

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

33

ENERO-MARZO

1949

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país.....	\$7.00
Exterior	dls. 2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
José Gaos	9
	<i>"El ser y el tiempo" de Martin Heidegger. (Continuación.)</i>
Edmundo O'Gorman	31
	<i>Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Na- cional de México 1910.</i>
Emilio Uranga	55
	<i>Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger</i>
Vicente Lloréns Castillo	73
	<i>La emigración liberal es- pañola de 1823</i>
Luis Villoro	115
	<i>Soledad y comunión</i>

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Fausto Vega y Gómez	133
	<i>Ensayos sobre filosofía en la his- toria. (Leopoldo Zea.)</i>
Emilio Uranga	136
	<i>Visages. (Jean Paul Sartre.)</i>

	Págs.
Juan Manuel Terán	<i>El pensamiento de Hegel.</i> (Ernst Bloch.) 138
José Almoína	<i>The ancestry and life of Godfrey of Bouillon.</i> (John C. Andressohn.) 143
José Almoína	<i>La enseñanza de la historia en México.</i> (Instituto Panamericano de Geografía e Historia.) 146
Rafael Moreno M.	<i>La Universidad de Justo Sierra.</i> (Prólogo y selección de Juan Hernández Luna.) 149
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras	<i>J. H. Luna</i> 153
Publicaciones recibidas 163
Registro de revistas 166

EL SER Y ÉL TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

(Continuación)

V. La angustia y la cura

El "ser en el mundo" es una estructura unitaria y triple. En II a IV se ha expuesto lo que es esta estructura bajo el punto de vista de cada uno de sus tres elementos: *el mundo*, *quien* es en el mundo y el "ser *en*" el mundo. Queda exponer en qué consista la *unidad* misma de la estructura.

El "ser en el mundo" es una estructura, y radical, del ser del "ser ahí". Este se "abre" su ser en el encontrarse y el comprender. La unidad misma del "ser en el mundo" no puede abrirse, pues, sino en un encontrarse comprensivo capaz de verla a través de los elementos de la estructura. Tal encontrarse es la *angustia*, según se comprobará.

La angustia se confunde más o menos con el temor, pero ambos difieren a la vez que están en ciertas relaciones. Ambos entrañan una *huida* ante algo. En esto coinciden con la "caída". También la "caída" en el "mundo" del "uno" entraña una huida: del "ser ahí" ante sí mismo como "poder ser" "sí mismo" "propiamente".

Pero aquello *ante* lo que huyen el temor y la angustia, aquello *de* que se siente temor o angustia, lo que atemoriza o angustia, es algo muy distinto. Lo que atemoriza es siempre un ente intramundano y amenazador, amenazador por ser un ente que desde un determinado "paraje" se "desaleja" cada vez más, pero pudiendo quedarse en el camino, por decirlo así. No se olvide el sentido de estos *existenciaríos*, parciales del total de la "espacialidad": lo que atemoriza no necesita acercarse "materialmente" en el espacio; se acerca en la "espacialidad" del "des-alejar" en el sentido del

interés vital; y este —desalejarse es la condición de posibilidad de que lo que atemoriza se acerque en casos también “materialmente” en el espacio como atemorizador. En cambio, el que se angustia no sabe *de* qué se angustia, y cuando la angustia le ha pasado —más adelante se verá qué puede significar este pasar— suele decir que se había angustiado “*de nada*”. Esta manera de hablar “cotidiana” expresa, tan perfectamente para la analítica existencial como inconscientemente para la cotidianidad existencial, aquello *de* que se siente angustia. En efecto, el habla “cotidiana” expresa “primaria y ordinariamente” el “curarse de” y “procurar por” entes intramundanos en que consiste del mismo modo la “cotidianidad”; ahora bien, para estos “primarios y ordinarios” curarse y procurar, lo que angustia es completamente indeterminado, no es *nada* determinado, y está, es, “ahí”, tan cerca, que corta la respiración, que... angustia, y, sin embargo, *en ninguna parte*. Pero esta indeterminación no quiere decir simplemente que lo que angustia sea un ente intramundano que no se acierta a determinar, sino que quiere decir que lo que angustia no es ningún ente intramundano. El “ser ahí” que se angustia, no se angustia ante la amenaza que para una posibilidad determinada de él pueda representar un ente intramundano *determinado*, en justa, o más bien, necesaria correspondencia, con el que entonces podría “conformarse” como amenazador; sino que en la angustia no se sabe qué hacer, ni siquiera se quiere hacer nada; en la angustia todo curarse, todo procurar, todo conformarse y toda conformidad, todo ente intramundano pierde toda “significación”. Pero el “nada” de lo intramundano tiene su fundamento en el “algo” más fundamental: en el mundo. La pérdida de toda significación por parte de todo lo *intramundano* “abre” el mundo como mundo o en su mundanidad. Lo que angustia no es ningún ente intramundano, porque es la *posibilidad* de todo ente intramundano, el mundo como tal o en su mundanidad. Lo que angustia es cómo es que *puede* haber, que pueden *ser* entes intramundanos. Y no es que en la angustia se desvíe el *pensamiento* de los entes intramundanos para dirigirlo al mundo, sino que en la angustia, que es un “encontrarse”, se *siente* desde luego el mundo como tal o en su mundanidad. Mas el mundo es un elemento del “ser en el mundo”, que es una estructura fundamental del *ser* mismo del “ser ahí”. El “abrir” el mundo es, por ende, un “abrir” el “ser en el mundo”, un “abrir” el *ser* mismo del “ser ahí”. En suma, aquello *de* que en la angustia se angustia el “ser ahí”, lo que le angustia, es siempre y únicamente su “ser en el mundo”,

su *ser* mismo, él mismo. Lo que angustia es cómo es que *pueden ser* entes intramundanos, es decir uno mismo, el "ser ahí" mismo, en su mundanidad, condición de *posibilidad* de todo ente intramundano. Lo que angustia es cómo es que *es* uno mismo.

Mas el temor y la angustia no son sólo temor y angustia *ante* "algo" o *de* "algo", sino *por* "alguien". Nada se temería, si no se temiese que dañara a alguien, si no se temiese *por* "alguien". Este es siempre en último término el mismo que teme, porque no se teme por ningún otro que no esté vinculado con uno, en un "procurar por" él, de tal suerte que lo que le amenaza amenace el vínculo y en éste al vinculado por él con el otro. Pero el temer por alguien es temer por una *posibilidad determinada* del "ser ahí" que él es. En cambio, en la angustia, en que pierde toda significación todo ente intramundano, ni el "mundo" ni los otros *pueden* ofrecer *determinadamente* nada de ningún "ser ahí" por lo que angustiarse. La angustia le quita al "ser ahí" precisamente la posibilidad de comprenderse por el "mundo" en la "ambigüedad" del "uno", la posibilidad de la "caída". La angustia hace del "ser ahí" un *solus ipse*. Pero este "solipsismo" se halla tan lejos de ser el de un sujeto sin mundo, que, antes bien, es el del "ser ahí" puesto en un sentido extremo ante su mundo como mundo y ante sí mismo como "ser en el mundo". Y esto es lo que efectivamente "abre" la angustia. El "ser ahí" hecho un *solus ipse* no puede angustiarse sino por *sí*, ni por sí sino como él *mismo* en el sentido más riguroso de este término; y en realidad se angustia sólo por su *posibilidad más peculiar*, la de *poder* "ser en el mundo" *propriamente o impropriamente*, que no es ninguna posibilidad *determinada de su ser*, sino aquello en que consiste *su ser posible* puro y radical. Mucho más íntegra y radicalmente que en el temor aquello *de* que se siente temor y aquel *por* quien se siente, se *identifican* en la angustia aquello *de* que se siente angustia y aquel *por* quien se siente: el "ser ahí" como poder "ser en el mundo" impropriamente, o sólo como "uno mismo", o propriamente, o como "sí mismo" en la más rigurosa identidad o "mismidad". Esta identidad penetra el angustiar-*se* mismo, que, como el "encontrarse" que él es, es una forma del "ser en el mundo". Lo que angustia es cómo es que *es* uno mismo. Por lo que uno *se angustia* es por *sí mismo*. Tal identidad es la razón de cierta diferencia entre los términos con que se habla "cotidianamente" del temor y de la angustia. Lo que atemoriza es lo "temible", pero lo temible no es aquel por quien se siente temor, ni siquiera

en el caso excepcional de sentir temor por aquel *de* quien se siente, pues aun en este caso será el mismo sujeto en un respecto temible y en otro aquel por quien se siente temor. En cambio, lo que angustia y aquel por quien se siente angustia es lo "angustioso" a una y en el mismo respecto: el "ser en el mundo" como posibilidad de sí mismo. Lo angustioso es siempre y sólo a una esto de cómo es que *es uno mismo*.

La caída entrañaba una huida del "ser ahí" *ante* sí mismo como poder ser sí mismo propiamente. El "ser ahí" se angustia *de* su "ser en el mundo" *por* poder ser sí mismo propiamente. Aquello *ante* lo que huye la caída y aquello *ante* lo que huye la angustia o *de* que ésta se siente y *por* quien se siente, es todo uno y lo mismo. Pero la relación con ello de la caída y la angustia es muy diferente, es opuesta. Todo encontrarse "abre" cómo le va a uno. En la angustia le va a uno, se dice, "extrañamente". Esta "cotidiana" manera de hablar expresa, con la misma inconsciencia existencial y perfección existenciaría que la del angustiarse "de nada", que lo angustioso no es en ninguna parte, no encuentra "hospitalidad". "Ser *en*" el mundo no tenía el sentido de estar dentro del "mundo" en el espacio, sino el de "habitar". Pues bien, la angustia "abre" el "ser en el mundo" en el modo de la "inhospitalidad", y que el "ser en el mundo" en el modo del "habitar" es un modo derivado del "ser en el mundo" en el modo de la "inhospitalidad", y no a la inversa. Ante el "ser en el mundo" en este último modo es ante lo que huye la caída. Esta no huye *ante* los entes intramundanos, sino justo *hacia éstos*; huye *ante* el "ser en el mundo" en el modo de la "inhospitalidad" *hacia* la habitación de la cotidiana publicidad del "uno", en la que éste se siente seguro de sí, porque son un "torbellino" sin término el desarraigarse más y más y el "cerrarse" más y más este desarraigo. Mas lo que la caída "cierra" es lo que "abre" la angustia, pues ésta "abre" pura y simplemente aquello ante lo que huye *en tanto es aquello ante lo que huye*. Pero porque lo que "abre" la angustia es lo que la caída "cierra", es por lo que la angustia es rara, aunque puede emerger en las situaciones más inocuas, lo que revela que late constantemente en el fondo del "ser ahí", como radical encontrarse comprensivo del ser radical de este ente.

La huida de la angustia, o ésta, es la condición de posibilidad de las huidas de la caída y del temor, o de éstos: temor es angustia "cerrada" como tal por la caída. De nada ni por nadie sentiría temor nadie que no pudiera angustiarse de y por su ser mismo.

Ahora bien, aquel *por* quien se siente la angustia es el "ser ahí" en cuanto *poder* "ser en el mundo" *sí mismo*. El *poder ser* implicaba *proyección*, la "existenciariedad" implica que el "ser ahí" es siendo "más allá de sí", no en el sentido de una relación con otro ente, sino en el de una relación consigo *mismo*: la de ser siendo previamente a *sí mismo*, la de ser siendo un "pre-serse". Tal es el significado de la afirmación "el 'ser ahí' *existe*".

Esta radical estructura dinámica estructura dinámicamente todo el resto de la estructura del "ser en el mundo". Este era, además de *proyección*, *ab-yección* en el mundo, ser siendo un "ser-ya en" el mundo. La estructuración de esta estructura por la anterior es el ser siendo un "pre-serse-ya en" el mundo, que es, recíprocamente, una determinación de la "existenciariedad" por la "facticidad". El "ser ahí" *existe fácticamente*. Y este existir *fáctico*, el *abyecto* "ser en el mundo", es aquello *de* que se siente la angustia.

Pero el "ser en el mundo" no es un "abyecto poder 'ser en el mundo'" indiferente, sino que es un ser siendo absorbido en o por el "mundo" de que se cura, "para" el que "uno" es, siendo de este modo, que es el de la caída que huye ante el "ser en el mundo" en el modo de la "inhospitalidad" "abierto" por la angustia. La "existenciariedad" estructurante de la "facticidad" y determinada recíprocamente por ésta, estructura también la caída y por ella queda también determinada: el "ser ahí" *existe fácticamente* cayendo; el "pre-serse-ya en" el mundo es un ser siendo "para" el "mundo". O en total y final fórmula: el "ser ahí" *es* "ser en el mundo" como un "pre-serse-ya en (en el mundo)-para (el "mundo")".

Esta fórmula es, pues, la de la *unidad* del "ser en el mundo", la del *ser* mismo del "ser ahí". A tal *ser* le viene como ningún otro nombre bien el de "cura", a condición de entenderlo en el riguroso y exclusivo sentido existenciarío, ontológico, de la fórmula, y no en ningún sentido óntico, existencial: cuidado, solicitud, in-curia... , ni, menos, cura de sí, expresión superfluamente tautológica, por cuanto el "sí" es lo constituido por el "pre-serse" de la cura, aunque este "se" miente "primaria y ordinariamente" el "uno mismo". Y el venirle tan bien este nombre es la prometida razón de las expresiones "curarse de" y "procurar por".

Y, así, cabe concluir respondiendo a la primera parte de la pregunta constitutiva de la ontología fundamental:

—¿Cuál es el *ser* del "ser ahí"?

—La “cura”.

Y comprobando que lo que la ha “abierto” ha sido la angustia. En general, las huidas no “encubren” o “cierran” aquello ante lo que son huidas sino “descubriéndolo” o “abriéndolo” como aquello ante lo que son huidas, aunque sea para “cerrarlo” como tal de nuevo, según hace en su torbellino la caída: porque sólo ante lo así “descubierto” o “abierto” se puede, evidentemente, huir. Y el *huir* óntico y existencial da la posibilidad de *hacer frente* ontológica y existencialmente a aquello ante lo que se huye, “descubriéndolo” o “abriéndolo” hasta ponerlo en los adecuados conceptos. Singularmente, la angustia “abre” la identidad del “abrir” mismo con lo “abierto”, poder existencial, ontológico, de que es indicio ya su rareza: a tal poder responde el empeño por “cerrarla”, cotidianamente logrado, de la caída, consecuente en ello con su más entrañable sentido.

Queda responder a la segunda parte de la pregunta anterior.

—¿y cuál el *sentido* de este ser del “ser ahí”? ¿Cuál es el *sentido* de la “cura”?

VI. La muerte y la voz de la conciencia

La exposición del “ser en el mundo” del “ser ahí”, a pesar de haberse ocupado con él primero bajo el punto de vista de cada uno de sus tres elementos, o analíticamente, y luego puntualizando su unidad, o sintéticamente, es una exposición todavía doblemente deficiente. Por una parte, se ha considerado el “ser en el mundo” en el modo de la “cotidianidad”; ahora bien, ésta es “el ser ‘entre’ el nacimiento y la muerte”; si, pues, no se toman en consideración especial este *principio* y este *fin*, tampoco se habrá tomado el “ser en el mundo” en su *totalidad*. Por otra parte, el “ser ahí” puede “ser en el mundo” en el modo de la “propiedad” y en el de la “impropiedad”; mas, hasta aquí, de estos dos modos sólo se ha descrito el de la “impropiedad”, al describir al “uno” como “quien es en el mundo” “primaria y ordinariamente”, el “ser *en*” el mundo caracterizado por las “habladurías”, la “avidez de novedades”, la “ambigüedad” y, en suma, la “caída”, y el “cierre” por ésta de lo que “abre” la angustia; falta, por tanto, describir el “ser en el mundo” en el modo de la “propiedad”. Pues bien, el análisis del fin del “ser en el mundo”,

de la muerte, va a enmendar la deficiencia relativa a la totalidad por el lado del fin y la relativa a la "propiedad" — por el pronto, pues quedará aún el enmendar la deficiencia relativa a la totalidad por el lado del principio, del nacimiento.

La "existencia", el "preserse", implica que el "ser ahí", mientras *es*, aún no es lo que será: *es*, en cierto modo, *lo que aún no es*, en lo cual entra su fin, la muerte; mas, en cuanto el "ser ahí" es ya todo lo que aún no era, en cuanto llega a su fin, deja de "ser en el mundo", deja de *ser*. Esto parece representar una aporía fundada en la constitución misma del "ser ahí", o sin salida, para apoderarse de su totalidad por el lado del fin: ni mientras no muere, ni muerto, puede el "ser ahí" "comprender" la totalidad de su "ser en el mundo" por el lado del fin. Puede ocurrirse como salida la "comprensión" de la muerte *ajena*: el "ser ahí" podría "comprender" la totalidad del "ser en el mundo" por el lado del fin, "comprendiendo" la totalidad del "ser en el mundo" de los "co-entes ahí" llegados a su fin. Pero "comprender", en definitiva, la muerte *ajena* no es equivalente, en absoluto, a "comprender" la muerte *propia*. Tal salida está inspirada por la idea de que un "ser ahí" puede ser sustituido o representado por otro; pero si es, no sólo posible, sino "cotidiano", y hasta esencial, sustituir o representar uno a otro en el "ser uno con otro" curándose de útiles y procurando uno por otro, es imposible que uno muera por otro: cuando se dice que uno ha muerto por otro, se quiere decir que uno ha sido sustituido o representado por otro *en el morir por una cierta causa*, no que el uno haya sido sustituido o representado por el otro *en el morir mismo*. Así pues, una de dos: o es posible "comprender" la muerte *propia*; o es imposible "comprender" el "ser en el mundo" en su *totalidad* por el lado del *fin*. La decisión, es evidente, no debe ser sino la conclusión de un análisis de la muerte, enderezado a mostrar la posibilidad o imposibilidad de "comprender" la *propia*. ¿Qué es, pues, la muerte, como *fin* del "ser en el mundo"?

Los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí" *finan* en diversos sentidos, pero el "ser ahí" no *fin*a en ninguno de ellos.

En el caso de una suma debida y pagada a plazos, a lo pagado hasta cada plazo se suma lo que se paga en él, hasta la suma total: cuando la suma *fin*a, *es* (a la mano), *totalmente*. Pero a lo vivido hasta cualquier momento no se suma lo vivido desde él, hasta la muerte; todo lo contrario: cuando el "ser ahí" *fin*a, *no es* (en el mundo), *totalmente*.

En el caso de la maduración de un fruto, a lo madurado hasta cualquier momento *no* se suma lo madurado desde él, hasta la maduración total, *como* a lo pagado hasta cada plazo se suma lo que se paga en él, hasta la suma total; pero cuando la maduración *fina*, el fruto *es* (en un modo “deficiente” del “ser en el mundo”) *en su plenitud*, mientras que cuando el “ser en el mundo” *fina*, el “ser ahí” puede estar lejos *aún* (muertes “prematuras”) o *ya de ser* (en el mundo) *en su plenitud*.

Un camino al fin del cual se llega *fina* en el sentido de *constituirse como “objeto”* finalizado; un camino en construcción *fina* en el sentido de *constituirse como “objeto”* por finalizar. Análogamente *fina* un cuadro al que se da la última pincelada o el crecimiento de la Luna con la “luna llena”, en una plenitud, no real, que el astro tiene siempre, sino sólo para la percepción. Pero el “ser ahí” no *fina* en el sentido de constituirse como “objeto”, ni finalizado ni por finalizar, sino todo lo contrario: el “ser ahí” *fina dejando de poder constituirse como “objeto”*.

En otros casos, los entes cuya forma de ser no es la del “ser ahí” *finan dejando de ser*, como un pan que se consume, una lluvia que cesa; pero el “ser ahí” tampoco *fina* dejando de ser como estos entes: el pan y la lluvia *finan* dejando de ser *a la mano* o como “objeto”; el “ser ahí” *no fina dejando de ser a la mano o como “objeto”*, porque no es un ente a la mano o un “objeto”. Esta razón es en último término la de que no *finara* como la suma, el camino, el cuadro y el crecimiento de la Luna. Y una razón análoga, la de que tampoco *finara* como la maduración: la “vida” en sentido “biológico” es un modo “deficiente” de la “vida” en el sentido “humano” del “ser en el mundo” del “ser ahí”. Y por esta razón debe distinguirse entre el “llegar al fin” el ser vivo infrahumano, el “dejar de vivir” el “ser ahí” en cuanto ser vivo en sentido biológico y el “morir” el “ser ahí” en cuanto ente que es en el modo del “ser en el mundo”. ¿En qué sentido *fina*, entonces, el “ser ahí” en cuanto es tal ente, o qué es “morir”?

El “ser en el mundo” era, en la unidad de su raíz, “cura”, y su *fin* es la muerte: ésta ha de “comprenderse”, por tanto, como *fin* de la “cura”.

Esta era, ante, todo, “existencia”, “proyección”, “preserse”, *ser el “ser ahí” en relación con lo que él aún no es*. En esto, en lo que él aún no es, entra el *fin*. La muerte *es*, pues, *algo con lo que es en relación el “ser ahí”*. Este *no es* en relación con la muerte al “dejar de vivir”, *es* en relación con la muerte *desde que vive*: “tan pronto como un hombre vie-

ne a la vida, tan luego es ya bastante viejo para morir". "Ser en el mundo" es "ser, en relación con el fin", es "ser, en relación con la muerte", "estar a la muerte", como dice el habla cotidiana, "ser a la muerte", como se dirá aquí desde ahora.

Mas, aquello con lo que el "ser ahí" es en relación en el modo del ser lo que él aún no es, son sus "posibilidades". La muerte es, por consiguiente, una "posibilidad" del "ser ahí". ¿Cuál? Aquella en que le va su "ser en el mundo", precisamente; la posibilidad de no "ser ahí" más, la posibilidad de la imposibilidad, precisamente, del "ser ahí", de la "existencia", es decir, de que el "ser ahí" sea aún lo que aún no es. *Siendo* esta su posibilidad, el "ser ahí" *es* desatado de toda relación a otro "ser ahí"; "referido" totalmente a esta su posibilidad, por encima de la cual no puede saltar, la cual no puede "sobrepasar". La muerte es, en suma, la posibilidad *más peculiar, irreferente e insobrepasable* del "ser ahí".

Esta posibilidad es, por lo mismo, lo que hace posible "comprender" el "ser en el mundo" en su *totalidad* por el lado del *fin*. El "ser en el mundo", siendo "ser a la muerte", "comprende" el extremo "aún no" de sí mismo, al que anteceden todos los demás. En vez de que el "preserse", el "ser lo que aún no se es", haga imposible el "comprender" la totalidad del "ser en el mundo", es el "comprender" esta totalidad en el "ser a la muerte" lo que hace posible el "ser lo que aún no se es", el "preserse": el "ser a la muerte" es la condición de posibilidad de la "existencia".

La "cura" era, además, "facticidad", "abyección", "ser ya en (el mundo)". Por lo mismo, el "ser ahí" no es "abyecto" en esta posibilidad tan sólo accidental y tardíamente: esencial e inicialmente *es ya* "abyecto" en ella. Ser "abyecto" en la posibilidad, más peculiar, irreferente e insobrepasable, de la imposibilidad de la "existencia", del "ser en el mundo", del "ser ahí", es "morir". La "abyección" en el modo de la "inhospitalidad" es lo que "abría" la angustia. Esta no es, pues, un sentimiento de "flaqueza" ocasional del individuo, no es temor ante el "dejar de vivir", es el "encontrarse" que "abre" el "ser en el mundo" en el modo de la "inhospitalidad" — o la repetida posibilidad.

La "cura" era, por último, "caída". Por lo mismo, el "ser ahí" "existe" "abyecto" en el "morir" en un modo u otro, pero "primaria y ordinariamente" en el modo de la "caída", de la huída ante la "inhospitalidad", ante el "ser a la muerte". En éste es el "ser ahí" en relación

consigo "mismo", pero "primaria y ordinariamente" en el modo del "uno mismo", que se expresa en las "habladurías" con su "ambigüedad". Como, pues, hablan, "ambiguamente", las "habladurías" de la muerte, "comprende" ésta el "uno": "ser a la muerte" "impropio".

Las "habladurías" sobre la muerte se resumen en esta frase: "uno morirá, pero por el pronto sigue viviendo".

"Uno morirá". "Uno" era "nadie". Para el "uno" la muerte no es una posibilidad peculiar, la más peculiar, de nadie. Es el "dejar de vivir", un "hecho" "real" y "objetivo", que "cierra" la posibilidad más peculiar, irreferente e insobrepasable como "posibilidad". El "uno morirá" permite al "ser ahí" que, respecto a la posibilidad más peculiar a su "mismo" más peculiar, "caiga" "ambiguamente" en el "uno", "tentación" a "cerrar" tal posibilidad.

Los "allegados" le hablan al "moribundo" de que no morirá, de que por el pronto seguirá viviendo. Este "procurar por" él trata de devolverlo al "ser ahí" ayudándole a "cerrar" más aún su más peculiar, irreferente e insobrepasable posibilidad. La "publicidad" ve incluso en el "hecho" de la muerte algo hablar de lo cual es una "inconveniencia", algo que hay que "cerrar". Con aquel "consolar" los allegados al moribundo — y a sí mismos, y con este "cerrar" el "hecho" de la muerte, el "uno" se cura de "tranquilizar" acerca de ésta como la "posibilidad" que es.

El "uno" dicta hasta las reglas concernientes a la forma en que "uno" debe conducirse ante la muerte o ser en relación con la posibilidad que ésta es, a la forma en que "uno" debe "ser a la muerte". Lo "decoroso" es "sobreponerse" con "indiferencia" al "hecho" de la muerte. Ya el "pensar en la muerte" es indicio de un "indecoroso" temor ante el "hecho"— que es ya un "cerrar" la angustia ante la "posibilidad". Todo ello "extraña" de ésta al "ser ahí".

"Uno morirá". El "hecho" del "dejar de vivir" tiene una "certeza" — empírica. La certeza empírica del "hecho" de "dejar de vivir" no es la certeza del "morir", pero entraña ésta y la "abre" a pesar suyo. El estar cierto el "uno mismo" del "hecho" "real" y "objetivo" del "dejar de vivir" no es *ser* cierto el "ser ahí mismo" de su *más peculiar*, irreferente e insobrepasable "posibilidad": se *tiene* la certeza, pero no se *es* cierto. El "uno" concede la "ambigua" "certeza" empírica del "hecho" para "cerrarse" más aún el "morir" y facilitarse la "abyección" en él, reconoce la certeza que *tiene*, para *huir* del *ser* cierto; pero el "sobreponerse" al "he-

cho" "cierto" sin angustia — aparentemente, pero en el fondo curándose angustiosamente de él, concede una "certeza" "más alta" que la empírica.

"Pero por el pronto sigue viviendo". El "uno" "cierra" lo más *sui generis* de la posibilidad que es la muerte, lo más *sui generis* de su certeza, ser posible a cada instante o "indeterminada" en punto a su "cuando", prestándole "determinación", no calculando el "cuándo" del "dejar de vivir", "determinación" ante la cual más bien huye, sino anteponiéndole las urgentes posibilidades del "curarse de" y "procurar por" de la más cercana cotidianidad, las que puede abarcar con la vista, y rompiendo así las cadenas del "ocioso" pensar en la muerte.

En suma, que el "ser ahí" es "ser a la muerte" lo atestigua hasta el modo "impropio" de serlo el "uno mismo", que no por debatirse "fugitivamente" con la muerte, se debate menos con ella. ¿Cuál será el modo "propio" del "ser a la muerte"?

Ha de ser un ser en relación con la posibilidad que es la muerte *como tal posibilidad*. Ahora bien, ser en relación con una posibilidad como tal se puede de varias formas con ninguna de las cuales conviene el ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es.

Ser en relación con una posibilidad como tal es el *curarse de realizar algo posible*, no contemplándolo "teóricamente" como posible, ni menos contemplando "teóricamente" su posibilidad como tal, sino "viéndolo en torno", "prácticamente", y desviando la vista, "prácticamente", de aquello "para" lo que es posible. Pero el curarse de realizar algo posible *tiende* a aniquilar su posibilidad como tal — porque no lo logra sino *relativamente*, ya que lo realizado sigue siendo algo posible "para" algo. Ya por esto no puede ser el ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es, un curarse de realizar esta posibilidad, pero sobre todo porque esta posibilidad no es ningún ente "a la mano" ni ningún "objeto", y porque la realización del "dejar de vivir" haría imposible el "ser a la muerte" en ningún modo.

Ser en relación con una posibilidad como tal es el *esperar algo posible*, pero el esperar algo posible es en el fondo la misma forma de ser en relación con ello que el anterior curarse de realizarlo: esperar algo posible es esencialmente esperar a su realización; yendo de lo real a lo real, se introduce en esto lo posible por vía de espera.

Ser en relación con una posibilidad como tal es el *pensar en ella*, pero el pensar en una posibilidad es un pensar en cuándo y cómo pudiera rea-

lizarse que mediante semejante cálculo trata de disponer de ella o de debilitarla como posibilidad, haciendo que como tal presente lo menos posible de su posibilidad. . .

Ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es, no puede ser sino un "correr al encuentro" de ella que al acercarse a ella no trata de disponer de algo real, sino que la hace cada vez "mayor", es decir, que la hace "abrirse a sí misma como aquella posibilidad que no conoce más y menos, medida alguna, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia"; la máxima cercanía al ser en relación con la muerte como posibilidad está tan lejos como posible de nada *real*: tal "correr al encuentro" avanza hacia la posibilidad como la de la *imposibilidad* de sí misma, de todo "existir", de todo "ser en relación con"; "la muerte como posibilidad no da al ser ahí nada 'que realizar', ni nada que él, como real, pudiera él mismo *ser*"; "por esencia no brinda esta posibilidad apoyo alguno para tender a algo, 'figurarse' la posible realidad y con ello olvidar la posibilidad". "El ser a la muerte como correr al encuentro de la posibilidad es justo lo que *posibilita* esta posibilidad", es la *posibilitación* misma de ésta. En suma, ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es, no es sino el proceso mismo de la vida como posibilidad de que ésta deje de ser — la posibilidad misma que ella es más radicalmente que nada. Queda por ver cómo este modo de ser en relación con la posibilidad más peculiar, irreferente, insobrepasable, cierta e indeterminada "modifica" cada uno de estos caracteres.

Como tal "correr al encuentro" es, por una parte, ser en relación con una *posibilidad* del "ser ahí" o "existencia" y, por otra parte, ser en relación con la posibilidad *más peculiar* del "ser ahí", resulta "existencia" "propia" del "ser ahí", en la que éste *puede* sustraerse al "uno" — "poder" que "abre" hasta qué punto se es "primaria y ordinariamente" "caído" en el "uno".

El "correr al encuentro" de la posibilidad "irreferente" quiere decir que el "ser ahí" es él "mismo" "propiamente" sólo cuando al "curarse de" y "procurar por" se proyecta en su posibilidad más peculiar y no en la del "uno mismo", o cuando "se cura de", "procura por" y, en suma, *es en sí* "mismo" y *por sí* "mismo".

El "correr al encuentro" de la posibilidad "insobrepasable" significa cuatro cosas. El "correr al encuentro" no huye ante lo que la posibi-

lidad tiene de "insobrepasable", como el "ser a la muerte" impropio, sino que "se libra" a ella, quebrantando todo rígido afirmarse en la "existencia" ya alcanzada. Este "librarse" a la posibilidad insobrepasable "libra" de perderse en las posibilidades que se adelantan accidentalmente, haciendo "comprender" y elegir "propiamente" las posibilidades antepuestas a la insobrepasable, a saber, como posibilidades determinadas desde el *fin* o "comprendidas" como *finitas*. El mismo "librarse" "libra" también del peligro de que el "ser ahí" se empeñe en reducir a sus posibilidades finitas las ajenas que las sobrepasen, para desentenderse así de la suya más peculiar. En fin, como la posibilidad insobrepasable "abre" consigo todas las antepuestas a ella, es la posibilidad misma de tomar por adelantado el "ser ahí" *entero* o de "existir" como un "poder ser" *total*.

El "correr al encuentro" de la posibilidad de que se *es* cierto equivale a que este *ser* cierto no es sino la *posibilitación* misma de la posibilidad en el "correr al encuentro". La certeza de la muerte, "la muerte *es* sólo la peculiar de cada 'ser ahí'", no es la de *un* determinado modo de conducirse el "ser ahí", sino la de éste mismo, la del "ser en el mundo", en la plenitud de su "propiedad"; "el ser ahí que *soy* yo mismo y como poder ser, en modo propio únicamente corriendo al encuentro puedo ser".

Por último, en el "correr al encuentro" de la posibilidad "indeterminada" en punto a su "cuándo", "se franquea el ser ahí a una *amenaza* constantemente emergente de su ahí mismo". "El encontrarse... capaz de franquear la amenaza... es la angustia. En ésta se encuentra el ser ahí *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia."

En conclusión: la muerte no es un *fin* de la vida extrínseco a ésta, es el *poder finar*, el "ser a la muerte" que *es* la vida desde su nacimiento; y si el "ser a la muerte" "impropio" es este mismo inalienable "ser a la muerte" en cuanto generador del "cerrarse" mediante las "ambiguas" "habladurías" del "uno muere, pero por el pronto sigue viviendo", el "ser a la muerte" "propio" es éste mismo *en cuanto tal*, en cuanto correr a — su propio encuentro, y en cuanto, no "uno", sino "yo", vivo, esto es, *puedo finar*, como el mortal *a nativitate* que soy, voy curándome de lo que sea o procurando por quien sea como quien, cúreme de lo que me cure o procure por quien procure, lo angustiosamente cierto es que voy proyectándome sobre el no proyectarme más, sin certeza alguna de cuándo no me proyectaré más.

La muerte entendida como "ser a la muerte" es la posibilidad de la *totalidad*, por el lado del fin, de la "existencia", de la "cura", que tiene en la "existencia" su elemento primordial, del "ser en el mundo", que tiene en la "cura" su unidad radical, del "ser ahí", que tiene en el "ser en el mundo" su estructura fundamental. La "*propiedad*" del "ser en el mundo" del "ser ahí" es tal cual la "atestigua" el fenómeno "cotidianamente" llamado "la *voz* de la conciencia", pero que la analítica existenciaría debe llamar "la *vocación* de la conciencia", porque el fenómeno es del "habla" y no del "lenguaje", y no sólo no requiere ninguna "voz", sino que su modo propio es el del "silencio", según se va a ver.

En el "habla" intervenía aquello sobre lo que o de lo que se habla, aquello que se habla o lo hablado, la expresión y la comunicación. En la "vocación" de la conciencia hay que precisar, correspondientemente, aquello sobre lo que la vocación voca o lo "invocado", aquello que la vocación voca o lo "vocado", aquello que voca la vocación o lo "vocador" y cómo lo invocado comprende lo vocado.

Lo "invocado" es el "uno mismo", pero la vocación lo "invoca" pasando por alto al "uno", justo para "avocar" al "uno mismo" exclusivamente al "mismo". Lo "vocador" es indeterminado, indeterminable. Se agota en el "avocar". Es que es lo "invocado" mismo, el "ser ahí" mismo. En la vocación el "ser ahí" se "invoca" a sí mismo, pero de distinto modo como "vocador" que como "invocado". La vocación no es nunca querida, planeada, ejecutada por nosotros mismos. "Algo" voca sin que lo queramos, ni siquiera lo esperemos. Y, sin embargo, no viene de otros. Viene *de* mí, pero *sobre* mí. Es que lo "vocador" es el "ser ahí" "mismo" que "se encuentra" angustiosamente "abyecto" en el nudo hecho de "que" es en el mundo, "singularmente" consigo en la radical "inhospitalidad" de la nada. Por eso es su modo también el "inhospitalario" del silencio: la vocación "fuerza al ser ahí invocado y avocado a retraerse en la silenciosidad de sí mismo". A pesar de lo cual, porque el "ser ahí" "singularizado" en su "inhospitalidad" es absolutamente "inintercambiable", es lo "vocador" absolutamente inequívoco. Ya lo "vocador" y lo "invocado" muestran, pues, cómo la vocación es de la cura: lo "vocador" es el "ser ahí" en la "abyección", en el "ser ya en"; lo "invocado" es el "ser ahí", "avocado" de la "caída", del "ser para", a su "poder ser" más peculiar, al "preserse" más peculiar. Todo esto, pero especialmente

cómo la vocación es de la cura, acabarán de mostrarlo lo "vocado" y la comprensión de esto por el "ser ahí".

Lo "vocado" es — nada. La vocación no le voca al "uno mismo" nada; se limita a "avocarlo" al "mismo", "prevocando" a este proyectarse sobre el más peculiar *poder* ser "mismo". La vocación es "prevocadora retrovocación": "prevocadora" a la posibilidad de tomar sobre sí el ente abyecto que es el "ser ahí"; "retrovocación" a la abyección para comprenderla como el fundamento "nihilitario" que ha de tomar sobre sí el "ser ahí", según se va a ver en seguida. "El 'de dónde', del 'vocar' en el 'prevocar' es el 'adónde' del 'retrovocar'". Y por ser lo "vocado" exclusivamente lo que se acaba de indicar, por esto también es el modo de la vocación el del silencio.

Lo "vocado" es un "¡culpable!", es una "culpa". El "¡culpable!" es "vocado" como predicado del "yo soy". La "culpa" "vocada" ha de ser, pues, una "culpa" del *ser* mismo del "ser ahí", de tal forma que éste, en tanto y en cuanto *es, sea* "culpable".

Por lo tanto, no puede ser un "tener deudas": este "ser culpable" se refiere a aquello "de" que "se cura", es un modo del "ser con" otros en el campo del "curarse de". Tampoco es un "tener la culpa", en el sentido de ser causa. Por lo demás, se puede "tener deudas" sin "tener la culpa" y "tener la culpa" sin "tener deudas". Pero también cabe por "tener la culpa" de "tener deudas" "hacerse culpable" *contra otros*, así como "hacerse culpable" *contra otros* independientemente de toda "deuda" y en general de toda lesión jurídica o "hacerse culpable" *en sentido moral*. (En alemán, una misma palabra, *Schuld*, significa *deuda* y *culpa*. Por lo tanto, en alemán, la relación entre el "tener deudas", por un lado, y el "tener la culpa", el "hacerse culpable" y el ser "culpable" en general, por otro lado, resulta *terminológica* además de *conceptual*, mientras que sólo esto último resulta en español¹.)

El concepto de culpa tiene que "formalizarse" suficientemente, para poder extenderlo a la culpa "existenciaría", que es la condición de posibilidad de toda inculpación "existencial". La culpa existenciaría es: ser el fundamento de un ser determinado por un "no" o ser el fundamento de una "nihilidad". Ahora bien, en la estructura misma de la

1 Salvo en un caso como el del "perdónanos nuestras deudas" del Padrenuestro, sobre el que acaba de llamar la atención dentro de este orden de cosas E. Imaz.

“cura” se encuentra este ser el fundamento. En efecto, la “cura” era la radical unidad del abyecto proyectarse cayendo — en la “impropiedad”. Pues bien:

La “impropiedad” implica un “no”, una “nihilidad”.

El “poder ser” *no* es aún aquello que puede ser: el “ser ahí” “se queda a la zaga de sus posibilidades”. Pero, además, “pudiendo ser, se halla en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente *no* es otra... *es* sólo en la elección de una, es decir, en el portar y soportar el haber no elegido y poder no elegir también otras”. Así, “el ser de este ente es, *previamente* a todo lo que puede proyectar y alcanzar... *como proyectar, ya nihilitario*”; “la proyección es... *como proyección... esencialmente nihilitaria*”.

En fin, el “ser abyecto” *no* es abyecto por obra suya: el “ser ahí” “no remonta a más atrás de su abyección”.

El “ser ahí” siempre *ya es proyectándose*. En cuanto que *ya* es, su ser *no* brota de una peculiar proyección, *no* es obra de sí mismo, o el “ser ahí” mismo *no* es *fundamento del ser ya*. Pero en cuanto que *ya es*, es el fundamento de su ser proyectándose, es el *ser del fundamento* de este ser proyectándose. El “ser ahí” es, pues, fundamento de su ser en el sentido de que éste, a pesar de *no* ser obra de sí mismo en cuanto *ser ya*, tiene que tomarse sobre sí, por así decirlo, en cuanto *ser proyectándose*, porque el “ser ahí”, en cuanto es el ente que *ya es* y en cuanto es el ente que *es proyectándose*, es *el mismo*, es *él mismo* — pero sin por nada de esto poder nunca llegar a ser fundamento de su *ser ya*, sino todo lo contrario: al proyectarse toma sobre sí su fundamental *ser ya* con el *no ser fundamento de sí mismo* que entraña éste. Pero siendo fundamento en este sentido, de *ser fundamento de su ser* (proyectándose) *no siendo fundamento de su ser* (*ya*), es él mismo, en cuanto el mismo, una nihilidad de sí mismo.

En suma, la cura, en cuanto es abyecta proyección, es ser el nihilitario fundamento de una por ende nihilitaria proyección sobre la posibilidad misma de su ser nihilidad. “La cura misma es, en esencia, transida, de cabo a cabo, de nihilidad.” O, en conclusión: el “ser ahí” es, *como tal*, “culpable”.

¿Cómo lo invocado comprende lo vocado? ¿cómo el “ser ahí” comprende el “¡culpable!”?

Impropriadamente, en la interpretación de la "voz de la conciencia" que se hace vulgarmente y que vulgarmente ha hecho la filosofía, pero que no es sino un equivalente más de la caída. Esta interpretación es la de la "voz de la conciencia" como "crítica" bajo la forma fundamentalmente de "remordimientos de conciencia", aunque también de "tranquilidad de conciencia"; en todo caso, más bien como negativa de máximas para el obrar que como positiva. Pero la *vocación* de la conciencia no tiene el carácter de simplemente *retrospectiva* o *retroactiva* que tendría según la interpretación de la *voz* de la conciencia como "crítica". Los remordimientos *siguen* a la inculpación *existencial*, pero ésta *sigue* a la *prevocadora* *retrovocación* del ser culpable *existenciario*. Y la tranquilidad de conciencia, si se la interpreta como una forma de la conciencia moral independiente de la de los remordimientos, no es más que fariseísmo, y si se la interpreta como una forma de la conciencia moral fundada en la de los remordimientos, no es más que un dar en tierra (caída), no simplemente con los remordimientos, sino con la auténtica conciencia moral, con la *vocación* de la conciencia. Pero lo decisivo es que así los remordimientos como la tranquilidad de conciencia son modos del "curarse de" y no de la "cura" misma. En fin, si la *voz* de la conciencia tiene el carácter *negativo* que reconoce en ella la interpretación vulgar e incluso la filosófica vulgar, es porque la auténtica conciencia moral, la *vocación* de la conciencia, se limita a *poner* la posibilidad más peculiar.

Propriadamente, en general lo invocado comprende lo vocado dejándose prevocar a proyectarse sobre el poder ser culpable existenciario.

—Pero si, *existencialmente*, dejarse llamar a incurrir en una culpa es inmoral, es "no tener conciencia", es obrar "sin conciencia", dejarse prevocar a proyectarse sobre el poder ser culpable existenciario sería el colmo de la inmoralidad, del "no tener conciencia", del obrar "sin conciencia".

—Todo lo contrario. Ser bueno *existencialmente* sólo es posible en un sentido relativo, porque, y es lo primero, *todo* obrar *existencialmente* es de hecho y por necesidad un obrar "sin conciencia" *existenciariamente*, porque, y es lo segundo, todo proyectarse es nihilitario por serlo su fundamento, a menos que no sea un obrar proyectándose sobre el poder ser culpable existenciario por dejarse prevocar a este proyectarse, porque, y es lo tercero, este dejarse prevocar equivale a un tomar sobre sí el obrar "sin conciencia" existenciariamente y, al tomar sobre sí esto, es

justo un “querer tener conciencia”, en el más auténtico sentido, en el solo auténtico sentido. Dejarse prevocar a proyectarse sobre el poder ser culpable existenciarlo equivale a elegir, no la conciencia, la vocación, que como tal no puede ser elegida, sino el tener conciencia, el comprender la vocación *propiamente*, esto es, como ser en franquía para ser el *más peculiar* ser culpable, para ser *si mismo*. Y sólo siendo esto, puede el “ser ahí” ser “responsable”.

Propiamente, más en concreto comprende lo invocado lo vocado en el silencioso (habla) y presto a la angustia (encontrarse) proyectarse (comprender) sobre el más peculiar poder ser culpable que es el “ser resuelto”.

Este existenciarlo implica ante todo el de “resolución”. El “ser resuelto” es el proyectarse sobre el más peculiar poder ser culpable. Pero todo proyectarse es *ya*, y por ser *ya*, sólo puede proyectarse sobre posibilidades *determinadas* — por el ser *ya*. Pues bien, el proyectarse mismo sobre la posibilidad del caso es la “resolución”, y sólo como “resolución” es el “ser resuelto”.

Este existenciarlo implica últimamente el de “situación”, pero éste presupone el del “ser irresuelto”, que implica a su vez el de “irresolución”. Esta no debe entenderse como una falta de *toda* resolución, como perplejidad o inactividad, sino exclusiva o exactamente como la resolución *contraria* de la “resolución”, igual que tampoco el “ser irresuelto” debe entenderse como ser perplejo o inactivo, sino exclusiva o exactamente como el modo de ser contrario del modo del “ser resuelto”, a saber, el ser entregado a la interpretación —“habladurías”, “ambigüedad”— del “uno”, en la que quien se resuelve es “nadie”.

Pues bien, el “ser ahí” es *ya* en el “ser irresuelto” y puede ser en éste de nuevo después de ser en el “ser resuelto”. El “ser irresuelto” no deja de dominar, tan sólo no puede invadir, penetrar al “ser resuelto” mismo. El “ser resuelto” tiene así una indeterminación que sólo se determina en la “resolución” misma, del modo que condensa la “situación” y es como sigue.

El “ser resuelto” es dejarse avocar del ser perdido en el “uno”, pero la “resolución” sigue referida a éste y su mundo. La “resolución” “singulariza” al “ser ahí”, pero no lo “aisla”. “El ‘mundo’ a la mano no pasa a tener distinto ‘contenido’, el círculo de los otros no se trueca en distinto

círculo, y, sin embargo, el ser, comprendiendo y encontrándose, en relación a lo a la mano y con los otros, procurando por ellos, es ahora determinado desde el más peculiar poder ser sí mismo . . . deja 'ser' a los otros en el más peculiar poder ser de ellos, en el procurar por ellos que se adelanta a ellos librándolos. . . es conciencia de los otros. . . es ser 'uno con otro' propio." Comprender todo esto entra en lo que la "resolución" abre, en cuanto que únicamente el "ser resuelto" da al "ser ahí" el "ver a través" propio. La "resolución" se proyecta, pues, sobre las posibilidades del "uno", pero como proyectarse sobre la posibilidad más peculiar. Este proyectarse, al par sobre lo perteneciente al "uno" y como sobre lo más peculiar, este vivir la vida de todos, pero viviéndola como vida de sí mismo en el sentido del yo único, incanjeable por ningún otro, es precisamente la "situación"—"situación límite".

El "ser ahí" es con igual pristinidad que en el "abrir" de la "verdad", en el "cerrar" de la "falsedad". El "ser resuelto" es precisamente la "verdad" "*propia*" (vida de sí mismo) que en la "resolución" se *apropia*, "*propiamente*" (viviendo como vida de sí mismo), la "falsedad" (vida de todos).

Por tanto, la "situación" no es "una mezcla de circunstancias y accidentes": es sólo en y por la "resolución"; es el "ahí" —del "ser ahí"—abierto en la "resolución"; el "ahí" se torna la "situación" en y por la "resolución".

Por su parte, el "ser resuelto" no es una representación de la "situación": no se la propone por anticipado, se ha puesto ya en ella. El "ser resuelto" es un obrar (si no fuera mejor prescindir de este término existencial para definir el existenciarío de que se trata) y por ende tampoco es un *habitus*. Ni es un proyectarse sobre posibilidades especialmente "valiosas", ni, menos, una veleidad. La vocación de la conciencia, al avocar al más peculiar "poder ser", no propone un vacío ideal de existencia, prevoca a la "situación". En cambio, el "uno" conoce sólo la "situación general", vive la vida de todos pura y simplemente; se pierde en el primer quehacer que se le presenta en las circunstancias y calcula mal los accidentes, llegando hasta contarlos por obra suya; en suma, le es cerrada la "situación".

La vocación de la conciencia es una atestiguación, ínsita en el ser mismo del "ser ahí", en la que su ser mismo voca al "ser ahí" ante su más peculiar "poder ser" como "ser culpable". El comprenderla en el

“ser resuelto” es una forma de ser en que el “ser ahí” se posibilita su fáctica existencia misma como “poder ser” *propio*.

Queda puntualizar la conexión en que están por su misma estructura la *totalidad* de la cura por el lado del fin y la *propiedad* del “ser en el mundo”, o la muerte y la vocación de la conciencia, así en general como elemento por elemento de las respectivas estructuras.

En general.

La muerte es la posibilidad de la *imposibilidad* de la existencia, de la nihilidad del “ser ahí” absoluta. El “ser a la muerte” es ser relativamente a esta posibilidad como la posibilidad que ella es o ser “corriendo al encuentro” de ella. El “ser resuelto” es proyectarse sobre la fáctica posibilidad existencial del caso como un proyectarse sobre el nihilitario poder ser el fundamento de una nihilidad. Pues bien, este proyectarse sólo es cabal, “acabado”, cuando es un proyectarse sobre este nihilitario poder ser al proyectarse sobre *cada* fáctica posibilidad existencial, sobre *toda* fáctica posibilidad existencial, o “constantemente”, o “hasta el fin”, y esto sólo es posible en el “ser al fin”, en el “ser a la muerte”. La nihilidad que desde la raíz del ser del “ser ahí” domina a éste sólo se abre para mí misma “acabadamente” en el “ser resuelto” “corriendo al encuentro” de la muerte. Uno vive como sí mismo auténtico sólo en tanto vive cada cosa de la vida de todos *sub specie individuationis per mortem* — cabría decir, si el término *species* no resultara, como resulta, demasiado intelectualista y por ello demasiado infiel a la concepción toda “activista” de Heidegger, por lo que habría que decir más bien algo así como *sub potentia individuationis per mortem*. Se trata, no de un cambio de “contenidos” de la vida, sino de una especie de cambio de “signo” en el vivir los contenidos que sean; no de un cambio de *lo vivido*, sino del *modo de vivirlo*.

Elemento por elemento.

La muerte es la posibilidad más peculiar, irreferente, insobrepasable y cierta, pero indeterminada en punto a su “cuándo”. El “ser resuelto” es el modo de la propiedad del “ser en el mundo” del “ser ahí”, que singulariza a éste, es “precursor” y tiene la indeterminación que se determina en la “situación”. Pues bien:

El “ser resuelto” es el modo de la *propiedad* del “ser en el mundo” en cuanto que hace retroceder al “ser ahí” al poder ser la fundamental nihilidad de su ser el *mismo*, él *mismo*, y la muerte es la posibilidad *más*

peculiar en cuanto que es la posibilidad de la imposibilidad de la existencia de sí mismo.

El "ser resuelto" singulariza "acabadamente" al "ser ahí" "corriendo al encuentro" de la posibilidad *irreferente*.

El "ser resuelto" es *precursor* porque el "correr al encuentro" de la posibilidad *insobrepasable* lo "alcanza" todo, en el sentido de que todo queda más acá de tal posibilidad y este "alcanzar" lo todo hace comprender cómo todo es, correlativamente, "precursor". Quien lo vive todo *sub potentia mortis*, todo lo vive desde una posición extrema, desde una situación límite.

El "ser resuelto" tiene la indeterminación —*versar sobre lo mismo que el "ser irresuelto"*— que se determina —*versar sobre ello*— en la "situación" —vivir la vida del "uno" como vida de sí mismo singularizado acabadamente por el correr al encuentro de la muerte. Antes cada situación de la vida, constantemente o hasta el fin hay que "re-coger" la "situación", en un "recobro" de sí mismo. Así, "se ha sepultado existencialmente... el ser irresuelto" y la *determinación* del "ser resuelto" adquiere la misma *certeza* —*ser cierto*— del correr al encuentro de la muerte, en que el "ser ahí" se "re-coge" absolutamente (cf. el aparte anterior, sobre el "ser resuelto" como precursor y la muerte como insobrepasable). No obstante, el "ser resuelto" "comprende" que el "ser irresuelto" es tan constantemente posible como él y co-cierto con él, "comprende" que un ente que "existe" "es abyecto" en la indeterminación de su "situación límite". Tal "comprender" sólo es "total" en el "ser a la muerte", pero ésta es indeterminada en punto a su "cuándo". Por tanto, la indeterminación del "ser resuelto" sólo se comprende en su "totalidad" como indeterminada en punto al "cuando". La "situación" es como el punto de equilibrio inestable entre vivir tapándose la mortalidad y vivir actualizando ésta, un punto que hay que repuntar teniendo conciencia de no saber *hasta finalmente* cuándo.

En el "ser resuelto" a la "situación límite" "alcanza" el "ser ahí" su poder ser *propio y total*.

Esta exégesis existenciaría, que no interpretación existencial, de muerte y conciencia moral; este "pensar en la muerte" en sentido "propio", que es el "querer tener conciencia" que ha llegado a "ver a través" de sí *existencialmente*, no tiene nada de un "ideal flotante por encima de la existencia y sus posibilidades", ni de un "adiós al mundo", ni de un

“escape inventado para vencer a la muerte”; es un “comprender que libra a la muerte la posibilidad de apoderarse de la existencia del ser ahí y destruir de raíz todo autoencubrimiento por medio de la huida”, es un “estricto comprender las fácticas posibilidades fundamentales del ser ahí”, que pone en el “ser resuelto” del obrar “sin ilusiones”, en que “el ser ahí se libra de los ‘accidentes’ del entretenerse que la atareada avidez de novedades saca primariamente de los acontecimientos del mundo”. Y que, por último, permite definir la “sustancialidad” del “sí mismo”, del “mismo” “propio”, en contraste con la “insustancialidad” del “uno mismo”, del “mismo” “impropio”, definida ya al final de III (*Quién es en el mundo*).

La “sustancialidad” es el ser “en sí” o la “independencia” y la “permanencia” o “constancia” e “identidad” o “mismidad” de la “sustancia”. En lo anterior se ha subrayado —materialmente, literalmente— muchas veces lo que el “ser ahí”, cuando es en el modo de la “propiedad”, y sólo cuando es en este modo, tiene de auténtico “mismo”. La “sustancialidad” del “sí mismo”, del “mismo” “propio”, no es otra cosa que esta su “mismidad”, la del “ser resuelto” “corriendo al encuentro” de la muerte. En español, la relación entre los conceptos anteriores resulta sólo entre los conceptos. En alemán, resulta además entre los términos: *Selbst* = mismo, *Stand* = algo que está, estante, *ständig* = constante, *Ständig-keit* = constancia, *Selb-ständigkeit* = condición de lo que está en sí mismo y no en otro, independencia.

(Concluirá)