

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 12, 2026/1. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2026.i12.14 [pp. 211-223]

Recibido: 20/05/2025 – Aceptado: 3/7/2025

La existencia, la muerte y el mundo en la coyuntura de *Ser y tiempo*. A propósito de F. Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*

Existence, Death and the World at the Juncture of *Being and Time*. On F. Dastur's *Death. An Essay on Finitude*

Cristina García Santos

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen: Partiendo de la obra mencionada de F. Dastur, revisamos el enfoque de la mortalidad-finitud presente en *Ser y tiempo*. Allí la finitud de la existencia conecta con la estructura ontológica del “ser-en-el-mundo”, en virtud de la cual tanto nuestros comportamientos como sus fenómenos correlativos se inscriben en un horizonte de posibilidades limitado, es decir, fácticamente abierto y susceptible de ser revocado. Sin embargo, la destitución-institución de dicho horizonte acaba siendo remitida a una actividad autorreferencial del sujeto humano: el momento más “auténtico” de la existencia, en el que el *Dasein*, al anticipar su propia muerte, se abstendría del mundo y este último quedaría nihilizado. A nuestro juicio, este planteamiento merece ser corregido desde la ontología del *Ereignis* elaborada por el “segundo” Heidegger, donde se entiende que el ser humano puede participar en la emergencia (o en el hundimiento) de una época del ser sin constituir el centro ni el factor único de este acontecimiento. Ahora bien, desde esta óptica la relevancia ontológica del tema de la muerte no radica tanto en la finitud *del individuo* como en la finitud *del mundo*.

Abstract: Based on the aforementioned work by F. Dastur, we review the approach to mortality-finitude present in *Being and Time*. There, the finitude of existence connects with the ontological structure of “being-in-the-world”, by virtue of which both our behaviours and their correlative phenomena are inscribed in a limited horizon of possibilities, that is, factually open and susceptible to revocation. However, the destitution-institution of this horizon ends up being referred to a self-referential activity of the human subject: the most “authentic” moment of existence, in which *Dasein*, anticipating its own death, would abstain from the world and the latter would be nihilised. In our opinion, this approach deserves to be corrected from the ontology of *Ereignis* developed by the “second” Heidegger, where it is understood that human beings can participate in the emergence (or collapse) of an epoch of being without constituting the centre or the sole factor of this event. From this perspective, the ontological relevance of the theme of death lies not so much in the finitude of *the individual* as in the finitude of *the world*.

Palabras clave/Keywords: Finitud (Finitude); Muerte (Death); Existencia (Existence); Ser-en-el-mundo (Being-in-the-World); Destitución-Institución (Destitution-Institution).

1. Introducción

Decía La Rochefoucauld que “ni el sol ni la muerte se pueden mirar fijamente”. Pero aunque la muerte sea lo impensable por excelencia, pocos temas han dado tanto que pensar (y que hablar) como ella; en particular, en el campo de la filosofía occidental, para la cual este asunto resulta extremadamente incisivo y comprometedor. Apenas apelamos a la dama de la guadaña, se desata todo un magma de problemas ontológicos de alto voltaje: el ser, el ente y la nada; el límite; las fundaciones y los desfondamientos; las espacio-temporalizaciones; la memoria, la inscripción y el lenguaje... y, en definitiva, el enigma de la generación y la destrucción, que dio su razón de ser a la peculiar investigación iniciada por los milesios. También se nos presenta –y no en último lugar– la cuestión del estatuto de lo humano: en efecto, al menos dentro de la tradición que se remonta a Homero, el apelativo de “mortales” pasa por ser el que mejor nos define. Y aquí empiezan las dificultades a la hora de enfocar la muerte desde una perspectiva *filosófica*: en esta tesitura, a menudo se corre el riesgo de confundir ontología con antropología.

El libro de F. Dastur *La muerte. Ensayo sobre la finitud* (2007a, ed. cast. 2008) tiene entre sus virtudes la de poner sobre la mesa toda la complejidad que rodea a este tópico. Concebido inicialmente como una obra de divulgación filosófica, su desarrollo excede con creces en riqueza y profundidad tal objetivo. El Capítulo I, “La cultura y la muerte”, comienza por visitar la tesis tradicional de los rituales y signos funerarios como origen de la *cultura*, en tanto comunidad de vivos y muertos que implica una “supervivencia espectral” del difunto en la memoria colectiva y da pie a la noción de “espíritu”. Este tipo de “trascendencia” se distingue netamente de aquella que aparece con la invención del “más allá escatológico”, invención que la autora retrotrae hasta el monoteísmo mazdeísta, y que introduce “la noción de una temporalidad lineal orientada hacia el futuro de un juicio final en el que cada individuo deberá dar cuenta de sus acciones pasadas” (2008: 43). Frente a las religiones que prometen la resurrección, justificando y a la vez anulando la condición mortal del hombre, la tragedia griega constituiría una “representación auténtica” de dicha condición (2008: 51). El Capítulo II lleva a cabo tres interesantes catas (Platón, Hegel y Aristóteles) en la historia de la filosofía, caracterizada aquí como una “metafísica de la muerte”. Cuando la filosofía establece una cesura entre “lo sensible-temporal” y “lo inteligible-intemporal”, adopta –señala Dastur– una estructura metafísica, con lo que se ve obligada a ser “a la vez pensamiento de la mortalidad del pensante y de la inmortalidad de lo pensado” (2008: 74); y de este modo queda hipotecada por una supuesta esfera puramente espiritual en la que no habría ni nacimiento ni muerte.

Los Capítulos III y IV constituyen el corazón de la obra que nos ocupa. El primero de ellos, “Fenomenología del ser-mortal” pivota sobre el análisis de la mortalidad humana propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo* (§§ 46-53), mientras que el segundo, “Mortalidad y finitud”, aquilata dicho planteamiento contrastándolo con varias posiciones colindantes: las de Sartre,

Lévinas, E. Fink y Husserl, fundamentalmente. Y es que, desde el comienzo de este ensayo, se advierte que su autora habla desde el universo del “primer” Heidegger. Dastur establece una distinción de principio entre aquellos planteamientos que aspiran, de un modo u otro, a *superar* la muerte (desde Platón hasta Hegel, pasando por las religiones monoteístas) y aquellos que aceptan sin ninguna clase de subterfugio la finitud de la existencia humana. La línea divisoria entre unos y otros podría vincularse a la distinción establecida por Heidegger entre “metafísica” y “ontología”¹. Desde el momento en que la mirada metafísica concibe el ser como presencia intemporal, invariable y absoluta de un “ente supremo” (que estaría definitivamente dado para una conciencia igualmente infinita), y desde el momento en que al hombre le cabría participar en dicha eternidad mediante el pensamiento, el alma o el espíritu, salta a la vista que dicha mirada implica un intento de negar o trascender la condición mortal.

A nuestro juicio, puesto que *Ser y tiempo* representa un “punto de no retorno” en la crisis de la metafísica, parece un lugar óptimo para armar la tarea que Dastur se propone: pensar la finitud como un límite positivo y originario, sin hacerla deudora de ninguna clase de infinitud ni “apoyarla en una eternidad que pueda abarcarla” (2008: 22). Así, afirma la filósofa francesa, después de esta obra “ya no es posible”, como se ha hecho durante siglos, “oponer el ser al devenir”, toda vez que en ella se cuestiona radicalmente “la equivalencia tradicional entre ser y eternidad” (2008: 20-21), al mostrarse cómo la propia donación del ser a una comprensión óptica implica de suyo *temporalización*. Sin embargo, en la medida en que la posición del “primer Heidegger” se mantiene atada, al menos parcialmente, a la metafísica moderna del sujeto², cabe temer, nos parece, que dicha ubicación incluya algunas trampas.

Resulta sorprendente la intervención del “segundo Heidegger” en este libro de Dastur: aparte de algunas menciones esporádicas, las obras de después de la *Kehre* sólo aparecen al final del texto, en la conclusión³. Justo entonces la reflexión acerca de la muerte cambia ostensiblemente de coloratura, hasta el punto de que la mencionada conclusión parece, más que el cierre del ensayo, un nuevo comienzo. La mortalidad propia de la existencia humana es remitida ahora a la participación de esta en el *lenguaje* en tanto que lenguaje *del ser*, de

1 La caracterización peyorativa del término “metafísica” por parte de Heidegger es posterior al entorno de *Ser y tiempo*. El rasgo fundamental del enfoque metafísico predominante en la historia de la filosofía sería el “olvido del ser” y de la “diferencia ontológica”, es decir, la que existe entre ser y ente. Vid. al respecto, por ejemplo, el ensayo de Heidegger “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik” (1956-1957) (Heidegger, 1975).

2 Un detallado y consistente análisis de *Ser y tiempo* bajo esta perspectiva se encuentra en la obra de A. Escudero Pérez *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad* (2009).

3 Françoise Dastur ha dedicado numerosos estudios a analizar diversos aspectos de la obra del Heidegger posterior a la *Kehre*, por ejemplo, *Heidegger. La question du Logos* (2007b) o *Heidegger et la pensée à venir*. (2011), ambos posteriores al texto que nos ocupa aquí.

modo que el papel de los mortales queda descentrado de su propio eje y desplazado hacia otro punto. Pero esto ocurre, como decimos, sólo cuando el libro está a punto de acabarse.

Nuestras observaciones siguientes tienen que ver con el “suspense” de esta conclusión, el cual parece coherente con el viraje (*Kehre*) efectuado por el pensamiento de Heidegger a partir de los años treinta. Por un lado, vamos a señalar un aspecto de *Ser y tiempo* al que Dastur se mantiene aquí aferrada y al que, en nuestra opinión, convendría renunciar. Por otro lado, vamos a indicar por qué derroteros cabría continuar un enfoque de la mortalidad (o sea, de la finitud) centrado en la diferencia ontológica y en el acontecer del ser, antes que en el problema de la autocomprensión humana. Ambos asuntos reclaman un desarrollo extenso e intrincado, que aquí sólo podremos esbozar con trazos gruesos.

2. Ser-en-el-mundo, totalidad y finitud

Nos recuerda Dastur que, para Heidegger, el ser que está “vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*) no es “ni el viviente en general, ni el hombre en su sentido tradicional de *animal rationale*, de viviente dotado de razón, ni un yo esencialmente determinado por su voluntad”, sino el *Dasein*, el “ser-ahí”, el “existente”, aquel que habita en un espacio de manifestación (*Lichtung*) que lo engloba y en cuyo desenvolvimiento se encuentra implicado. La existencia obedece a la estructura fundamental del “ser-en-el-mundo”, es decir, se inscribe en un horizonte de posibilidades que, como tal, articula de modo cooriginario los comportamientos humanos y los fenómenos correlativos a ellos (así, el reconocimiento de esta estructura invalida tanto el idealismo como el realismo, al poner en “jaque mate” tanto el supuesto de un “sujeto en sí” como el de un “objeto en sí”)⁴. Dicho horizonte de posibilidades, constitutivo de lo que el *Dasein* es y puede ser en cada caso, se encuentra siempre previamente en juego (de ahí que la existencia tenga la característica de ser “arrojada”, “dada fácticamente”), pero al mismo tiempo es susceptible de ser desarrollado de un modo u otro, e incluso revocado radicalmente (o sea: siempre somos “habiendo sido ya” y “yendo a ser después”, y por lo tanto temporalmente). Es esta apertura propia del ser-en-el-mundo la que instaura, en primer y último término, nuestra condición de mortales. “Estamos abiertos al mundo –leemos en la obra que estamos comentando– porque estamos relacionados con esa nada que es la muerte” (Dastur, 2008: 229).

A nuestro juicio, lo principal a la hora de concretar este vínculo entre “virtualidad de habitar en lo abierto” y “capacidad para la muerte como muerte” es explicar cómo pueda haber algo así como una “des-mundanización”, una suerte de “hundimiento del

4 Vid. sobre este punto el artículo de A. Escudero Pérez “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación” (2010).

mundo” (en tanto horizonte posibilitador tanto de las actividades del *Dasein* como de los fenómenos correspondientes a ellas)⁵, sólo a partir del cual podría darse la emergencia de *otra* configuración de mundo⁶. Si no se aclara esto, no habrá más opción que seguir remitiendo cada existir *finito* (histórico, concreto, fáctico) a un conjunto de posibilidades mundanas indefinidamente abierto y, por lo tanto, *infinito*. ¿Cómo se lleva a cabo dicha aclaración en *Ser y tiempo*? A costa de perder por el camino las mejores posibilidades de la noción de “ser-en-el-mundo”⁷.

Allí dicha des-mundanización es remitida, de modo unilateral, a un comportamiento del *Dasein*: aquel que tiene lugar cuando este se abstiene de su común y corriente entrega a las actividades mundanas (al “término medio” de la cotidianidad) para volverse hacia sí mismo. Es este comportamiento *autorreferencial* el que tendría un efecto nihilizante sobre del círculo de posibilidades constitutivo de un determinado ser-en-el-mundo. En tal repliegue del *Dasein* sobre su propia interioridad cifra Heidegger la mayor “autenticidad” o “propiedad” de la existencia, mientras que la exterioridad del trato ordinario con las obras y con los demás acaba siendo tildada de “inauténtica”. ¿Cuáles son los efectos indeseables de semejante deriva? Alejandro Escudero lo sintetiza con toda claridad: “En primer lugar, el *Dasein* auténtico se concibe como extramundano o premundano; en segundo lugar, el ‘mundo’ es considerado algo proyectado por el *Dasein* al proyectarse a sí mismo” (Escudero Pérez, 2009: 150-151). Ahora bien, no cabe aceptar ni que haya un momento extramundano de la existencia, ni que el existente humano sea el factor único y central de la apertura del mundo⁸. Además, ¿no

5 Queda claro que no nos estamos refiriendo al “fin del mundo” en el sentido de la aniquilación del planeta tierra, puesto que “mundo” es aquí una estructura ontológica y no una totalidad óptica.

6 Nos estamos refiriendo al fenómeno que el segundo Heidegger conceptuó en términos de una “historia” correspondiente a las “épocas del ser”, fenómeno que guarda relación con la idea de institución y destitución de un determinado paradigma, tal y como la formuló T. Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas (aunque en este caso desde una perspectiva más epistemológica que ontológica); cf. Kuhn (1962). La principal exposición del mencionado punto por parte de Heidegger se encuentra en sus *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938) (1989). Además, el filósofo alemán incluye desarrollos de este tema de las “épocas del ser” y del “*Ereignis*” en numerosos cursos y trabajos inmediatamente posteriores a la elaboración de los *Beiträge*, que actualmente pueden encontrarse en los volúmenes 66 (1997), 67 (2018), 69 (2022) y 73 (2013) de la *Gesamtausgabe*. A ello hay que añadir la conferencia, publicada en vida del propio Heidegger, *Zeit und Sein* (1962) (2007).

7 Así lo denuncia Escudero en su obra *El tiempo del sujeto* (2009: 149-151), cuyas líneas de fuerza estamos siguiendo.

8 En el grueso de la obra de Dastur que estamos comentando, parece darse a entender, en sintonía con el universo de *Ser y tiempo*, que el *Dasein* es la única instancia que abre la *Lichtung* y constituye, así, su centro. Leemos en dicha obra: “[...] sólo en conexión con su propio poder-morir puede [sc. el *Dasein*] efectivamente hacerse cargo de la apertura que es. De modo que sólo sobre el fondo de este cierre abismal que es la muerte puede existir y abrir esta *Lichtung*, este claro que es él como *Da-sein*, es decir, en la medida en que él mismo es ese ‘ahí’ por el que hay mundo” (2008: 181). Sólo al final del libro, en el apartado de su conclusión (el cual, como hemos dicho, habla desde el

se ha debilitado con ello el carácter apriórico e irremontable de la estructura del ser-en-el-mundo, en cual reside una de las principales aportaciones de *Ser y tiempo*? ¿No se recae así en un cierto idealismo del sujeto, aunque bajo una forma curiosamente sutil?

El nudo gordiano de esta coyuntura afecta precisamente a la fenomenología del ser-mortal en la que desemboca en *Ser y tiempo* la analítica de la existencia humana, planteamiento que Dastur reproduce en el grueso de *La muerte. Ensayo sobre la finitud* sin que parezca encontrarle ninguna objeción (*vid.* especialmente el Capítulo III, 2008: 123-182). Recordemos que los tres existenciarios que articulan el ser del *Dasein* en tanto “cuidado” —el comprender (*Verstehen*), el encontrarse afectivo (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*)— acaban siendo remitidos a sendos comportamientos autorreferenciales —la “resolución anticipada de la muerte” (§§ 49-53), la angustia (§ 40) y la voz de la conciencia (§§ 55-60), respectivamente—. Con ellos la existencia alcanzaría su punto álgido, su autenticidad, su apropiación; una apropiación que es aquí, más que nada, una cierta destitución, un vaciamiento. La opción por esta autenticidad se dirime, en este contexto, en la anticipación de la propia muerte, decisión por la que el *Dasein* se haría cargo de su propia finitud. Al anticipar lo inanticipable (el abismarse de toda posibilidad), cada *Dasein* resulta *totalizado*; en palabras de Dastur: “esta posibilidad que para él es el ‘no poder-estar-ya-en el mundo’ remite a la totalidad de su propio ser en cuanto éste ya no mantiene ninguna relación con los demás” (2008: 170), es decir, en cuanto ha quedado de algún modo suspendida su participación en el plexo de referencias mundanas en las que habitualmente está inmerso.

Pero ¿cabe remitir la totalidad de posibilidades que definen, en cada caso, el espacio abierto del existir (y que da lugar, al mismo tiempo, a una serie de comportamientos y a los fenómenos correlativos a ellos) de modo unilateral al sujeto humano que participa en él (más aún, al individuo)? ¿No implica esto un desmembramiento artificial de la estructura del ser-en-el-mundo? Es como si, a la hora de explicar el acontecimiento límite del “hundirse del mundo”, contrapartida del de su emergencia y garantía última de la finitud de la existencia, alguien saliera milagrosamente a flote, como rescatado por un *Deus ex machina*. Ese alguien ya no es el “existente”, el “ser ahí” (el cual, en rigor, no resulta separable de la configuración de posibilidades mundanas que lo delimita) sino un “yo” mondo y lirondo, un “ego” que guarda un secreto parentesco con aquel sujeto en el que el idealismo moderno había puesto el fundamento de todo. Este “sí mismo” al que apelan los mencionados comportamientos

segundo Heidegger), se reconoce que el *Dasein* no es más que un factor de la *Lichtung*. Señala allí Dastur, en un punto en el que está reseñando la interpretación propuesta por E. Fink del *Poema* de Parménides: “[...] ‘el orden de todas las cosas verosímiles’, esta *diakósmesis* que es el orden de las cosas en un mundo, no se produce solamente por el hombre, sino en una dimensión que parece dominar al hombre y el mundo y al mismo tiempo reunirlos: la dimensión del lenguaje” (2008: 230).

autorreferenciales de *Ser y tiempo* no es, desde luego, una sustancia, ni tampoco un ser idéntico a sí mismo⁹, pero sí la huella de un cierto intento fallido de auto-fundación.

Byung-Chul Han expresa esta misma objeción de modo elocuente:

Ante la “posibilidad de la *desmesurada* imposibilidad de la existencia” (*Ser y tiempo*, § 53), la existencia aborda su “yo más propio” como instancia determinante que asigna las *medidas*. A la “extrema posibilidad” de “desistir de sí mismo” responde con un énfasis del yo. [...] Heidegger podría haberlo formulado también cartesianamente: *morior ergo sum* (2018: 41)¹⁰.

Pues bien, si es verdad lo que estamos sosteniendo, habría que concluir que la *totalidad* a la que remite nuestra condición de mortales no es en primer término la totalidad del yo, sino más bien la totalidad del mundo, es decir, del conjunto de posibilidades de manifestación que configuran el “ahí” al que pertenecemos. Es esta última totalidad la que compromete de modo más radical a la finitud que nos hace posibles. Con esto no se trata, en modo alguno, de quitarle hierro al hecho de la propia muerte. Se trata de mostrar que el yo (ese que puede angustiarse ante la perspectiva de su propia aniquilación) nunca constituye ni siquiera el centro de *mi* existencia, considerada esta desde el punto de vista de su ser, es decir, de sus condiciones de posibilidad. Para empezar, porque existir es habitar en un plexo de posibilidades que estaban en curso antes de mi nacimiento y se extenderán más allá de mi muerte. Por otra parte, porque la intervención humana en el troquelado de dichas posibilidades se ejerce a través de una comunidad, de suerte que, como se afirma en el planteamiento inicial de *Ser y tiempo*, el coexistir unos con otros siempre tiene prioridad sobre el existir individual¹¹. Y además, porque lo humano es sólo un factor del espacio abierto en el que nos es posible obrar y comportarnos; señala A. Escudero glosando el ensayo de Heidegger *Meditación* (1938-39): “lo Abierto incluye a la existencia humana, pero a la vez, la excede y la desborda” (Escudero Pérez, 2021: 313). El ser humano es un “factor a priori de lo Abierto”, pero no, desde luego, el único, ni tampoco su clave de bóveda. Seguimos de nuevo la exposición que hace A. Escudero de este delicado y relevante asunto:

9 Sobre el estatuto del “sí mismo” en *Ser y tiempo*, vid. Romano (2021).

10 Continúa el filósofo surcoreano: “La aspiración a poseerse a sí mismo es inherente a lo que ‘mi muerte’ tiene de *mía*. En cierto sentido, la heteronomía es encarnada por aquel ‘uno impersonal’ del que la existencia, al resolverse a sí misma, se aparta expresamente cuando ‘se adelanta hacia la muerte’. A ella se le opone la ‘autonomía’, en el sentido de ‘tener consistencia por sí mismo’. Pese a todas las diferencias, en su estructura profunda esa ‘autonomía’ se parece a la constitución de la ‘razón autónoma’ o del ‘yo auténtico’ en Kant” (2018: 41-42). A este mismo respecto, F. Dastur reproduce las siguientes palabras de Heidegger: “Únicamente en el morir puedo en cierto modo decir en sentido absoluto ‘yo soy’” (1994: 437-438, cit. Dastur, 2008: 148).

11 Es cierto que en *Ser y tiempo* se reconoce lo comunitario como constitutivo de la existencia, pero no es menos cierto que la fenomenología de la muerte desemboca allí en un “solipsismo existencial”. Dicho solipsismo ha sido abundantemente cuestionado; por ejemplo, por parte de Gabriel Marcel (2005).

[...] El existir está a priori vertido en la exterioridad: el centro de gravedad está, para el ser humano, siempre fuera de sí mismo, es decir, en los desempeños con los que realiza su vida mundana. Estar en lo Abierto es vivir en el Afuera volcado en la comprensión del ente en sus distintos ámbitos (ciencia, técnica, arte, política, etc.) (Escudero Pérez, 2021: 313).

Y esto implica que la existencia se tenga que definir “*relacionalmente*, nunca sustancialmente o autorreferencialmente” (Escudero Pérez, 2021: 313).

Con estas observaciones no pretendemos restar valor a la fenomenología del ser-mortal que se delinea en *Ser y tiempo*, ni mucho menos desecharla. Dicho análisis aporta elementos irrenunciables a la hora de pensar nuestra condición de seres concernidos por la muerte y la finitud. Pensamos, eso sí, que este planteamiento de la obra publicada por Heidegger en 1927 se merece, por un lado, algunas matizaciones y, por otro lado, una re-ubicación dentro una ontología centrada en el acontecer del ser¹². En el capítulo de matizaciones, habría que retomar la cuestión “¿qué muerte nos es más constitutiva, la propia o la de los y las demás?”. Y, aunque los argumentos que le llevan a Heidegger a decantarse por la primera de estas dos opciones no carecen de peso, por nuestra parte creemos, en coherencia con las observaciones anteriores, que la “dimensión intersubjetiva del morir”¹³ ha de tomarse como la realidad primaria.

3. Finitud óntica y donación-reservar(se) del ser

Ocupémonos ahora, para finalizar nuestra propuesta, de la mencionada re-ubicación. Siguiendo la coyuntura de *Ser y tiempo*, se trata de retomar la oposición que allí se establece entre “autenticidad” e “inautenticidad”, pero de modo que ya no gire sobre el comportamiento autorreferencial por el que el *Dasein* se expropia y apropia a sí mismo, comportamiento que allí es considerado como el eje de la apertura del mundo. En cambio, dicha oposición ha de focalizarse en el hundimiento y la emergencia de una configuración de mundo como tal, en el acontecimiento límite (y limitante: dador de una trama de posibilidades finitas) de su destitución-restitución.

¿Cómo les concierne a los mortales dicho acontecimiento —garante primordial de la finitud—, sin que ellos sean su único ingrediente ni su punto arquimédico? F. Dastur, en diversos puntos de *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, ofrece pistas muy certeras a la hora de responder a esta pregunta. Así, vincula nuestra constitutiva exposición a la muerte con la posibilidad de experimentar la extrañeza radical, el fondo enigmático que rodea al ser-en-el-mundo (2008: 171-172). El cuidado de dicho enigma tendría la virtud de “impedir toda

12 Tomamos la idea de esta reubicación de A. Escudero: “Debe redefinirse la distinción entre autenticidad e inautenticidad (distinción que de algún modo hay que mantener, pues posee un alcance ‘crítico’ del que la filosofía no puede prescindir)” (2009: 151).

13 La expresión procede de A. Carrasco Conde (2024).

obstinación respecto a la existencia ya alcanzada” (2008: 176) y haría posible la “libertad” de “ser arrancados de la inmersión en el ente” (2008: 172). Al mismo tiempo, la filósofa francesa afirma que la diferencia heideggeriana entre inautenticidad y autenticidad “es análoga a la que estableció el platonismo entre la *dóxa* [...] y la *episteme*” (2008: 162).

En efecto, uno de nuestros modos de contribuir a la apertura del “mundo” en el que habitamos (la cual implica el desarrollo de las posibilidades que ya están en juego, pero también la eventualidad de una cancelación y una reinauguración del propio juego en sus términos definitorios) es el ejercicio de la crítica y la investigación tocante a los presupuestos constitutivos de ese mundo, ejercicio al que se encuentra dirigida, de modo señalado, la actividad filosófica. A tal *epojé* o suspensión del “juego que ya estábamos jugando”¹⁴ remite la abstención que, en el contexto de *Ser y tiempo*, lleva a cabo el *Dasein* cuando se distancia de esa “cotidianidad de término medio” en la que se desarrollan sus actividades comunes y corrientes. Dicha *epojé* filosófica es necesaria, no porque el mundo compartido –tal y como tiene lugar ordinariamente en los diversos saberes que conforman una época– represente una situación “decadente” o “deficiente”¹⁵ (pues, al contrario, no hay otro modo de habitar la tierra que desde determinados repertorios de posibilidades instituidos en común), pero sí porque esa configuración mundana tiende de suyo a anquilosarse, a estereotiparse, a funcionar en modo piloto automático; con ello pierde su frescor, su vivacidad, la savia que requiere su desenvolvimiento, y además se vuelve ciega para las posibilidades *otras* que puedan estar emergiendo, es decir, para el acontecimiento ex-propiador y re-apropiador por el que fragua una configuración de mundo inédita (es decir, para aquello que el segundo Heidegger llama “*Ereignis*”).

Así, la *conciencia* que nos toca en tanto que mortales sirve al cometido de atenuar la *insistencia en lo dado*, el apego a lo ente en su definición instituida, para no obturar la donación que lo hace posible, esto es, el acontecer del ser en su inagotable dar(se) y reservar(se)¹⁶. Pues sólo gracias al abismarse de una determinada configuración de mundo es posible la emergencia de otra(s) configuración(es). Afirma Dastur en la conclusión de su libro, afín al universo del segundo Heidegger: “Lo que *otorga* [...] la muerte” es la “donación aún impensada de lo inconmensurable” (2008: 240). De modo que la *recurrencia* de la

14 La expresión procede de F. Martínez Marzoa, *vid.*, por ejemplo, (2000).

15 Estamos aludiendo, como es notorio, a la noción de “caída” (*Verfallen*) puesta en juego por Heidegger en *Ser y tiempo* (§ 38, principalmente).

16 Afirma A. Escudero, en su interpretación de la obra de Heidegger *Meditación*: “En este marco se señala [...] un aspecto o vertiente del existir en su inautenticidad (un extravío o una huida de lo propio) diciendo que ésta consiste en un obstinado aferrarse al ente ya descubierto (empecinándose, pues, en la seguridad de lo manifiesto, seguridad que culmina en agarrarse a un Fundamento que detiene el devenir encorsetándolo en un orden fijo, permanente, acabado, definitivo [...]),” (2021: 318).

donación del ser requiere una escurridiza, pero efectiva, intervención de la nada. En esto radica, en nuestra opinión, la principal contribución de Heidegger al problema filosófico de la muerte y la finitud: en invitarnos a pensar la nada, no ya como negación *lógica* de un *ente total*, al estilo tradicional de la metafísica, sino como un “anonadar(se)” que sólo puede estar enraizado en el ser. En una de las últimas páginas de la obra que estamos comentando se reproduce el siguiente pasaje de la conferencia “La cosa”, elaborada por Heidegger en 1950:

La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esencial del ser (*das Wesende des Seins*). La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser (Dastur, 2008: 235).

4. Conclusión

Con estas observaciones a propósito de *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, hemos intentado defender que la relevancia ontológica del tema de la muerte no radica principalmente en la categoría del “yo”, sino más bien en la del “mundo”, como totalidad finita de posibilidades en la que habita, en cada caso y junto con otros seres, una determinada comunidad humana; hemos tratado de argumentar también que la marca y garantía de la finitud de cada configuración de mundo es su condición de “emergida”, y por lo tanto su posibilidad de “hundirse”. Hay que preguntar también si el acontecimiento de la destitución/donación de un mundo (ese acontecimiento que parece apelar a la *conciencia* de la muerte y a la *reflexión* filosófica) tiene algo de *autorreferencial*, de retorno sobre sí mismo. Pues, en realidad, el abismarse de un mundo, más que revertir sobre él, recae siempre sobre la eclosión de *otro* mundo. Es decir: dicho hundimiento/emergencia actúa en todo caso en favor de la(s) diferencia(s). Pero si esto es así, ¿quizás habría que decir que lo primero aquí es la *natalidad*, antes que la mortalidad? F. Dastur advierte que la “comprensión de la mortalidad como finitud constitutiva de la apertura al mundo [...] es al mismo tiempo una comprensión del nacimiento como capacidad finita de tener un mundo” (208: 227); y dedica unas pocas páginas de *La muerte...* al vínculo entre “finitud y natalidad”, en las que trae a colación ideas de Hannah Arendt, pero en el conjunto de esta obra, la categoría de la natalidad queda “sepultada” por lo que la propia autora llama la “omnipotencia” de la muerte (2008: 234).

En las últimas décadas se ha generado una abundante y variopinta literatura filosófica en torno al tema del *nacimiento* en su dimensión ontológica¹⁷; sin duda hay que celebrar esta iniciativa

17 Dentro de esta literatura hay que mencionar, para empezar, los trabajos pioneros de Hannah Arendt (que tematiza el nacimiento en diversos puntos de sus obras principales, así, en *La condición humana* [1958] y en *Entre el pasado y el futuro* [1954 a 1968]). Además, destaca aquí muy especialmente la

y calibrarla como parte de los intentos que se están aventurando para salir de la crisis de la Modernidad, es decir, como brotes prometedores de un posible mundo por venir. Ciertamente, cuando se repara en la atención que ha merecido la categoría de la muerte en la historia de la filosofía occidental (una atención machacona, casi obsesiva y desproporcionadamente grande en relación con la que se le ha prestado al motivo del nacimiento), cabe sospechar que “aquí hay gato encerrado”. ¿No esconderá esta focalización de la muerte, desde Homero hasta el primer Heidegger, un cierto *énfasis del yo*¹⁸, coherente con un cierto tipo de sociedad o de civilización¹⁹? Un enfoque prioritario del nacimiento, ¿nos ayudaría tal vez a descubrir la preeminencia de lo comunitario sobre lo individual, de la alteridad sobre la identidad y de la matriz *receptiva* de la vida sobre su vertiente productiva o proyectiva? Al fin y al cabo, es posible darse muerte, pero no es posible darse nacimiento, de modo que el don de haber nacido (en un mundo finito) comparece como lo indisponible por excelencia²⁰.

Sea como fuere, lo más importante no se cifra ni el nacimiento ni en la muerte, sino en lo de en medio²¹, en el “entre” (*Zwischen*, en términos del segundo Heidegger)

perspectiva feminista, por ejemplo, el enfoque de Luce Irigaray, quien ha relacionado el olvido de la categoría ontológica del nacimiento con el *patriarcado* y con un “matricidio simbólico” que estaría en la base de nuestra cultura (puede encontrarse una interesante y provocativa puesta en escena de dicho enfoque en la obra de A. Cavarero (2024)). Recordemos también las iniciativas de E. Lévinas, M. Henry (M. Lipsitz aborda conjuntamente las propuestas de ambos autores en *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega* (2004)) y P. Sloterdijk (2003; 2006). Por último, reparemos en dos estudios relativamente recientes: el de F. Jacquet (2018), y el de J. Llorente (2023), quien recoge las principales aportaciones de la tradición fenomenológica a este mismo asunto (las de Jean-Luc Marion, Michel Henry, Claude Romano y Jan Patočka, fundamentalmente).

18 Como se ha visto antes, la expresión “énfasis del yo” procede de B.-Ch. Han (2018: 41-ss).

19 La sospecha a la que estamos aludiendo queda puesta de manifiesto, por ejemplo, cuando se lee entre líneas el ensayo de J.-P. Vernant *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (1989), en particular el artículo “La muerte en Grecia, una muerte con dos caras” (2001: 81-83), en el que se caracteriza la muerte, en el contexto de la Grecia arcaica, como “ideal de vida heroica”. En efecto, el aspecto horroroso con el que se presenta la muerte del *héroe individual* (Aquiles, por excelencia) en los poemas homéricos parece servir, antes que nada, a los intereses de una sociedad competitiva (a una cultura de guerra) y aristocrática.

20 No es este el lugar para calibrar a fondo en qué medida la categoría del “arrojamiento” (*Geworfenheit*), próxima al significado ontológico del nacimiento, comporta en *Ser y tiempo* ciertas connotaciones negativas, por cuanto se la relaciona con una “falta” y con una “deuda” o “culpa” (*Schuld*). Leemos en el § 58 de *Ser y tiempo*: “Tanto en la estructura de la condición de arrojado como en la del proyecto, se da esencialmente una nihilidad (*Nichtigkeit*)” (1997: 304). ¿No implica esto concebir negativamente uno de nuestros límites posibilitantes?

21 A. Carrasco relaciona nuestra condición “intermedia” con nuestra condición “relacional”, es decir, comunitaria: “Ni seres para la muerte (o mortales), como sostendría Heidegger, ni seres natales con todo por hacer, como diría Hannah Arendt, el ser humano está en el medio: ni el final tajante del camino o el comienzo lleno de posibilidades, sino un devenir (gr. *gignomai*) que nos enlaza con los otros; de hecho, de *gignomai* proceden las palabras ‘genealogía’, ‘generación’ y también ‘genética’. Este ‘nacer comenzados’ se completa con un ‘vivir relacionadamente’” (2024: 243).

al que pertenecemos y en cuyo *obrar* podemos participar, tanto contribuyendo al desenvolvimiento de un campo de posibilidades previamente abierto como permitiendo –mediante el ejercicio del desapego y el del asombro– su destitución en favor de lo(s) otro(s). Para los y las mortales-natales, dicho *obrar* fluctúa siempre entre el *érgon* y la *enérgeia*, entre la obra como signo muerto y sus re-vivificaciones. Una fluctuación que va cabalgando a lomos del enigma, pues, como dice F. Dastur, “ese don que es la muerte sigue siendo lo impensado de todas las inútiles estratagemas imaginadas para superarla” (2008: 241).

Referencias bibliográficas

- CARRASCO CONDE, A. (2024). *La muerte en común. Sobre la dimensión intersubjetiva del morir*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- CAVARERO, A. (2024). *A pesar de Platón. Figuras femeninas en la filosofía antigua*. Tr. D. Paradel. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- DASTUR, F. (2007a). *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France [(2008). *La muerte. Ensayo sobre la finitud*. Tr. M. Pons Irazábal. Barcelona: Herder].
- DASTUR, F. (2007b). *Heidegger. La question du Logos*. París: Vrin.
- DASTUR, F. (2011). *Heidegger et la pensée à venir*. París: Vrin.
- ESCUDERO PÉREZ, A. (2009). *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena Libros.
- ESCUDERO PÉREZ, A. (2010). “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación”. *Endoxa* 1 (25), 235-266. DOI: 10.5944/endoxa.25.2010.5233.
- ESCUDERO PÉREZ, A. (2021). “Existencia humana y acontecer del ser”. *Eikasía*, 91, 293-326. DOI: 10.57027/eikasía.97.235.
- HAN, B.-C. (2012). *Tod und Alterität*. Paderborn: Wilhelm Fink [(2018). *Muerte y alteridad*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder].
- HEIDEGGER, M. (1975). “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik” [1956-57]. *Identität und Differenz*. GA 11. Frankfurt am Main: Klostermann: 51-79 [(1988) “La constitución onto-teológica de la metafísica”, *Identidad y Diferencia*, ed. bil. A. Leyte. Barcelona: Ánthropos, 98-157].
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit*. GA 2 [1927], Frankfurt am Main: Klostermann [(1951) *El ser y el tiempo*. Tr. J. Gaos. México: FCE; (1997). *Ser y tiempo*. Tr. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria; (2003) *Ser y tiempo*. Tr. E. Rivera. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65 [1936-1938]. Frankfurt am Main: Klostermann [(2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Tr. D.V. Picotti, Buenos Aires: Biblos].
- HEIDEGGER, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20 [1925], Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Besinnung*. GA 66. [1938/1939]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2007). “Zeit und Sein”. *Zur Sache des Denkens*. GA 14 [1962-1964]. Frankfurt am Main: Klostermann [(2009). *Tiempo y ser*. Tr. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos].
- HEIDEGGER, M. (2013). *Zum Ereignis-Denken*. GA 73 [1932], Frankfurt am Main: Klostermann.

- HEIDEGGER, M. (2018). *Metaphysik und Nihilismus*. GA 67 [1938-1939; 1946-1948], Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2022). *Die Geschichte des Seyns*. GA 69 [1938-1940], Frankfurt am Main: Klostermann.
- JACQUET, F. (2018). *Métaphysique de la naissance*. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- KUHN, T.S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press [(1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. Tr. C. Solís. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica].
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*. Buenos Aires: Prometeo.
- LLORENTE, J. (2023). *Filosofía y fenomenología del nacimiento. Hermenéutica de una presencia inmemorial*. Granada: Comares.
- MARCEL, G. (2005). “Muerte e inmortalidad”. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Tr. M.J. de Torres. Salamanca: Sígueme.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2000). *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Istmo.
- ROMANO, C. (2021). “El enigma del *Selbst* en la ontología fundamental heideggeriana”. *Studia Heideggeriana*, X, 7-26. DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.156.
- VERNANT, J.-P. (1989). *L’individu, la mort, l’amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. París: Gallimard [(2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Tr. J. Palacio. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós].
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microsferología*. Tr. I. Reguera. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Tr. G. Cano. Valencia: Pre-textos.

