La muerte como el factor determinante de la condición absurda.

De lo que se trata aquí es de definir la Condición Integral del hombre. Camus entiende esta como el hombre y su circunstancia. Con este pequeño esquema espero se entienda mejor esta idea:



La naturaleza integral del hombre (el esquema) podría ser llamada “absurda”, precisamente porque la muerte se le impone al hombre, no está en su naturaleza. Para Camus, absurdo significa el choque de lo irracional con la exigencia de la razón. El absurdo, dice, [...] *es esencialmente un divorcio, no está ni en uno ni en otro de los elementos comparados, nace de su confrontación*⁸⁴.

⁸⁴ Ibíd. p. 145.

Camus descubre el absurdo a través de lo que él llama el sentimiento del absurdo, el cual, [...] *a la vuelta de la esquina de cualquier calle [...] puede golpear el rostro de cualquier hombre*⁸⁵. La descripción del sentimiento del absurdo es importante, porque hace resaltar la noción de conciencia o lucidez, la cual es muy importante en el pensamiento de Camus.

El sentimiento del absurdo tiene, diríamos, diferentes vías de acceso. Una es la extrañeza del hombre frente a la naturaleza, la captación del mundo como ajeno. (Esto me recuerda el mundo del ser-ahí (Dasein) cuando se dirige a este como “ser ante los ojos”).

Camus lo descubre también en el enfrentamiento con lo que sería el no-yo social o el hombre. *Un hombre habla por teléfono tras una puerta de cristales; no se le oye, pero se ve su mímica sin alcances, uno se pregunta por qué vive. Este malestar ante la inhumanidad del hombre mismo, esta incalculable caída ante la imagen de lo que somos, esta “náusea” como la llama un autor de nuestros días, es también el absurdo*⁸⁶ (En Heidegger sería la relación inauténtica del Dasein con-los-otros).

El sentimiento del absurdo surge también ante nosotros mismos: *El extraño que en ciertos segundos viene a nuestro encuentro en un espejo, el hermano familiar y sin embargo, inquietante que encontramos en nuestras propias fotografías, es también el absurdo*⁸⁷ (el Dasein cuando se aliena y se convierte en “uno”).

⁸⁵ *Ibíd.* p. 131.

⁸⁶ *Ibíd.* p. 134.

⁸⁷ *Ibíd.*em.

Podríamos afirmar entonces que el absurdo no conduce al suicidio, porque el absurdo es ya rechazo de la muerte: la condición absurda se define como condición mortal.

En el mito de Sísifo, apunta: *Ella (la muerte) es el absurdo supremo*⁸⁸. La muerte es pues la irracionalidad suprema: el enfrentamiento con la muerte revela y hace surgir el absurdo supremo. La muerte es separación total; desunión total; separación del hombre de sí mismo, de los otros, del mundo, en general del ser (de manera interesante, a esta misma conclusión llega Heidegger).

La muerte es lo ajeno al hombre por excelencia; pero es de las circunstancias del hombre, lo que más directamente interesa al hombre, lo más propio, lo más inherente al hombre. Es preciso, por lo tanto, tener en cuenta aquí la diferencia entre la muerte y la mortalidad. El hombre muere en un instante, pero es mortal a cada instante. Esta distinción es elemental pero básica: explica el hecho de que la muerte no sea para el hombre un acontecimiento necesario o esencialmente futuro, sino más bien algo siempre posiblemente presente. Luego, si el hombre no sólo va a morir, sino que ante todo es ya mortal, esta mortalidad haría que lo que llamamos el enfrentamiento con la muerte pueda ser considerado como previo y condición de posibilidad de todos los demás enfrentamientos absurdos.

Es más: la mortalidad en sí forma parte de la circunstancia del hombre. El enfrentamiento del hombre con su muerte constituye la condición integral del hombre: esto es el absurdo.

⁸⁸ Ibíd. p. 189.

En conclusión, el absurdo se reduciría al enfrentamiento (necesario) entre el afán humano de hallar una necesidad absoluta, la (necesaria) contingencia de la realidad, y en primer lugar la contingencia de la realidad misma del hombre. Por lo tanto los conceptos de Muerte y Mortalidad son claves alrededor de los cuales se ordena la concepción de la condición metafísica del hombre.

La muerte es la intempestiva e inexplicable irrupción de la nada en el ser; la muerte separa al ser, lo fractura. *El peligro da al hombre la ocasión metafísica*⁸⁹.

No parece imposible, en vista de lo anterior, relacionar esta interpretación del pensamiento de Camus con ciertos temas de la filosofía de Martin Heidegger. Se sabe el papel que juega la muerte en su filosofía, y a mi juicio su aseveración de que al hombre [...] *en su ser le va su ser*⁹⁰, bien podría ser analizada por Camus (es evidente que Camus no conoció a fondo el pensamiento de Heidegger, sino sólo a través de la obra de Georges Gurvitch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, de 1930; lo considera solamente como uno de los filósofos que han expuesto la condición absurda del hombre. Sin embargo el tratamiento que hace de él en *El mito de Sísifo* puede verse, desde su propio punto de vista, como un homenaje a Heidegger, pues es el único de los pensadores del absurdo a quien más tarde no acusa de escamotear al absurdo. Por el contrario, su filosofía le será de mucha utilidad para comprender su propia idea acerca de la conciencia y de la lucidez).

⁸⁹ *Ibíd.* p. 162.

⁹⁰ M. Heidegger, *El ser y el Tiempo*, traducido por José Gaos, FCE, México 1987, Introducción Cap. I parágrafo 4, p. 21.

Una vez definida la condición humana como una condición absurda, el problema consistirá en adelante en [...] *saber cómo salir de él*⁹¹.

La solución del problema, en la respuesta ofrecida por Camus, es respetar “el absurdo”: la conciencia tendrá el papel de sostener el peso aplastante del absurdo.

3.1.1 LA REBELIÓN ANTE EL ABSURDO

El problema no consiste tanto en cómo salir del absurdo, pues se ha decidido mantenerlo, sino en cómo vivir en él.

La única solución al problema del absurdo que respeta el absurdo es, para Camus, la rebelión. La única manera de vivir manteniendo el absurdo, es adoptar una actitud rebelde frente a él. Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es la rebelión ella es un enfrentamiento perpetuo del hombre, la rebelión extiende la conciencia a lo largo de la experiencia, no es una aspiración; es sin esperanza. Esta rebelión no es más que la seguridad de un destino agobiador.

Es preciso señalar que la rebelión no deja de ser, nunca, en primer lugar, rebelión contra la muerte. La lucidez requerida para asumir la actitud rebelde es

⁹¹ A. Camus, *op. cit.* p. 146.

también, en primer lugar, lucidez frente a la muerte. En *El mito de Sísifo* la define así: [...] *se trata de morir irreconciliado y no por propio gusto.*⁹²

En el primer apéndice de este capítulo analizaremos las condiciones y características de la vida del hombre que ha elegido rebelarse y vivir en el reino del absurdo.

a) La Lucidez

En Camus las palabras “conciencia” y “lucidez”, son en la mayoría de los casos sinónimas. La esencia de la lucidez es su poder de captación de la verdad: [...] *lo que cuenta es ser verdadero [...] ya no es ser feliz lo que deseo ahora, sino solamente ser consciente*⁹³.

La verdad o lo verdadero, es sencillamente lo real; su contrario es la mentira, que Camus llama “decorado” (esto evoca a Heidegger de nuevo, cuando habla precisamente de la caída del ser-ahí, (Dasein) en el mundo del “Uno” o alienación).

La conciencia o lucidez es justamente la facultad de desenmascarar lo real. Camus define la experiencia de la lucidez como una [...] *experiencia privada de sus decorados*⁹⁴.

Pero lo que a Camus interesa es la verdad, la auténtica lucidez ante la muerte: *Y siento bien entonces que lo verdadero, el único progreso de la*

⁹² *Ibíd.* p. 163.

⁹³ *Ibíd.* p. 81.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 142.

*civilización, al que de cuando en cuando se ata a un hombre, es crear muertes conscientes*⁹⁵.

Se puede ver aquí un nuevo paralelismo con la noción de las “habladurías” en Heidegger, cuya función primordial consiste en ocultar al hombre su mortalidad. En esta línea de pensamiento, se puede decir que la siguiente cita de Camus encontraría su lugar en *Ser y Tiempo: Pero los hombres mueren a pesar suyo, a pesar de sus decorados se les dice: cuando estés curado [...] y se mueren [...] en cuanto a mí, ante este mundo, no quiero mentir ni que se me mienta. Quiero llevar mi lucidez hasta el extremo y mirar mi fin con toda la profusión de mi envidia y de mi horror*⁹⁶.

La breve exposición que hace Camus del pensamiento de Heidegger en *El mito de Sísifo*, pone en claro, primero, que la lucidez hace posible el descubrimiento del absurdo y después su mantenimiento; en segundo lugar, Heidegger [...] *no separa la conciencia del absurdo, la conciencia de la muerte es la llamada de la preocupación, y la angustia se dirige entonces como un llamamiento propio por intermedio de la conciencia. Para Heidegger, tampoco hay que dormir y es preciso vigilar hasta la conciencia. La conciencia constituye el fondo del entendimiento del hombre y el mundo. Si así pues quiero mantenerlo, es mediante una conciencia perpetua*⁹⁷.

Con base en estas afirmaciones, es posible hacer esta distinción mental entre el absurdo como hecho, y el absurdo como conciencia.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 95.

⁹⁶ *Ibíd.* p. 161.

⁹⁷ *Ibíd.*em.

En términos de Camus, esta sería una distinción entre el absurdo y la tragedia. En *El mito de Sísifo*, el héroe absurdo por excelencia es Sísifo, quien es consciente y por ello su destino es trágico: [...] *el obrero de hoy trabaja todos los días de su vida en las mismas tareas, y este destino no es menos absurdo. No es trágico más que en los raros momentos en que se hace consciente*⁹⁸.

Frente al absurdo está la rebelión; frente a la oscuridad del mundo la lucidez humana. Es ésta justamente, la que da al hombre su fuerza de rechazo hacia la irracionalidad del mundo y al mismo tiempo, la fuerza para afirmarse a sí mismo y a su vida.

La decisión de vivir, que es la primera consecuencia de la rebelión, exige el ejercicio constante de la lucidez, el cual es ante todo conciencia y lucidez de la muerte. La lucidez de la muerte ofrece la regla de la vida, la meditación de la muerte es una meditación de la vida. A la luz de la muerte, la vida se presenta para Camus en su totalidad, como un todo unificado, cuyo valor y sentido puede entonces ser discernido. La lucidez puede ser considerada como el valor supremo, en el marco de la dimensión metafísica del pensamiento de Camus, donde se trata del hombre como individuo. Es en el individuo y en la vida individual donde la lucidez se postula como el desenmascaramiento de lo real, como desmitificación, como lucha por la verdad.

Todo otro valor o toda otra experiencia de la vida individual están en función de la conciencia y dependen de ella. Una experiencia sirve a un hombre si este

⁹⁸ *Ibíd.* p. 212 ss.

es consciente, si puede poner en relación esa experiencia en el sentido que su vida ha tomado como un todo unificado gracias a la conciencia.

Por otra parte, la dificultad de mantener la lucidez del absurdo ha sido claramente indicada por Camus. Esta se presenta como un esfuerzo de la voluntad, como una valentía, la cual se opone al hábito o al pensamiento común y corriente.

Camus señala en *La peste* la dificultad de mantener la conciencia: *La gran valentía consiste en mantener los ojos abiertos a la luz, así como a la muerte*⁹⁹.

El absurdo y la muerte clausuran para el hombre la posibilidad de una felicidad total. Pese a ello, la lucidez a la vez que trae consigo la angustia, abre el campo para una vida más plena en este mundo (aquí existe una concordancia total entre el pensamiento de Heidegger y Camus). Este es el sentido del epígrafe que Camus coloca en la primera página de *El mito de Sísifo*: *Oh alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible*¹⁰⁰.

b) La existencia auténtica

La obra de Camus define la autenticidad, en primer lugar, como presencia del hombre ante sí mismo. Así definida, la autenticidad que implica necesariamente la lucidez de la muerte, está relacionada necesariamente

⁹⁹ Albert Camus, *Obras Completas II*, traducción y prólogo de Julio Lago Alonso, 3ª. Ed. Biblioteca Premios Nobel, Aguilar México, 1968, p. 81.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 115.

también con la soledad, la soledad es una consecuencia inevitable de la lucidez frente a la muerte.

Con soledad, Camus quiere decir no solamente aislamiento físico, sino más bien, la percepción lúcida de que la muerte propia es algo que únicamente concierne a uno mismo. Uno ante su muerte, lucidamente ante su muerte, es necesariamente uno.

La raíz de la autenticidad, de una vida auténtica, está también en la lucidez ante la muerte. En este punto es valioso subrayar la idea de Camus con respecto a la muerte, frente a otras. La experiencia de la muerte de los otros, dice Camus, no es en realidad ninguna experiencia de la muerte, pues la muerte es siempre la muerte propia (nueva coincidencia con Heidegger: *No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él*¹⁰¹).

Para Camus, el miedo de morir es síntoma de inautenticidad: [...] *aquellos que son ajenos a su propia vida, que no han sido “mezclados” en su propia vida, que no se han puesto frente a frente consigo mismos, temen la muerte*¹⁰².

Pero este miedo no es angustia, pues esta es consecuencia directa de la lucidez de la muerte. Ese miedo constituye más bien la negativa inconsciente a aceptar la muerte en su verdad, y no puede por lo tanto fundar una auténtica confrontación absurda.

El miedo hace al hombre volver al enmascaramiento. La angustia ante la muerte que forma parte de la autenticidad, lo lleva a la presencia ante sí mismo

¹⁰¹ M. Heidegger, *op. cit.* p. 261.

¹⁰² A. Camus, *La muerte feliz*, traducción de Juan Gomis, editorial Noguer, Barcelona 1971, ps. 166-167.

y a la soledad. La autenticidad implica la rebelión, única postura coherente en relación con el absurdo.

Resumamos: el absurdo es la presencia común de la conciencia y el mundo, es a la vez rechazo y conciencia de lo que se rechaza. No consentir en el absurdo es tratar de salir de él, pero para ello debe mantenerse la conciencia de la confrontación; la autenticidad asume entonces esta “paradoja” y, manteniendo la conciencia lúcida, asegura la confrontación mediante la angustia. La aceptación de la verdad del absurdo, su mantenimiento, es obra de la conciencia lúcida. El rechazo es la rebelión, la cual nace de la autenticidad: el hombre rebelde es el que ha elegido una existencia auténtica, que conserva el absurdo en su conciencia, pero busca en su rebelión una manera de vivir en él o, en otras palabras, mantener el absurdo en la conciencia significa retener la conciencia de la muerte.

Para una existencia auténtica, la primera consecuencia de la rebelión es rechazar la esperanza: el rebelde vive sin la esperanza, dentro de esta vida (y mucho menos podría concebirse en Camus, la esperanza en Dios o en otra vida, o en una muerte distante). Esta última encuentra una nueva coincidencia con el pensamiento de Heidegger: [...] *dirá de él: al fin y al cabo también uno morirá, pero por lo pronto no le toca a uno*¹⁰³.

Por la conciencia de la muerte, el hombre no espera ya nada; le queda únicamente su presente. En consecuencia, la segunda característica de la existencia es la fidelidad a la vida.

¹⁰³ M. Heidegger, *op. cit.* p. 276.

Camus resume al tiempo presente, instantáneo, como única realidad, con una frase de Nietzsche: [...] *lo que importa no es la vida eterna, es la eterna vivacidad*¹⁰⁴.

El amor a la vida, la pasión, la participación del hombre de la naturaleza y el mundo, son categorías de la ontología de Camus.

Camus vivió y expresó su amor a la vida siempre sobre el telón de fondo de la muerte. La pasión es, en *El mito de Sísifo*, una consecuencia del absurdo: [...] *saco así del absurdo tres consecuencias que son: mi rebelión, mi libertad y mi pasión*¹⁰⁵.

Importa destacar cómo a través de este amor a la vida puede advertirse, de mejor manera, el papel de la muerte en la relación entre absurdo y rebelión: [...] *todo mi horror de morir se resume en mi ansia de vivir*¹⁰⁶. La muerte se presenta para Camus, como la causa fundamental del surgimiento del absurdo; y es, en última instancia, la que provoca la infelicidad.

La lucidez de la muerte y la rebelión son precisamente la aceptación del absurdo y de la muerte en su verdad. Desde el momento en que el hombre asume el absurdo, en la lucidez de la muerte es ya un hombre rebelde: el horror de morir se resume en el ansia de vivir.

El amor a la vida es inevitablemente una consecuencia de la lucidez ante la muerte, porque esta lucidez es ya el principio de la rebelión. El amor a la vida

¹⁰⁴ A. Camus, *El mito de Sísifo, Obras Completas tomo II*, traducción de Julio Lago, Premios Nobel Aguilar, México 1968, p. 184.

¹⁰⁵ *Ibíd.* p. 170.

¹⁰⁶ A. Camus, *La peste. Obras Completas tomo I*, traducción de Federico C. Sainz de Robles, Biblioteca Premios Nobel Aguilar, México 1971, p. 296.

está dado por el descubrimiento de la muerte; consecuentemente, podemos afirmar, con Camus, que las lecciones de la muerte son lecciones de vida.

Pasando ahora al tema de la libertad, último punto de nuestro recorrido por el pensamiento de Camus, esta se presenta como experiencia, experiencia de una libertad de acción que se condensa en el “todo está permitido”, y no precisa de ninguna justificación teórica: está ahí desde el momento de la rebelión. Ahora bien, esta experiencia de la libertad, como libertad de acción, se funda en la lucidez ante la muerte. En *Carnets I* el autor afirma: [...] *la única libertad posible, es una libertad con respecto a la muerte. El hombre verdaderamente libre es el que, aceptando la muerte como tal, acepta por el mismo hecho sus consecuencias -es decir, el derrocamiento de todos los valores tradicionales*¹⁰⁷. En *El mito de Sísifo* sentencia: [...] *el absurdo me aclara algo en este punto: no hay día de mañana, he aquí desde ahora la razón de mi libertad profunda.*¹⁰⁸.

Podríamos asentar con Camus: soy libre, porque sé que soy mortal. La libertad tiene como fundamento la lucidez ante la muerte.

Por último citaré a Heidegger para notar la coincidencia, con respecto de la libertad para la muerte, entre ambos: [...] *el precursar desemboza al ser-ahí el estado de perdido en el “uno mismo”, poniéndolo entre la posibilidad [...] de ser el mismo, pero el mismo en la apasionada libertad, relativamente a la muerte*

¹⁰⁷ A. Camus, *Carnets I. Obras Completas tomo II*, traducción de Julio Lago Alonso, Biblioteca Premios Nobel Aguilar, México 1968, p. 1017.

¹⁰⁸ A. Camus, *El mito de Sísifo. Obras Completas II*, Biblioteca Premios Nobel Aguilar, México 1968, p. 165.

*desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia*¹⁰⁹.

3.2 Freud y Tánatos

Freud y Heidegger tienen en común, para empezar, la concepción de que el hombre, por el simple hecho de serlo, no tiene ninguna garantía de sentirse dueño de su ser. Aunque se presenta como lo más simple, en realidad es un camino difícil buscando respuestas, en el cual frecuentemente se encuentran más interrogantes. Ya Heidegger, en el comienzo de *Ser y tiempo*: [...] *no sólo falta la respuesta a la pregunta que interroga por el ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección; por lo tanto es necesario desarrollar de una buena vez y de manera suficiente la pregunta misma*¹¹⁰.

Por su parte, Freud afirma: “el hombre ya no es dueño de su propio ser” (*Lecciones introductorias al psicoanálisis*).

Vida y muerte coexisten en nuestra vida psíquica. ¿Qué relación guarda el pensamiento de Heidegger con el de Freud? Contestarlo es el propósito de esta segunda parte del capítulo III.

Freud no inventó exactamente el concepto de mente consciente versus mente inconsciente, pero desde luego lo hizo popular. La mente consciente es todo aquello de lo que nos damos cuenta en un momento particular: las percepciones presentes, memorias, pensamientos, fantasías y sentimientos.

¹⁰⁹ M. Heidegger *Ser y Tiempo*, FCE, traducción de José Gaos, México, 1987 p. 287.

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 14.

Cuando trabajamos muy centrados en esos apartados es a lo que Freud llamó *preconsciente*, algo que hoy llamaríamos “memoria disponible”: se refiere a todo cuanto somos capaces de recordar; aquellos recuerdos que no están disponibles en el momento, pero que somos capaces de traer a la consciencia.

Actualmente, nadie tiene problemas con estas dos capas de la mente, aunque Freud sugirió que las mismas constituían solo pequeñas partes de la misma.

La parte más grande estaba formada por el inconsciente, e incluía todas aquellas cosas que no son accesibles a nuestra consciencia, abarcando muchas que se habían originado allí, tales como nuestros impulsos o instintos, así como otras que no podríamos tolerar en nuestra mente consciente, tales como las emociones asociadas a los traumas.

De acuerdo con Freud, el inconsciente es la fuente de nuestras motivaciones, ya sean simples deseos de comida o sexo, compulsiones neuróticas o los motivos de un artista o científico. Además, tenemos una tendencia a negar o resistir la percepción consciente de estas motivaciones, de manera que solo son observables de forma disfrazada.

La realidad psicológica freudiana empieza con el mundo lleno de objetos. Entre ellos, hay uno especial: el cuerpo. El cuerpo es original en tanto actúa para sobrevivir y reproducirse y está guiado a estos fines por sus necesidades (hambre, sed, evitación del dolor y sexo.)

Una parte (muy importante, por cierto) del cuerpo lo constituye el sistema nervioso, del cual una de sus características más prevalentes es la sensibilidad ante las necesidades corporales. En el nacimiento, este sistema es poco más o

menos como el de cualquier animal, una “cosa”, o mejor dicho, el *Ello*. El sistema nervioso como Ello, traduce las necesidades del cuerpo a fuerzas motivacionales llamadas *pulsiones*. Freud también los llamó *deseos*. Esta traslación de necesidad a deseo es lo que se ha dado a conocer como *proceso primario*.

El Ello tiene el trabajo particular de preservar el *principio de placer*, el cual puede entenderse como una demanda de atender de forma inmediata las necesidades. Imagínese por ejemplo a un bebé hambriento en plena rabieta. No “sabe” lo que quiere, en un sentido adulto, pero “sabe” que lo quiere.... ¡ahora mismo! El bebé, según la concepción freudiana, es puro, o casi puro Ello. Y el Ello no es sino la representación psíquica de lo biológico.

Pero, aunque el Ello y la necesidad de comida puedan satisfacerse a través de la imagen de un filete jugoso, al cuerpo no le ocurre lo mismo. A partir de aquí, la necesidad únicamente se agranda y los deseos se intensifican. Usted se habrá percatado de que cuando no ha satisfecho una necesidad, como la de comer por ejemplo, esta demanda cada vez más su atención, hasta que llega un momento en el cual no puede pensar en otra cosa. Este sería el deseo irrumpiendo en la consciencia.

Afortunadamente, existe una pequeña porción de la mente (a la cual nos referimos antes), el consciente, que está asida a la realidad a través de los sentidos. Alrededor de esta consciencia, algo de lo que era “cosa” se va convirtiendo en Yo en el primer año de vida del niño. El Yo se apoya en la realidad a través de su consciencia, buscando objetos para satisfacer los

deseos que el Ello ha creado para representar las necesidades orgánicas. Esta actividad de búsqueda de soluciones es llamada *proceso secundario*.

El Yo, a diferencia del Ello, funciona de acuerdo con el *principio de realidad*, el cual estipula que se “satisfaga una necesidad tan pronto haya un objeto disponible”. Representa la realidad y hasta cierto punto, la razón.

No obstante, aunque el Yo se las ingenia para mantener contento al Ello (y finalmente al cuerpo), se encuentra con obstáculos en el mundo externo. En ocasiones se encuentra con objetos que ayudan a conseguir las metas. Pero el Yo capta y guarda celosamente todas estas ayudas y obstáculos, especialmente aquellas gratificaciones y castigos obtenidos de los dos objetos más importantes del mundo de un niño: mamá y papá. Este registro de cosas a evitar y estrategias para conseguir satisfactores, se convertirá en el *Superyó*. Esta instancia no se completa hasta los siete años de edad y, en algunas personas, nunca se estructurará.

Hay dos aspectos del Superyó: uno es la consciencia, constituida por la internalización de los castigos y advertencias. El otro es llamado el *Ideal del Yo*, el cual deriva de las recompensas y modelos positivos presentados al niño. La consciencia y el Ideal del Yo comunican sus requerimientos al Yo con sentimientos como el orgullo, la vergüenza y la culpa.

Es como si en la niñez hubiésemos adquirido un nuevo conjunto de necesidades y de deseos paralelos, esta vez de naturaleza más social que biológica. Pero, por desgracia, estos nuevos deseos pueden establecer un conflicto con los deseos del Ello.

3.2.1 Pulsión de vida y Pulsión de muerte

Freud consideró que todo el comportamiento humano estaba motivado por las pulsiones, las cuales no son más que las representaciones neurológicas de las necesidades físicas. Al principio se refirió a ellas como pulsiones de vida. Estas pulsiones perpetúan:

- a) La vida del sujeto, motivándole a buscar comida y agua.
- b) La vida de la especie, motivándole a buscar sexo.

A la energía motivacional de estas pulsiones de vida, les llamó Libido, a partir del latín “yo deseo”.

La experiencia clínica de Freud le llevó a considerar el sexo como una necesidad mucho más importante que otras en la dinámica de la psique: después de todo, somos criaturas sociales y el sexo es la mayor de las necesidades sociales. Aunque debemos de recordar que cuando Freud hablaba de sexo, se refería a mucho más que solamente el coito. La libido se ha considerado como la pulsión sexual.

Más tarde en su vida, Freud empezó a creer que las pulsiones de vida no explicaban toda la historia. (quizá quepa mencionar que la barbarie de la 1ª Guerra Mundial fue el hito que marcó el cambio en el pensamiento freudiano.) La libido es una cosa viviente; el principio del placer nos mantiene en constante movimiento. La finalidad de todo este movimiento es lograr la quietud, estar satisfecho, estar en paz, no tener más necesidades. Se podría decir que la meta de la vida, bajo este supuesto, es la muerte. Freud empezó a considerar que “debajo”, o “a un lado” de las pulsiones de vida, había una pulsión de

muerte: entonces empezó a defender la idea de que cada persona tiene una necesidad inconsciente de morir.

Parece una idea extraña en principio, y desde luego fue rechazada por muchos de sus estudiantes; empero, en mi opinión tiene cierta base en la experiencia, a saber: la vida puede ser un proceso bastante doloroso y agotador, para la gran mayoría de las personas existe más dolor que placer, lo cual por cierto nos cuesta trabajo admitir. La muerte promete la liberación de este conflicto.

Freud se refirió a esto como el *principio de Nirvana*. Nirvana es una idea budista usualmente traducida como “cielo”, aunque su significado literal es “soplido que agota”, como cuando la llama de una vela se apaga suavemente por un soplo. Se refiere a la no-existencia, a la nada, al vacío: la meta de toda vida en la filosofía budista.

La evidencia cotidiana de la pulsión de muerte y su principio de nirvana está en nuestro deseo de paz, de escapar a la estimulación, en nuestra atracción por el alcohol y los narcóticos, en nuestra propensión a actividades de aislamiento, como cuando nos perdemos en un libro o una película y en nuestra apetencia por el descanso y el sueño. En ocasiones esta pulsión se representa de forma más directa como el suicidio y los deseos de suicidio; en otros momentos, tal y como Freud decía, en la agresión, la crueldad, el asesinato y la destructividad.

Ahora analizaré la idea de Tánatos en Freud, con ayuda de su libro *Más allá del principio del placer*. Freud inicia declarando: *No presenta interés alguno para nosotros investigar hasta qué punto nos hemos aproximado o agregado,*

*con la fijación del principio del placer, a un sistema filosófico determinado e históricamente definido*¹¹¹. Añade: [...] *en cambio nos agregaríamos gustosos a una teoría filosófica o psicológica que supiera decirnos cuál es la significación de las sensaciones de placer y displacer [...] pero desgraciadamente, no existe ninguna teoría de este género que sea totalmente admisible*¹¹².

Aparentemente, Freud está solo en la búsqueda, y decide relacionar el placer y el displacer con la cantidad de excitación existente en la vida anímica. Correspondiendo al displacer a una elevación, y el placer a una disminución de tal cantidad.

Pero en la vida anímica, ¿quién triunfa? ¿El placer o el displacer? Apunta Freud: *Existe efectivamente en el alma, fuerte tendencia al principio del placer, pero a esta tendencia se oponen en cambio otras fuerzas o estados determinados y de tal manera, que el resultado final no puede corresponder siempre a ella*¹¹³. Esto es: en realidad, conocemos más el displacer que el placer por muchas circunstancias, tanto internas (psíquicas) como externas (el mundo en general).

La mayoría de displacer que experimentamos, dice Freud, [...] *es, ciertamente, displacer de percepción, percepción del esfuerzo de instintos insatisfechos o percepción exterior*¹¹⁴.

Sabemos, indica Freud, que [...] *el principio del placer corresponde a un funcionamiento primario del aparato anímico y que es inútil y hasta peligroso en*

¹¹¹ S. Freud, Obras Completas, Vol. XVIII: *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y otras obras*, editorial Amorrortu 2001, p. 1321.

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ *Ibíd.*, p. 1323.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 1324-1325.

*alto grado, para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior*¹¹⁵.

Bajo influjo del instinto de conservación del yo, queda sustituido el principio del placer por el principio de la realidad que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, forzándonos a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo para llegar al placer.

El principio del placer continúa aún por largo tiempo rigiendo el funcionamiento del instinto sexual. Este, por supuesto, resulta más difícilmente “educable”; y partiendo de este último, llega a dominar al principio de la realidad, para daño del organismo entero. Si entonces consiguen (cosa en extremo fácil para los instintos sexuales reprimidos) llegar por caminos indirectos a una satisfacción directa o sustitutiva, este éxito, que en otras condiciones hubiese constituido una posibilidad de placer, es sentido por el yo como displacer.

Los detalles del proceso [...] *por medio del cual transforma la represión una posibilidad de placer en una fuente de displacer no han sido aún bien comprendidos, pero con seguridad, todo displacer neurótico es de esta naturaleza: placer que no puede ser sentido como tal*¹¹⁶.

Freud llega a la convicción de que también, bajo el dominio del principio del placer, existen medios y caminos suficientes para convertir en objeto del recuerdo y de la elaboración psíquica lo desagradable en sí. Esto es muy

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 1323.

¹¹⁶ *Ibíd.* p. 1324.

importante porque de esta convicción freudiana surgirá la conexión entre lo instintivo y la obsesión de repetición de toda la vida orgánica.

Un instinto, para Freud, sería [...] *una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores perturbadoras [...] o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica*¹¹⁷

El último fin de toda la tendencia orgánica tiene que ser, entonces, [...] *un estado antiguo, un punto de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución*¹¹⁸. Por lo tanto, tenemos que aceptar que: *Todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podemos decir que la meta de toda vida es la muerte*¹¹⁹.

Entonces tanto para Heidegger como para Freud la muerte aparece como fenómeno de la vida, además de como verdad irreductible. Veamos si en el curso de este análisis podemos seguir encontrando coincidencias, para alcanzar el objetivo de poder encontrar reflexiones en común del pensamiento de Heidegger, Camus y Freud, con el concepto de la muerte.

La tensión, entonces generada en la antes inanimada materia, dice Freud, [...] *intentó nivelarse apareciendo así el primer instinto: el de volver a lo inanimado*¹²⁰. Esto debe entenderse, considero, de la siguiente forma: la sustancia primitiva viviente, moría muy fácilmente, no tenía más que un corto camino de vida, dirigido por la composición química de la joven vida. Durante

¹¹⁷ Ibíd. p. 1357.

¹¹⁸ Ibíd. ps. 1359-1360.

¹¹⁹ Ibíd. p. 1360.

¹²⁰ Ibídem.

mucho tiempo el ciclo de vida fue igual, hasta que las influencias reguladoras exteriores se transformaron de tal manera, que los organismos vivientes se hicieron más fuertes y cada vez más fueron más resistentes hasta alcanzar el fin en la muerte.

Sin embargo, el [...] *instinto de conservación que reconocemos en todo ser viviente se halla en curiosa contradicción con la hipótesis de que la total vida instintiva sirve para llevar al ser viviente hacia la muerte*¹²¹. Es más: la [...] *misteriosa e inexplicable tendencia del organismo a afirmarse en contra del mundo entero desaparece y solo queda el hecho de que el organismo no quiere morir sino a su manera*¹²². Termina entonces: *También estos guardianes de la vida, fueron primitivamente escolta de la muerte*¹²³.

Si tomamos literalmente que el organismo no quiere morir sino a su manera, pienso en la rebeldía de Camus. Claro, esta requería de la conciencia; sin embargo, aquí parece determinada por la herencia en todo organismo vivo, y constituye, para Freud, el instinto sexual que trata de conservar la vida a toda costa. Estos instintos sexuales, [...] *son conservadores en el mismo sentido que los otros (los del “yo” por ejemplo) dado que reproducen anteriores estados de la sustancia animada, pero lo son en mayor grado, pues se muestran más resistentes contra las actuaciones exteriores [...] pues conservan la vida misma por una largo tiempo. Son los verdaderos instintos de vida*¹²⁴.

¹²¹ Ibíd. p. 1362.

¹²² Ibídem.

¹²³ Ibídem.

¹²⁴ Ibíd. p.1363.

Los instintos del “yo” se presentan como los instintos de la muerte: proceden de la vivificación de la materia inanimada, y quieren restablecer el estado inanimado.

En su investigación sobre los instintos de muerte, Freud cita a Schopenhauer: [...] *pensador para el cual la muerte es el verdadero resultado y por tanto el objeto de la vida y en cambio el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir*¹²⁵.

De este modo, la libido (pulsión de vida) de nuestros instintos sexuales coincidirá, dice Freud, [...] *con el “eros” de los poetas y filósofos que mantienen unido a todo lo animado*¹²⁶.

Freud argumenta que una prueba de la existencia de los instintos de muerte, constituye el haber reconocido la tendencia dominante de la vida psíquica, de la vida nerviosa, y la aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar, la tensión de las excitaciones internas (el principio de Nirvana), tal y como dicha aspiración se manifiesta en el principio del placer.

Por lo tanto, el principio del placer será entonces una tendencia al servicio de una función encargada de despojar de excitaciones el aparato anímico, y así lo entiende Freud: [...] *Todos hemos experimentado que el máximo placer que nos es concedido, el del acto sexual está ligado a la instantánea extinción de una elevadísima excitación*¹²⁷.

¹²⁵ Ibíd. p. 1375.

¹²⁶ Ibíd. p. 1377.

¹²⁷ Ibíd. p. 1390.

Como resultado, [...] *la aspiración al placer se manifiesta más intensamente al principio de la vida que después*¹²⁸.

Es también extraño que los instintos de vida sean los que con mayor intensidad registra nuestra percepción interna, pues aparecen perturbadores, y traen incesantemente consigo tensiones cuya descarga es sentida como placer. Mientras, los instintos de muerte parecen efectuar su labor silenciosamente; concluye Freud: *El principio del placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte*¹²⁹.

Para recapitular, en *Más allá del principio del placer*, sin duda el texto más especulativo y menos hermenéutico de Freud, el tema, una pulsión silenciosa que va a modificar lo que hasta ese momento, es decir antes de 1920, eran los fundamentos del psicoanálisis. Su autor nunca se alejó tanto, como en esta obra de transición, de la teoría cuantitativa de las pulsiones.

Entre las más inusuales reflexiones metabiológicas, aparece la pulsión de muerte y con ella una reinterpretación de la semántica del deseo y la posibilidad de reformular sus ideas sobre la cultura. La presencia ontológica de un impulso hacia lo no vivo, curiosamente no tiene en este texto una connotación negativa; por el contrario, es en sí mismo un principio positivo. El análisis de la pulsión de muerte, su relación con la destructividad y sus implicaciones culturales, llegará poco después; pero aquí es donde la brecha queda abierta...

Todo inicia, así procedemos como si de narrar una novela se tratara (y en verdad tal vez la historia del psicoanálisis, como toda la historia de cualquier

¹²⁸ Ibíd. p. 1391.

¹²⁹ Ibíd. p. 1339.

otro saber o fenómeno cultural sea eso, una novela), con algunas experiencias analíticas de Freud que ponen en crisis el predominio del principio del placer como principio rector del suceder psíquico; si a este le caracteriza, en términos económicos, la regulación de los procesos psíquicos al disminuir toda tensión displacentera, cómo explicar entonces esa misteriosa tendencia de repetir espontáneamente situaciones esencialmente conflictivas y penosas sin poder recordar el esquema de la escena original.

Aunque él mismo no está totalmente claro sobre las paradojas de su tesis, Freud trata de confirmar la idea de que la compulsión a la repetición es una excepción al principio del placer, en la medida en que la labor de ligar impresiones traumáticas resulta ser a su vez anterior al trabajo de procurarse placer y evitar displacer. La compulsión repetitiva es, nos dice, más elemental, más primitiva y más pulsional que ese principio del placer al que ella eclipsa.

El núcleo básico de estas ideas, proviene de un ensayo de 1914 sobre el recuerdo, la repetición y la elaboración. En él insiste sobre la dialéctica recuerdo-repetición definida por un peculiar modo de simbolización del sujeto. Repetición es la más pura escenificación de lo no consciente o, para decirlo en otros términos, el símbolo es la letra de la repetición.

La dinámica deseo-enmascaramiento monumentalmente expuesta en *La interpretación de los sueños*, si bien reconoce las vicisitudes del momento represivo y el trabajo artesanal de la condensación y el desplazamiento como condición de posibilidad del simbolismo onírico, no contempla aún la escenificación donde el sujeto se instala en su mundo imaginario como un gran actor. Aquello que no puede reproducir como recuerdo lo reproduce

simbólicamente como acción. En su gran teatro del mundo, representa una y otra vez a Edipo, o Medea, u Orestes o Electra. En los Estudios sobre la historia ya se anotaba que el enfermo padece reminiscencias: lo que no puede recordar y verbalizar lo enuncia disfrazado como síntoma, se sirve de su cuerpo para simbolizar, para mostrar y ocultar a un tiempo.

La repetición es, nos dice, simultáneamente aliada y enemiga: primero por ser inherente a la transferencia, segundo porque impide al enfermo reconocer la expresión del pasado olvidado. Pero nada más problemático en verdad, en el psicoanálisis, que esta economía del olvido y el recuerdo. Disolver la repetición requiere más el recordar arbitrario o la representación específica del acontecimiento reprimido: es necesario ir a buscar el recuerdo allí donde estaba, llevar a cabo la conjunción viviente entre saber y resistencia, y continuar con una operación de tipo teatral que tiene el nombre de transferencia, que es, nos dice Freud, antes que nada, repetición. Si la repetición nos encadena, también nos libera; de ahí que sea, como dirá más tarde, una potencia demoniaca.

Una consideración fundamental de *Más allá del principio del Placer* es el carácter pulsional de la compulsión a la repetición.

Ahora bien, ¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión a la repetición? Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones [...] y quizá de toda vida orgánica en general. Una pulsión sería, entonces, un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducir un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo

el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia de la vida orgánica¹³⁰.

Freud pasa de la repetición neurótica al plano de la repetición ontológica, donde se relacionan causalmente pulsión y repetición. Una pulsión es el esfuerzo de lo vivo por restablecer un estado anterior; el extremo de esta hipótesis es que, en última instancia, lo anterior a las manifestaciones de la vida es lo inorgánico, la nada, la ausencia de movimiento. Las pulsiones, esencialmente conservadoras, pugnarían por un retorno a lo inorgánico; de ahí entonces que lo viviente se aproxima a su muerte no por fuerzas externas, sino por un impulso interior: [...] *la meta de toda vida es la muerte*¹³¹. Su voluntad no es cambiar, desarrollarse, sino conservarse. Sus motivaciones no son sino un largo rodeo hacia la muerte.

Los cambios son impuestos a lo orgánico por factores externos como el sol, la tierra y el ambiente preorgánico. El progreso es trastorno y distracción a los cuales se adapta la vida, a fin de proseguir en un plano nuevo su fin conservador. ¿La índole conservadora de la vida y la compulsión a la repetición ontológica no quedan probadas con las migraciones de los peces y de las aves que regresan a sus primeros paisajes y ambientes; con la recapitulación por el embrión de las fases anteriores de la vida, o en los datos de la regeneración orgánica?

Todo parece indicar que esta introducción de la muerte como figura de la necesidad es un paso necesario, indispensable, para reconocer a las pulsiones

¹³⁰ *Ibíd.* p. 1357.

¹³¹ *Ibíd.* p. 1360.

sexuales como pulsiones de vida, justo como aquello que resiste la presencia naturalizada de Tánatos. Y aquí no hay más para Freud: Vida y Muerte son las fuerzas orgánicas que equilibran todo lo vivo, pues si existe un impulso interior que empuja a lo viviente hacia la muerte, lo que se opone a ella es el gran momento romántico del discurso freudiano: la vida, que requiere la conjugación de un mortal con otro mortal, Eros, pues es el deseo del otro; pero no puede detener la marcha hacia la nada del ser aislado, separado y sometido a la presión de Ananké. (Madre de las moiras y la personificación de la ineludibilidad del ser.)

Por último, una reflexión sobre la muy conocida narración que cuenta los trabajos del mortal más sabio y prudente, cuyo oficio era ser bandido, y quien fue condenado por los dioses a rodar eternamente una roca hasta la cima de una montaña donde volvía a caer por su propio peso, Sísifo. No es, como en su momento se pensó, un héroe absurdo, sino un emblema de la condición humana.

CONCLUSIONES

I

Pero ¿porqué el hombre se dispersa en la preocupación por las cosas y en las solicitudes de la vida inauténtica y trivial? Para huir de sí mismo, contesta Heidegger, para evadirse de la conciencia de su verdadero ser, de la nada que lo acosa, lo asedia y lo constituye. El hombre tiene miedo de conocer toda la verdad de sí mismo, y por eso trata de olvidarse saliendo fuera, en las cosas y en la vida diaria. Retirarse del se es hacer una elección, decidir poder ser uno mismo, el sí mismo auténtico. La conciencia es el volver en sí del Dasein, que deja de escuchar al hombre común, y busca el rescate del mundo liberándose de la preocupación por esto o aquello. Uniforma todos los objetos de modo que no tenga preferencias o preocupaciones por algunos de ellos. Esto no es aún el rescate y la conquista de la autenticidad. Cuando cesa la solicitud, aparece el tedio. Las cosas no atraen: la totalidad del ser está presente, pero en un abismo de indiferencia, donde los seres y los acontecimientos se hallan confundidos: sin meritos y sin atractivos. El hastío libera al hombre del mundo: le hace pasar de la preocupación por cada cosa a la indiferencia por todas.

Pero el hombre profundo conquista su propio ser en la angustia donde halla de nuevo su autenticidad. Así como la solicitud es el correspondiente emocional de la caída, la angustia es el sentimiento de la redención. La angustia rescata al hombre del mundo. Así como la solicitud es la pérdida del sentido auténtico de la existencia en las cosas, en el anonimato, servidumbre a la remisión, a las preocupaciones y a las esperas de la temporalidad, así la

angustia es la recuperación de la existencia, de la libertad original, del sentido originario.

Para huir de la angustia reveladora de nuestra nada, caemos en la mundanidad; para rescatarnos de la dispersión, entramos de nuevo en la conciencia de nosotros mismos. Con la angustia el hombre volatiliza las cosas, capta el sentido infinito de sus posibilidades, la esencia de su existencia. La angustia inmoviliza la palabra, da un sentido incomparable de totalidad. El universo retrocede ante ella y se muestra inestable, suspendido. La angustia revela la nada esencial al ser, esencial a nosotros. En la angustia, las cosas del mundo pierden, de pronto, su importancia: el hombre no se preocupa ya de ellas. Todas las preguntas que antes le preocupaban (¿por qué esta cosa y no otra? ¿Por qué tengo que perseguir un fin antes que otro? ¿Por qué hay algo y no nada?) ya no le interesan.

En todas las cosas del mundo está presente el ser, pero el hombre, sumergido en las cosas, olvida o teme preguntarle qué es. Ahora que en la angustia las cosas fallan, resbalan, se hunden, interroga al ser, quiere captar su sentido, que es el de su existir. Interrogar al ser es poner en juego nuestra existencia. ¿Y qué es el ser? El ser es la nada. La angustia me revela a mí mismo y revela mi nada como autenticidad de mi existencia. Me ha rescatado de la trivialidad de la vida mundana, me ha hecho que me volviera a hallar, me ha revelado mi destino, el destino de todos, del ser y de la existencia: la nada. No hay más que aceptarlo y ser libres en esta aceptación. Este vértigo del vacío, este hundirse del ser en la nada, es la angustia liberadora y autenticadora.

No se comprenda mal: la angustia no nada lo que existe; lo que existe es como antes: las estrellas, estrellas, y los árboles, árboles. Pero, en la angustia, lo que existe ya no interesa. Las cosas existentes siguen siendo las mismas, pero para mí se hunden en la insignificancia. También yo sigo existiendo y teniendo relaciones con los demás, pero, a este título, soy insignificante para mí mismo. Todas las cosas son como antes, pero todas resbalan y saludan al pasar. El existente acepta su destino y coge en la mano su suerte. Entonces no es arrojado, sino que coge, repite su destino, asume su responsabilidad: vive consciente de no ser nada y acepta su nada. Acepta su deuda, su suerte. Es destino suyo el ser un complejo de deudas de las que la muerte es el último vencimiento.

La angustia revela la originaria libertad del ser (cesa el remitir a otra cosa) y el sentido originario de la temporalidad. Como sabemos, para Heidegger, la temporalidad es esencial para el ser: el ser es el tiempo. Pero el tiempo originario es distinto del tiempo mundanizado de la vida trivial, que es sucesión de pasado, de presente y de futuro, tres momentos, cada uno fuera del otro. El tiempo originario, en cambio, es compenetración de pasado, presente y futuro, gravitación en el futuro: el Dasein anticipa en el presente sus propias posibilidades ulteriores y, por eso, en cierto modo, convierte el futuro en pasado.

Pero si la existencia gravita en el futuro, significa que el presente no es suficiente. El tiempo es infinito en el sentido de que nunca tendrá fin, pero en sí mismo es finitud. El futuro, presente en todo presente, después de que acompaña a cada ahora, indica que el presente es incompleto, inconsistente: devela la esencia de la existencia y del tiempo, que es la de no bastarse a sí

mismo, la de ser trascendencia y finitud. Cuando el futuro se alarga en una serie infinita de estados, da lugar al tiempo mundanizado, al tiempo de la historia (la infinitud del tiempo es la historia como serie infinita de hechos, que remiten el uno al otro, efecto de la caída). La angustia saca a la existencia de la dispersión en las cosas, la restituye al tiempo originario, que no es historia, sino historicidad. La remisión, propia de la historia, es el valor de la historia: la historia, como devenir, es sucesión de acontecimientos. No cuenta la historia sino la historicidad, no la temporalidad sino el tiempo originario, no la solicitud sino la angustia, que da el sentido de la historicidad arrancándonos al flujo de la historia, redimiéndonos de la dispersión y devolviéndonos a nosotros mismos. Cuando, con la angustia, volvemos, desde las cosas, a entrar en nosotros mismos, ya no tenemos el sentido del tiempo que nos remite al infinito, sino el sentido del tiempo originario, en el que captamos la autenticidad de la existencia. Como temporalidad, nuestra existencia, dispersada por el cuidado, pasa de una cosa a otra, se concentra en el presente, cargado del pasado y del futuro anticipado por sus intereses actuales (es una situación que va hacia un proyecto); como tiempo originario, se concentra en el futuro, se proyecta hacia adelante y descubre su inconsistencia, su ser para la nada y para la muerte. El pasado también gravita en el futuro: la muerte ratifica el nacimiento, la condena inicial de la situación. En el tiempo originario el hombre define su destino. La voz de la conciencia le dice que lo acepte: el hombre que la escucha hace del destino su voluntad. La voluntad, frente al destino, no puede sino aceptarlo o sufrirlo. Cada uno de nosotros está colocado en un horizonte de poder ser en un destino cerrado: la vida es el desarrollarse de una ananké, de una necesidad. El hombre se halla frente a una elección ya hecha,

y está empeñado frente a ella. Mi destino ya existe, es el realizarse de lo que ya es. Todos los momentos están encerrados en el tiempo, en una cadena férrea: el futuro de lo que ya es. Lanzarse al futuro es adelantar, pero es siempre el realizarse de cuanto ya es. La libertad de hacer esto en lugar de aquello es libertad abstracta. La única libertad verdadera es la de aceptar nuestro destino. ¿Cuál? O vivir dispersos en el tiempo, en el que el futuro nos coloca siempre fuera de nosotros, el pasado nos hace caer de nuevo en lo que ya hicimos y el presente nos ocupa; o salir de la temporalidad, con la angustia, y hallar la verdadera libertad, la libertad de la muerte y el sentido del ser que es la nada. El patrón del destino está ya cortado, y no soy yo quien lo corta.

La historicidad es el cerrar entre paréntesis todos los acontecimientos para prestar atención al acontecimiento primario, que es el producirse de todo cuanto acontece, el conjunto de los sucesos en su nada esencial. El existente, en cada una de sus situaciones, desde el nacimiento hasta la muerte, es auténtico sólo en la conciencia de la muerte, que revela su substancial nulidad.

La muerte representa el final y el fin del Dasein. No es una rotura, algo que desde fuera rompa la vida, sino que es lo constitutivo de la vida misma. No es que la existencia caiga en la nada, como si la destruyera una fuerza omnipotente, ciega e indiferente: la muerte no viene desde fuera a anular el ser de la existencia, sino coincide con el ser de la existencia. Ser en el mundo es ser para la muerte. Dasein = ser para el final; ser para la nada; ser para la muerte. No hay oposición entre el ser y la nada: toda vez que el ser es su existir, que el existir es el tiempo, la suerte del ser está ligada a los límites del existir, el cual es su situación. El no-ser penetra al ser, lo constituye, lo limita, lo nadvifica en el sentido de que le hace ser nada. El ser, así entendido, no puede

dar a la existencia realidad ninguna, ningún significado y valor, porque él mismo no tiene realidad, significado ni valor. Del Ser Nada a la nada de la existencia: de la Nada a la Nada. El ser y el existente, nosotros, las cosas y las infinitas posibilidades realizadas y no realizadas, somos otros tantos momentos de la Nada, que recíprocamente se entierran, se hunden en su nada inicial y final. Catástrofe sin protestas, rebeliones ni desesperación inútiles, toda vez que la angustia revela que el ser del ser es la Nada, que la vida auténtica es vida para la muerte, o sea conciencia no de que se muere, sino de que yo muero. No se trata de una muerte cualquiera sino de mi muerte. La muerte es la posibilidad más personal del ser. Asumir el destino de la propia existencia, en el silencio y en la angustia, es la resolución: fidelidad a nosotros mismos, libertad para la muerte. El destino aceptado es una decisión, la de desempeñar nuestro propio cometido en el mundo. El yo auténtico se halla en la auténtica historicidad, en la angustia que descubre la nada esencial nuestra, de toda cosa, del ser, del ser-en, y del mundo.

Pero, ¿cómo es posible hablar de nada? ¿No es un contrasentido? Ser-Nada es indudablemente un contrasentido, una contradicción lógica, pero la lógica, dice Heidegger, es insuficiente para darnos la experiencia fundamental de la Nada. La Nada que constituye al ser nos es revelada, además de por el del hastío, por el sentimiento de la angustia. Ser-Nada no es condición reflejada por el intelecto, sino verdad (la verdad fundamental) sentida y sufrida, el saber que todo está destinado a perderse, el tocar la raíz originaria de la existencia. Para Hegel, la concreción del ser y del no-ser es el devenir, y la síntesis suprema es la filosofía o la absolutez y la transparencia de la idea a sí misma. Para Heidegger, en cambio, el ser del ser es la nada, y la angustia es la

transparencia emocional de la existencia a sí misma, o sea, de la nada que la constituye. Ser de la Nada y nada del Ser: la nada no está frente al Ser, sino que es el Ser mismo: En la angustia, la Nada se nos presenta junto y contemporáneamente con la totalidad del ser. La Nada no es categoría lógica, sino la categoría ontológica: el Dasein procede de la Nada (del ser de la Nada o nada del Ser), su ser en el mundo es una carrera a la nada, a su nada (la muerte). De la Nada a la Nada; en realidad, el hombre es el centinela de la Nada (Muerte).

En el principio no es el caos o el ser o el logos; en el principio es la Nada y la Nada está en el fin. Hegel coloca al Ser y al No Ser en relación dialéctica y concluye a través del devenir dialectico, en la Idea absoluta. Heidegger no se opone a Hegel sino que lo continua, lo profundiza con despiadada coherencia. Si Ser y No-Ser están en relación dialéctica y la dialecticidad es la esencia de lo real y del pensamiento, no existe un Absoluto que se revela a sí mismo, sino que existe la Nada al principio y al fin. Y aquí está toda la llamada metafísica existencial, nacida de la crítica del idealismo trascendental, o sea, de la trascendentalidad adoptada como principio metafísico. Resumiendo: en el revelarse de la nada del ser, en la angustia, conquistamos la verdadera libertad, la libertad para la muerte. La existencia auténtica es conquistada del verdadero sentido del ser, que es sentido de la nada. Nuestro destino está completamente declarado: ser en el mundo es ser para la muerte, que no nos resulta negadora de la existencia, sino lo que la constituye. En cuanto a ser que se degrada, el ser para la muerte, en la mediocridad cotidiana es una perpetua fuga ante la muerte. En cambio, fuera de la mundanidad, se disipa el miedo a la muerte y aquel sentido de rebelión experimentado frente a ella: existir en la

angustia, frente a nosotros mismos, es ser fieles a la muerte. Por lo tanto, la angustia de la verdadera libertad, la libertad para la muerte. Frente a ser libres para la muerte se plantea la alternativa de adoptar o no nuestro destino. Si lo adopto se convierte en mío de una manera diferente a la anterior, como libertad fundamental mía. Nadie puede obligarme a adoptarlo: sólo se me puede obligar a soportarlo como un peso. Aquí esta la base de una posible ética. Este aceptar el destino es, para Heidegger, la decisión propia del hombre. En este sentido, en el tiempo genuino, en el cual el hombre no espera sino su destino ya elegido, el hombre se elige en cierto modo a sí mismo, volviendo a sí mismo, y repitiéndose, es para sí mismo su fundamento y halla una tranquilidad nueva, en la que no se extraña ya nada. Esta libertad es la sabiduría de aceptar nuestro destino. La muerte es lo que hay de más mío, de más existencial y, por eso, aceptarla es permanecer fiel a mi autenticidad. ¿Quién puede sustituirme en mi muerte? Únicamente aceptándola, cada uno a la suya, nos restituimos al ser originario, nos revelamos a nosotros mismos, tocamos el abismo del Ser, que es el abismo de la Nada, que es todo el ser y todo el existir: el ser del Ser es la Nada, la nada del ser es el Ser.

II

En Albert Camus, el factor determinante de la condición metafísica del hombre lo hallamos en la muerte o la mortalidad. La idea de la muerte como un hecho o acontecimiento, evidente, universal y definitivo, determina una concepción del mundo como irracional y sin sentido absoluto. Tal irracionalidad es entendida como falta de unidad, debido a la idea de la muerte como separación total: el afán de inmortalidad del hombre, asumido como nostalgia de unidad, provoca una confrontación con ese mundo irracional en la cual la muerte impera, confrontación que constituye el absurdo o la condición absurda del hombre.

Este absurdo puede considerarse como un estado de hecho, que el hombre puede asumir o no. Aquí está la riqueza de coincidencias entre Camus y Heidegger.

Camus habla de asumir el absurdo en su verdad plena, Heidegger de la existencia auténtica. Camus dice que al asumir la verdad plena el hombre se enfrenta con su muerte. ¡Lo mismo expone Heidegger!

El hombre puede descubrir mediante su rebelión, expresa Camus, el sentido inmanente que posee su vida. Este se manifiesta como una cierta unidad, que la vida adquiere cuando se le contempla a la luz y sobre el fondo de la muerte. Heidegger finaliza diciendo junto con Camus que el ser es un ser para la muerte.

III

Cuando Freud describe en 1915 las dos actitudes del hombre civilizado frente a la muerte, nos declara que por un lado estaría loco quien negara el aspecto natural, inevitable de la muerte; y por otro lado que es impensable imaginar nuestra propia muerte. No existe representación de la muerte en el inconsciente. El ser humano no puede saber qué es la muerte, aunque pueda tener conciencia de saberse mortal. Entonces, en el inconsciente no hay más representación que la del deseo, no existe la duda ni la incertidumbre, la negación ni el paso del tiempo. Estas cualidades del proceso primario, esta intemporalidad del inconsciente, impiden por tanto concebir a ese nivel el fin de la existencia. Lo que caracteriza al inconsciente, entonces, es la exclusiva exigencia del cumplimiento de deseo y el imperio del principio del placer.

Freud da la vuelta teórica en 1920, introduciendo la hipótesis de la pulsión de muerte, cuya función específica apunta a la des-ligazón, la ruptura y donde la repetición imprime la marca de lo pulsional. Sin embargo, desde el nacimiento del psicoanálisis, se había ocupado de la muerte: con el descubrimiento del Complejo de Edipo, la angustia consciente de muerte, se muda en deseos de muerte reprimidos y la ambivalencia edípica sostiene la culpa inconsciente. La angustia de muerte deviene entonces y hasta el final de su obra de la angustia de castración. La resignificación en el Edipo de las pérdidas arcaicas (nacimiento, destete, control de esfínteres), favorecerá los trabajos de duelo, e incluirá también la elaboración de angustias primarias: yo-no yo, unidad-fragmentación, completud-vacío.

Es entonces necesario separar la pulsión de muerte como hipótesis (1920), de la muerte como acontecimiento real. En todo caso, quedaría planteada la pregunta sobre si la pulsión de la muerte tiene alguna relación con el morir, interrogante que podría dar lugar seguramente a otros desarrollos.

Retomando entonces la doble postura del ser humano frente a la muerte, podríamos decir que el hombre primitivo intentó resolverla a través de la muerte del otro, en su práctica del asesinato del enemigo, del extraño, del diferente. Al devorarlo incorporaba su fuerza, su valentía, se identificaba con él, reafirmando así su inmortalidad.

Tal vez el hombre moderno no esté tan lejos del primitivo cuando, frente a la prohibición de la muerte y el incesto impuesta por la cultura (la cual lleva implícito el reconocimiento del lugar del otro), logra revertir los mandatos y mata en nombre de los más.

BIBLIOGRAFÍA

- Berson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, editorial Sígueme Argentina 2006.
- Camus, Albert, *Obras completas I*, traducción de Federico Sainz de Robles, Biblioteca Premios Nobel Aguilar, México 1971.
- ——— *Obras completas II*, Aguilar Biblioteca Premios Nobel, México 1968.
- ——— *La muerte feliz*, traducción de Juan Gamis, Editorial Noguer, Barcelona 1971.
- Dilthey, Wilhelm, *Das Erlebnis und die Dichtung Vandenhoeck y Ruprecht*, traducción de María Reiner, Madrid, edit.hiperión 2001.
- Epicuro, *Obras*, traducción de Monserrat Jufresa editorial Altaya, Barcelona 1998.
- Freud, Sigmund, *Obras completas vol. XVIII Más allá del principio del placer, psicología de las masas y otras obras*, editorial Amorrortu, Buenos Aires-Madrid 2001.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, FCE, traducción de José Gaos, México 1987.
- ——— *Hermenéutica como auto interpretación de la facticidad*, traducción e Introducción de Manuel Jiménez Redondo, en “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso 1998-1999.
- ——— *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Tübingen, traducción al español en editorial Nous, Buenos Aires 1959.
- ——— *El concepto de tiempo*, traducción de Raúl Gabas Pallas y Jesús Escudero, editorial Trota, Madrid 1999.

- Lucrecio Carotito, *De la naturaleza de las cosas*, editorial Altaya, Barcelona 1998.
- Marías, Julián, Conferencias del curso “Los estilos de la filosofía”, Madrid 1999/2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratrustra*, editorial Alianza, México 2009.
- Olasastegi, M. *Introducción a Heidegger*, Revista de occidente, Madrid 1967.
- Pérez, Ana Rosa y Antonio Ziri6n, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM, México 1981.
- Poeggeler Otto, *La pens6 de M. Heidegger*, Aubier Montaigne, Par6s 1967.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, editorial Lozada, Buenos Aires 1966.
- Simmel, Leben Sanschavung, *Vier Metaphysysche Kapitel*, traducci6n al espa6ol en editorial Nova, Buenos Aires 1950.
- Xirau, Ram6n, *El desarrollo y la crisis de la filosof6a occidental*, Alianza editorial, Colecci6n Humanidades No. 595, Madrid 1968.
- ——— *Comentario*, Universidad Veracruzana, Xalapa, M6xico 1960.