

El sentido de la muerte en Ser y Tiempo de Heidegger

JOSUÉ MANZANO ARZATE*

e-mail: habla1971@gmail.com

Recepción: 15-04-2011

Aceptación: 01-05-2011

RESUMEN

El presente artículo analiza el tema de la muerte dentro de la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger; la función de tal condición dentro de la existencia del Dasein tiene un sentido fundamental: mostrar que la finitud es parte esencial del hombre. Y sólo a partir de esta referencia se devela el futuro de la existencia, es decir, exclusivamente a partir de esta referencia se muestra la estructura ontológico existencial del Dasein que es irreferible y peculiarmente irreductible. Por otro lado, en este trabajo se muestra que, paradójicamente, la muerte no muestra nada, no devela nada, en el sentido de que no aporta un consuelo y una promesa. De manera opuesta a lo anterior pone al hombre ante la nada, condición necesaria del pensamiento de Heidegger.

Palabras clave: Dasein, muerte, finitud, existencia, Ser, tiempo, nada.

ABSTRACT

This article analyzes the topic of death in Martin Heidegger's *Being and Time*; the function of this condition within the existence of *Dasein* has a fundamental meaning, that of showing that finitude is an essential part of man. It is only from this reference that the future of existence

* Cursó la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma del Estado de México, también cuenta con una Maestría en Humanidades: Filosofía Contemporánea. Actualmente, además de impartir clases, es Coordinador de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades de esta Universidad.

can be revealed, that is, it is only from this reference that it is possible to show the ontological existential structure of *Dasein*, which is at once unreferrable and peculiarly irreducible. This article also demonstrates that, paradoxically, death does not show or reveal anything in the sense that it does not offer consolation or promise anything. It acts, rather, in quite the opposite sense in that it places man before nothingness, which is a necessary condition for Heidegger's thought.

Keywords: *Dasein*, death, finitude, existence, Being, time, nothingness.

UN BREVE INTENTO PARA ABRIR LA POSIBILIDAD DE
LA PREGUNTA DEL DASEIN POR SU MUERTE

La obra de Heidegger de 1927 se aleja de una concepción metafísica con respecto a la existencia humana; para él, la búsqueda de la filosofía ya no se refiere a un origen divino o mítico, sino que la existencia se da dentro del tiempo en el que ésta es determinada. Por otro lado, los conceptos de esencia y existencia no aparecen bajo la consigna de mostrar dos mundos al parecer irreconciliables; en el lugar de estos dos polos Heidegger devela una novedosa forma de observar al hombre, la de la existencia; el término para designar al hombre es el Dasein, pero también este término es el de existencia. Heidegger después de volver a plantear la pregunta por el ser, considera que es necesario realizar la analítica ontológico existencial, dentro de este análisis se encuentra la relación que el Dasein guarda con el mundo, su ser o estar-en-el-mundo le es inherente, de tal manera que en una especie de dialéctica constante el Dasein va haciendo su mundo y el mundo lo va haciendo con él; este juego sigue hasta que aparece el tema de la muerte como el hecho mediante el cual el hombre se puede situar en una dimensión diferente y a partir de ésta develar la pregunta que inaugure la reflexión sobre el ser. Así es como se instaura dentro de *Ser y Tiempo* la temática de la muerte como fenómeno irrefeible e irrepitible de la existencia del Dasein.

Se nos ha enseñado a pensar la vida como algo futuro y no la muerte como algo que crece, estar vuelto presupone una acción de viraje. Sin embargo, la vocación de pensar nuestra muerte es algo latente, es una especie de deuda, una tarea por realizar. La muerte está ante nosotros ahora como algo agobiante, como algo ante lo que hay que huir, ésta es la primera impresión. Y esto es así, pues la apertura del Dasein está matizada por un estado de ánimo que se revela cuando preguntamos si el Dasein realmente se quiere morir. El pensamiento sobre la muerte puede comenzar de la siguiente manera: ¿cómo quiere el Dasein morir?

El *cómo* significa la forma, y ésta puede ser trágicamente, plácidamente, de muerte natural; rápidamente, sin dolor, cuando esté durmiendo, leyendo poesía y escuchando a Beethoven, mediante el suicidio, etc. Pensar de esta manera muestra una preocupación basada en la solicitud (*fürsorge*) por el Dasein mismo y su coestar con los demás, porque *el morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado (sorge)* (Heidegger, 2003: 272).

El pensar sobre la muerte aunque es cuestión que sólo el Dasein puede llevar a cabo, de una u otra manera tiene su despliegue hacia los demás entes con la forma de ser del Dasein (por medio de la preocupación por los demás “*fürsorge*”), pues, con ellos se co-está en el mundo.

Ahora, procedemos a anular cada una de las formas en las que el Dasein desea morir, a ciencia cierta el *cómo* del morir es un proyecto sin horizonte. De esta manera queda solamente la muerte, la muerte que crece al parejo de la vida. Crece de una forma inexorable que no necesita de estímulo alguno para su fortalecimiento. Pensar la muerte es estar vuelto hacia ella, estar vuelto hacia la muerte es morir porque “reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el Dasein *está vuelto hacia* su muerte. Según esto, debe decirse: el Dasein nunca fenece. Pero sólo puede dejar de vivir en la medida en que muere” (*Ibid.*: 267).

De esta forma el Dasein muere en cada momento que se vuelve hacia la muerte, en cada instante que su tez palidece ante el horror de su inminente fin. El Dasein, de cierta manera, existe al par que su cuerpo tiembla ante el abismo de la muerte, la vida se nos presenta entonces como la conciencia de la posibilidad más real; no hablamos de la vida iluminada bajo la concepción biológica sino del sentido ontológico de la vida donde sólo está la visión de la muerte sin horizonte alguno. En cierto modo, Heidegger nos hace pensar que la pregunta por el sentido del ser sólo puede llevarse a cabo sobre la cuestión de la muerte. Además, aventuradamente, nos atrevemos a afirmar que, sobre la posibilidad más radical, sobre la muerte, es sobre la que se puede construir la existencia que en todo caso cada Dasein puede agotar, y decimos que *puede* porque: puede ganarse, puede perderse, o parecer que se gana o parecer que se pierde. El Dasein no *puede* por sus alcances, sino porque es *posibilidad* real de estar en la muerte.

Por otra parte analizamos el *querer*, éste es un acto de la existencia misma, el Dasein quiere muchas cosas, quiere lo que se le presenta ante los ojos, le hecha un ojo a lo que le gusta; agota su existencia por este querer, pero el Dasein lo que menos quiere es morir. Tanto es así, que la misma cotidianidad es una niveladora del *pensamiento cansado de la muerte*, es una encubridora de la muerte. La cotidianidad está fundamentada en el platonismo, ideas extraterrenas para una mejor vida. El Libro X de la *República* muestra claramente la forma en que uno puede perder ese mundo y hacerse cargo

de una muerte eterna.¹ Desde la óptica de Nietzsche, el cristianismo como hijo del platonismo no puede quedarse atrás en sus benévolos dictámenes. Sin embargo un más allá es una nada, *no se dice «nada»: se dice, en su lugar, «más allá»; o «Dios»; o «la vida verdadera»; o nirvana, redención, bienaventuranza* (Nietzsche, 2000: 31-32). De una u otra forma el Dasein crea ideas consoladoras de la muerte, no quiere morir, se aferra a la vida, y si es a la vida eterna mejor. Claro que de esto no se puede dar razón, pues el Dasein sólo puede hablar de lo que conoce, y en todo caso su objeto de conocimiento es él mismo. Pero aquí hay una pequeña contradicción pues, el Dasein inmerso en la cotidianidad conoce de todos, menos de sí mismo. Si el Dasein *no* quiere morir es solamente por intentar encubrir su desoladora angustia ante sí mismo. El Dasein ¡sabe que va a morir! Por otro lado, el miedo de que está a punto de fenecer y que va a perder su mundo sólo lo lleva hacia un estado en el que puede saber que su fin es inminente. El miedo no aleja de las posibilidades del Dasein sino que le tuerce el corazón y los ojos para hacerlo ver claramente su posibilidad.

¹ En la República 608c, *sobre la inmortalidad del alma*, se explica la idea que nosotros queremos presentar: “El mal de una cosa es lo que la corrompe. Pero los males del alma (la injusticia, la cobardía, etc.) no la destruyen. Nunca la perversión de una cosa destruye a otra, sino sólo la propia perversión. De modo que si los males propios del alma no la pueden destruir, menos aún podrán los males propios del cuerpo, que son ajenos al alma. Y si el alma no perece ni a causa de un mal propio ni de uno ajeno, es inmortal”. En 612b *Sobre las recompensas del justo* encontramos lo siguiente: “Aunque la justicia vale en sí misma y no por sus consecuencias, goza de la mejor reputación entre los dioses y hombres; pues a los dioses no se les escapa quién es justo y quién injusto. Y si el justo es amado por los dioses, les sucede lo mejor, en vida o tras la muerte. Lo mismo con los hombres: tarde o temprano reconocen la justicia del justo”. Y en 614b en el *Mito de Er* dice lo siguiente: “Tras morir, las almas son juzgadas y, según eso, pasan mil años de castigo bajo tierra o mil de deleites en el cielo. Y al prepararse para renacer, no es elegida cada alma por el demonio que guía a su destino, sino que ellas mismas escogen sus demonios. Deben elegir entre modos de vida muy distintos, y luego su demonio debe conducir su ejecución. En la elección pesan los hábitos de la vida anterior. En estos modos de vida no hay ningún rasgo del alma, porque ésta cambia según el modo de vida elegido: en eso radica su riesgo”. Aquí encontramos el fundamento de la trascendencia metafísica que determina toda la forma de pensar de occidente, es con esto con lo que nosotros pensamos que Heidegger entabla el diálogo con el mismo Platón, en el sentido de la trascendencia.

El Dasein lo que *quiere* es vivir eternamente y en completa tranquilidad, pero el *estar vuelto hacia la muerte* implica un acto de violencia para la existencia fundada en la tradición metafísica. Si la muerte pone ante la mirada del Dasein su más radical posibilidad como el camino correcto para ganarse, no puede más que enfrentarse a su finitud. Pero el Dasein puede llegar a morir realmente sin haber llegado a cumplir sus proyectos de vida. Cuando muere un recién nacido o algún infante el dolor es más agudo porque se va con él todo un conjunto de proyectos que se truncaron de manera terrible.²

Hemos dicho que el sentimiento ontológico de la muerte sólo aparece cuando se está vuelto hacia la muerte misma mediante el pensar. Sin embargo, el Dasein también puede experimentar la muerte desde otras circunstancias, en el momento en el que él mismo padece una especie de morir, decimos: ante un accidente, una cirugía, ante el sentimiento de la nada, ante el intento de suicidio. Sólo en ese momento, y de manera fugaz el Dasein puede voltear hacia su muerte sólo para después exclamar, *que bueno que no pasó nada*. Sólo y hasta entonces es como puede realizarse la pregunta por el sentido de su existencia, que está precedida por la pregunta por el sentido del ser. La filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo* no ofrece ningún tipo de cláusula, donde puede encontrarse un sentido teleológico. A cada Dasein le corresponde retornar a sí mismo desde la cotidianidad. Esta es la idea del ganarse, de salir de su estado de caída en la cotidianidad. Es aquí donde se encuentran la decisión y la responsabilidad de las elecciones. Aún así, en cada caso que el Dasein decide o deja de hacerlo, la muerte sigue avanzando inexorablemente. Por lo tanto, la cuestión del ser propio (del ganarse) es un tema colateral en nuestra interpretación. La muerte tiene preeminencia en nuestro análisis.

La ontología de la muerte, su forma de propuesta, tiene como peculiaridad la falta de piedad. No tiene intención, su avance se da sin importar lo que el Dasein haga o deje de hacer con su tiempo. Así: “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*daseinsummöglichkeit*]. La

² Para ampliar esta idea nos remitimos a la obra de A. Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 125: “La muerte no es para el hombre un acabamiento que sea sinónimo de perfección: es, al parecer, indiferente a su perfeccionamiento, visitándole ya antes de ser logrado éste, ya después. En toda hipótesis la muerte no sobreviene al mismo tiempo que el agotamiento o término de todas las posibilidades.”

muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*” (Heidegger, 2003: 271).

Que la muerte sea sobresaliente es por la consideración de no saber ni cómo ni cuándo, simplemente sobresale por encima de todo y de todos. La muerte se devora a sí misma. La certeza es una forma del encubrimiento de la muerte. El Dasein quiere saber, pero el saber está condicionado por la certeza y sabemos que ésta es hija predilecta de la ciencia matemática, ésta a su vez está determinada por una característica de cuantificación. La fecha, el cómo y el dónde son ideas metafísicas para que el Dasein persiga la seguridad de saber cuándo morirá. *Se habla cotidianamente de la senectud como el término de la vida. Sin embargo, con lo visto hasta ahora, podemos concluir que la vida se extingue y la muerte crece.* El que alguien fenezca a temprana edad sólo es algo accidental. La muerte no sabe de esas cuestiones cuantitativas del tiempo. Presuponemos que la muerte *emerge* violentamente y desborda al Dasein, el desbordamiento total es el máximo nivel del crecimiento de la muerte.

El que muere a temprana edad muere de una forma más vacía, con menos historia en sus hombros. Por el contrario el que muere a una edad avanzada muere con toda su historia a cuestas. Cuando el Dasein se sitúa en el punto exacto donde la muerte se muestra como la posibilidad más real, más sobresaliente, como la única posibilidad ineludible, es cuando surgen las preguntas que miran en retrospectiva. No hay un lugar geográfico específico en donde la posibilidad de la muerte se haga patente, se puede presentar en cualquier lugar. El estado comprensivo y afectivo de este momento se afina, la angustia de no saber cómo ni cuándo puede suceder pone al Dasein ante un destino sin horizonte.³ La angustia como una

³ Para fundamentar no la idea sino el trasfondo de éstos renglones retomamos nuevamente algunos fragmentos de la obra de Waelhens: “El angustiado no solamente ignora de dónde le viene la angustia, sino que a él mismo le es positivamente revelado que *ningún* existente intramundano podría ser la causa de ella. Tan verdad es esto que en la angustia todos los objetos del mundo y nuestro mundo “circundante” mismo aparecen bruscamente como desnudos de toda importancia, resultan irrisorios y se desploman en la absoluta nulidad. Yo mismo, yo me siento desaparecer de la escena en todas las relaciones con mi yo habitual: amasijo de preocupaciones, de ambiciones, de los apetitos de la vida diaria. El desfonde radical de todo lo que nos rodea nos impide localizar el objeto de nuestra angustia. Lo que nos asalta no está ni *aquí* ni *allí*, puesto que *aquí* y *allí* sólo se dan en una proximidad definida por la preocupación; la amenaza está en todo y en ninguna parte; no se puede decir ni que se acerca ni que se aleja; es omnipresente. Por esto la amenaza de la

estructura ontológica del Dasein, se oculta de una manera muy sutil; aunque ésta se experimente no se puede preguntar nada en ese momento, sino hasta después, hasta que el mundo vuelve a su normalidad. No se puede comprender de manera plena todo lo que la angustia muestra, por esto, es por lo que afirmamos que la experiencia es gradual, es decir, sólo es parcial en cuanto que el Dasein no puede comprender ni comunicar la totalidad de tal experiencia. En ésta experiencia la fisiología toda parece trabajar a marchas forzadas, la saliva, el sudor y una percepción casi perfecta del torrente sanguíneo son signos inequívocos. Una de las preguntas que surgen después de este momento son: ¿qué ha sido de la existencia del Dasein? ¿Qué sucederá con esta existencia? O, en todo caso, el Dasein se mira y se pregunta ¿cómo se ha estado en el mundo? ¿Cómo soportar esto? Ante tales preguntas puede verse de manera clara y momentánea la forma en que el Dasein siempre se ha perdido en la cotidianidad y se ha vuelto parte del *uno*. También se puede ver cómo se ha ganado de vez en vez. Ante este *estar vuelto hacia la muerte* el Dasein se encuentra solo con la insostenible angustia de no poder mirar hacia otro horizonte. La muerte atrae aunque sea momentáneamente la posibilidad de morir verdaderamente, el Dasein queda subyugado ante esto, la fuerza escapa, se tiene la sensación de que la esencia del Dasein, por decirlo de alguna manera, se marcha irremediadamente, se puede imaginar el momento de este suceso, se hace patente el estar-en-el-mundo. Sin embargo, algo despiadado sucede:

La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto tal. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia (...) todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace “cada vez mayor”, es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún “más” o “menos”, sino que significa la posibilidad de la incommensurable imposibilidad de la existencia. Por su misma esencia, esta posibilidad no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para “imaginarse en vivos colores” lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad. El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal (*Ibid.*: 282).

angustia nos envuelve en un sentimiento de extrañeza inquietante (*Unheimlichkeit*) y radical. Todos los seguros y todas las protecciones son ahora ineficaces; no es ya una cuestión de fuerza; por todas partes nos encontramos perdidos y sin apoyo.” Cfr. *La filosofía de Heidegger*, p. 110. Pero éste estado sólo se hace patente como resultado del estar vuelto hacia la muerte, es decir, de haber comenzado el ejercicio del pensar sobre la posibilidad más real del Dasein.

Así, las preguntas que el Dasein pueda realizar son voces mudas que no encuentran resonancia alguna para poder encontrar directivas de vida, la muerte no provee de directrices para el bien vivir. *La muerte no muestra nada*, sólo se muestra a ella misma y nada más. Por otro lado, eso de los “vivos colores” ante la posibilidad *más propia* del Dasein es una ironía del lenguaje de Heidegger, pues, si el Dasein enfrenta violentamente la estructura ontológica de la muerte lo único que sucede es que todo queda en penumbras, los colores se tornan grises, esto se nota claramente en la palidez del rostro. Todo color huye de todos lados. ¿Cómo puede haber colores en un destino sin horizonte? La insípida coloración de la existencia, la palidez de la muerte son indicio de la soledad del Dasein, nadie puede sacar al Dasein de este estado cuando él mismo sabe que *está vuelto hacia la muerte*. El Dasein se encuentra *solo* y su existencia, dicho de otra manera, *solo* ante la muerte y su individualidad, así mismo: “La muerte no “pertenece” tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*. La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo (*Ibid.*: 283).⁴

Aun así, aunque se encuentre rodeado de otros entes con la forma de ser del Dasein, se encuentra solo; de hecho, el Dasein existe en la soledad, pues, nadie puede usurparle su existencia, esto quiere decir que, nadie puede comprender las dimensiones de la visión que tiene el Dasein ante el fenómeno de la muerte. Desde aquí podemos afirmar que las consolaciones afectuosas son un placebo, una especie de colorante para la existencia, pero, ¿quién le quita al Dasein la experiencia del enfrentamiento con su posibilidad más real? De pronto, todo se torna risible, los otros entes con la forma de ser del Dasein que interpretan

⁴ La idea que se quiere dar a entender es que: el Dasein mediante su aislamiento pueda escapar de la cotidianidad y la interpretación del barullo de la indiferencia. Esto tiene como finalidad *arrancar* al Dasein de su dependencia del uno y volverlo *existentivamente* sobre sí mismo. Según el traductor: La *Vereinzelung* es la vuelta a la *Jemeinigkeit*, es decir, al ser-cada-vez-mío del propio Dasein. Es cierto que este ser-cada-vez-mío no se pierde en la impropiedad, sino que cobra esa forma particular que es ser mío dejándome ser por los otros, pero en el aislamiento que se logra en el adelantarse hasta la muerte el Dasein experimenta el modo *propio* de ser-cada-vez-mío, es decir, ese modo que consiste en serlo desde mí mismo y no desde los demás. Es un aislamiento, no en el sentido de que deje al Dasein a solas consigo mismo, sin mundo y sin los demás, sino en el sentido de que su estar abierto al mundo y a los demás es experimentado como algo que acontece desde lo más propio de sí mismo, desde la *Jemeinigkeit*.

la muerte desde la cotidianidad se vuelven impertinentes, su cercanía provoca un hondo sentimiento de hastío y repugnancia. El Dasein que existe en la cotidianidad se vuelve algo insoportable ante la comprensión de la posibilidad de la muerte. Sin embargo, el Dasein que experimenta el sentimiento ontológico de la muerte puede ya tolerar la pérdida en la cotidianidad, por eso Heidegger afirma que, *en tanto que posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el Dasein puede comprender, como coestar, el poder-ser de los otros (Idem.)*.

La existencia del Dasein que comprende su muerte posibilita que sea de cierta manera póstumo, al estar adelantado hacia a la muerte, puede soportar la cotidianidad de los entes con la forma de ser del Dasein que se encuentran inmersos en esta forma de ser, en el “uno”. Pero el Dasein, el que ha visto su más irrespectiva posibilidad, es el que sabe de las distintas maneras en la que el Dasein encubre no sólo la comprensión de la muerte, y la falta de valor para dejarse ir hacia ella. ¿Qué diferencia al Dasein que está ante la muerte y el que encubre su enfrentamiento con ésta? La diferencia es, el temple afectivo que se encuentra ligado inminentemente con el comprender, de hecho podemos afirmar que: *todo comprender es un estado de temple anímico*. Así:

El temple afectivo pone al Dasein ante su condición de arrojado, es decir, ante el “*factum de-que-existe*” [“*dass-es-da-ist*”]. *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia*. Estando en ella, el Dasein se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia por el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema (*Ibíd.*: 285).

La posibilidad extrema, irrespectiva y real es la muerte. ¿Y después? Nada. El que fenece pierde su ser. Pero el estar vuelto hacia la muerte sólo es por la condición de estar vivo, de estar adelantado en el camino. De cierta manera la muerte es la dulce sombra que acompaña nuestros pasos. La muerte es la chispa, la agri dulce chispa que despierta en el Dasein la angustia, lo pone frente a frente ante la nada, y le muestra el absurdo de pensar la muerte, pues ésta es la posibilidad de las imposibilidades. La nada es la comprobación de la falta del fundamento, *no hay nada*, quiere decir, el ser está ausente.

Para terminar este aparatado, debemos agregar, que la técnica actualmente juega un papel importante en el ocultamiento de la pregunta por la muerte. El desarrollo técnico de nuestros días no acepta la muerte, de hecho la técnica se erige también como una idea más sobre la consolación de la muerte. Cualquier aparato técnico que esté a nuestro alcance nos muestra que en el fondo aunque se niegue se encuentra la posibilidad de la muerte. El horno de microondas tiene gran ventaja sobre el fuego que enciende el campesino con leña del bosque; el Dasein técnico se apresura a calentar rápidamente sus alimentos para salir de prisa al trabajo, necesita checar a tiempo para que no le descuenten de su monto quincenal, si no tiene su monto completo no puede proveerse de alimentos, ni de medicamentos ni de educación, los alimentos son para preservar la salud, los medicamentos para regresar a la salud, la educación es para obtener un grado, el grado provee de una mayor ganancia, las ganancias aseguran el futuro y en el futuro ¿qué hay? la muerte. Así de esta manera con el simple análisis del horno de microondas llegamos al hecho de que éste útil que ocupa un lugar de nuestro mundo, oculta el ser-para-la muerte. La técnica oculta la muerte, más aún, originariamente, la muerte subyace a la técnica, de esta manera: *En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos* (Heidegger, 1994: 94). Y por esto, aunque la técnica se afane por contrarrestar la muerte con todo su aparato circense de anuncios televisivos para la elongación de la juventud, no hace otra cosa que ocultar y negar la muerte.

EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE COMO UN POSIBLE DIÁLOGO SILENCIOSO CON LA METAFÍSICA

El tema de la muerte en *Ser y tiempo* es central, desde nuestra perspectiva es un diálogo oculto con toda la metafísica y, en consecuencia, con las ciencias descendientes de ella. Si pensamos la muerte desde la biología llegaríamos a la conclusión de la imagen cadavérica, del cuerpo pestilente que se corroe por el paso del tiempo hasta quedar *en los puros huesos*. De ahí que la indiferencia cotidiana tenga la representación de la muerte, la ausencia de la vida, la pérdida del ser como un esqueleto.

La analítica ontológica fundamental de Heidegger decíamos que es un diálogo oculto con la metafísica, porque el conocimiento

desde Platón se daba a partir de la escalada de la alegoría de la línea explicada en el diálogo de la *República*.⁵ También recordamos que Sócrates se arroja a la muerte con la certeza de que *allá* en el mundo de las ideas podrá dialogar con hombres más sabios. De esta manera, el pensar la muerte se realiza como algo que va a pasar físicamente más no esencialmente, por decirlo de alguna manera. Sin embargo, para Heidegger la metafísica está fundamentada en el olvido del ser. Y esto trata de comprobarlo mediante el análisis de la muerte para mostrar que la angustia se encuentra allí. No hay ser detrás de la presencia, sino que hay nada. Que el hombre se angustia ante la muerte es precisamente porque hay nada. Y la muerte la encontramos definida en *Ser y tiempo* de la siguiente manera:

El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein*. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste *hacia* su fin (Heidegger, 2003: 278).

Y la relación de la nada con la muerte la encontramos de la siguiente manera; “La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al Dasein en su *fundamento*; fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte” (*Ibid.*: 327).

Heidegger retoma la interpretación cotidiana de la muerte como hilo conductor para continuar con el análisis ontológico existencial del Dasein, esto ya se ha dicho. La muerte en su interpretación coti-

⁵ En la *República* de Platón y más específicamente en la *Alegoría de la línea* 509d encontramos lo siguiente: “Dividida una línea en dos secciones desiguales, y cada una de ellas en otras dos, tendremos, en la sección visible, una subsección de imágenes (sombras, reflejos) y otra de la cual en la primera hay imágenes (seres vivos, artefactos). A su vez, en la primera subsección de la parte inteligible, el alma se sirve de supuestos (*hypothésis*), sin marchar hasta un principio (*arché*) sino hacia la conclusión. En la otra subsección parte de supuestos, pero avanza por medio de Ideas hasta llegar al principio no supuesto (*anypothetos arché*). La sección visible se conoce mediante la opinión y, dentro de ella, la subsección de imágenes por la conjetura (*eikasia*) y la otra por la creencia (*πίστις*); la sección inteligible es conocida mediante la inteligencia (*nous*): dentro de ella la subsección inferior mediante el pensamiento discursivo (*διάνοια*), la superior por el intelecto (*nous*)”

diana se muestra como una evasión o un olvido del destino del hombre; la forma en que aquí se piensa resulta una especie de resguardo ante las tempestades del sinsabor que provoca el comienzo de la creación de las posibilidades para realizar la pregunta por el sentido del ser.

El Dasein se encuentra *solo* con su existencia por su condición irrespectiva. Es decir, toda relación positiva con los entes que tienen la forma de ser del Dasein se acaba, el que fenecce en la muerte es él solo y nada más.⁶ Los que estamos vivos experimentamos la muerte del otro por un acto de acercamiento ante tal experiencia. Así, el Dasein se encuentra *solo* con su felicidad, con su tristeza y, ¡mucho más *solo* cuando se encuentra con su muerte! De otra manera, lo indeterminado de la muerte se da en que no hay un lugar ni un momento. La muerte supera toda condición metafísica, dicho de otra manera, la muerte supera a la existencia misma y por esto mismo la muerte del Dasein no supera nada más. Ante tal experiencia nadie comprende el temple afectivo del que está feneciendo. El que el Dasein esté rodeado de amigos en el día de su muerte sólo es a partir de la solicitud (*fürsorge*, *preocupación* por los demás), pero el fenecido de eso ya nada sabe. El amigo siente una pérdida, pero es la pérdida de la existencia misma, de su existencia misma. Así, encubiertamente el Dasein que aún vive sabe que está perdiendo su vida.

Hemos mencionado que el amigo siente una pérdida, y tal concepto ya suena a algo que se ha guardado durante toda la vida, se guarda, mejor dicho, se resguarda lo que es parte de uno, así, cuando alguien cercano a nosotros muere, sucede que la existencia se queda un poco más vacía, pues, se da la situación de que la constitución del Dasein no está conformada de una manera ya terminada, sino que, la existencia está conformada gracias a los demás entes con la forma de ser del Dasein. Así, al fenecer alguien con quien se ha tenido una estrecha relación mediante el ser-con-los otros, se vuelve más incompleta la esencia del Dasein, dicho de algún modo.

Se da por sentado que si en el hablar cotidiano utilizamos la frase muerte, sólo es a partir de la preconcepción ontológica de ésta; te-

⁶ El Dasein no puede experimentar ni siquiera analógicamente la muerte del otro. El Dasein que está muerto no puede dar razón de la pérdida de su ser, y el que existe, si llega a experimentar un acercamiento con la muerte es por su experiencia fáctica irreductible.

nemos una *sospecha* sobre tal condición, dicha sospecha es la que permite de forma contundente que el cuerpo todo se *estremezca*. De esta manera, no sólo se tiene una preconcepción de la muerte, sino también un *temple afectivo* opaco de ésta. Ya se ha visto que la opacidad del temple afectivo de la muerte está encubierto por la cotidianidad, por la indiferencia. El temple afectivo de la muerte sólo *emerge* de manera brutal, después de comenzar a pensar sobre la muerte misma. Se ha dejado entrever que la nada viene apareada con la angustia, pues la nada es la pérdida del sentido del mundo mismo en su “todo respeccional”, en la tal tela de araña que hemos mencionado. Ciertamente no es que el mundo pierda sentido, sino que el que pierde sentido es el Dasein mismo.

Heidegger en su obra *¿Qué es metafísica?* muestra nuevamente dónde podemos encontrar la nada; en la cotidianidad de término medio. La nada aparece en nuestro lenguaje diario. ¿Qué haces? ¡Nada! ¿Quieres comer? ¡No! La negación se da sólo y a partir de la pre-concepción ontológica de la nada. Hemos visto que la nada es una experiencia radical del Dasein, de su condición ineludible. El pensamiento lógico no puede comprender esto. La lógica afirma y niega juicios sobre la nada. Si nosotros en este momento que nos encontramos en el mundo, ante el plexo de relaciones que conectan un útil con otro útil afirmáramos que el lápiz no tiene ninguna relación con la mano estaríamos mintiendo porque de nuestro pensamiento lógico no se sigue la experiencia de la nada. La nada emerge y se ha visto que sólo es a partir del estar vuelto hacia la muerte. En este momento es cuando se comprende nuestra preconcepción de la nada. Dicho con Heidegger:

Sea de ello lo que quiera, lo cierto, es que *conocemos la nada*, aunque no sea más que como algo de que hablamos a diario en todas partes. Y hasta podemos aderezar, previamente, en una “definición”, esta vulgar nada, destañida en toda la palidez de lo obvio, que se desliza tan insensiblemente en nuestras conversaciones: La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente. (Heidegger, 1987a: 44).

De hecho, la muerte llama al Dasein a que tuerza la mirada hacia la nada. Si nosotros decimos ¡no tengo nada! cuando se nos pregunta ¿qué tienes? Sólo es a partir de que el Dasein realmente no tiene algo a que asirse, el Dasein está desasido de todo ente, es decir el mundo ha perdido sentido para él. El escritorio se diluye, las paredes pier-

den altura, sus matices huyen, las texturas no están más; la coloración del rostro huye, la angustia arranca al Dasein despiadadamente del mundo, por decirlo de alguna manera, la fisiología trabaja a marchas forzadas hasta casi detenerse, todo se derrumba, el tiempo vulgar⁷ no aparece, sólo se puede preguntar después de este suceso, ¿cuánto tiempo paso? ¿Qué es lo que sucedió? No se sabe dar razón de lo sucedido, la experiencia ontológica de la nada no se reduce a un simple grito estertóreo de angustia, la nada se diluye en cuanto se le quiere apresar, es en ese momento cuando emerge el mundo con su relación del para... y el sentido que tiene con el Dasein.

Pero en la cotidianidad esto no interesa en lo mínimo, espanta, de hecho, para poder atender nuestra vida cotidiana necesitamos olvidarnos del ser. La cotidianidad nos aleja del ser. Sin embargo esto es necesario, es como una pausa, una tregua si se quiere, para administrar las energías para regresar a la tarea ontológica. Podemos ver que la ausencia del mundo ante la nada es evidente, el mundo espanta por su ausencia.

La muerte es la que nos llevó ante la nada matizada por el estado afectivo ontológico de la angustia, muy bien, pero ahora, ¿cuál es el camino que nos lleva al ser?, porque desde aquí podemos afirmar que la obra llamada *Ser y tiempo* es el camino hacia la nada. La nada entendida como el fundamento de la ontología de la oscuridad, el destino de occidente.

LA TEMPORALIDAD Y SU RELACIÓN CON EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE

Lo que intenta probar Heidegger en *Ser y tiempo* es que la temporalidad es el horizonte desde donde se puede realizar la pregunta por

⁷ La concepción vulgar del tiempo la encontramos en *Ser y Tiempo* en el §81, p. 436: “Cuanto “más naturalmente” la ocupación que se da a sí misma tiempo cuenta con el tiempo, tanto menos se detiene en el tiempo expresado en cuanto tal, sino que, más bien, se pierde en el útil, el que en cada caso tiene su tiempo. Cuanto “más naturalmente”, es decir, cuanto menos temáticamente la ocupación que determina e indica el tiempo esté dirigida hacia el tiempo como tal, tanto más espontáneamente el presentante y cadente estar en medio de lo que es objeto de ocupación dirá, con o sin ruido de palabras: ahora, después, entonces. Y de esta manera, para la comprensión vulgar del tiempo, éste se muestra como una serie de ahoras constantemente “presentes” a la vez que transcurrentes y advenientes. El tiempo es comprendido como una secuencia, como el “fluir” de los ahoras, como el “curso del tiempo””.

el sentido del ser. El fenómeno de la temporalidad está expuesto de la siguiente manera: “*Temporalidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo (...)*. La temporalidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los *éxtasis*” (Heidegger, 2003: 346).

Desde la cotidianidad, el tiempo se piensa como pasado, presente y futuro, de hecho nuestro lenguaje está fundamentado sobre esta estructura. Aquí, Heidegger ha mencionado que la estructura fundamental del Dasein es el cuidado (*fürsorge*) y éste tiene como sentido la temporalidad, así que sobre esta concepción, nuestra exposición sigue de la siguiente manera. El punto que nosotros intentamos analizar es la relación de la muerte con la temporalidad del Dasein, pues, hemos dicho que la muerte es el punto sobre el cual Heidegger dialoga con la tradición filosófica. La mostración de la nada mediante la muerte sólo ha llevado a preguntarnos que si la muerte nos muestra la nada, debemos pensar que también la vida nos lleva a mostrarnos lo mismo. Esto lo pensamos de la siguiente manera, ¿qué *hay* antes de la existencia del Dasein para él mismo? Se responde, nada; en la vida *hay* todo, dicho de alguna manera, pero este todo, está fundamentado en la nada como ya se ha comprobado, pues, la nada emerge como fundamento del ente mediante la experiencia del sentimiento ontológico de la muerte, además también se ha dicho que *la muerte crece y la vida lo contrario*. Pero todo esto es una reflexión que está en una actitud *contra natura*, decimos tal cosa, porque lo más natural es no pensar en la muerte como algo que crece, sino como algo que llega. Entonces, ¿en dónde se puede mostrar el ser? Heidegger afirma que mediante el horizonte de la temporalidad. Aquí es donde se encuentra la aporía de la obra *Ser y tiempo*. La aporía consiste en que: mediante la experiencia de la nada se comprueba que el mundo pierde sentido, y si el mundo sólo emerge junto con el Dasein y en ningún momento éste puede ser antes del mundo ni el mundo antes del Dasein, entonces, el sentido desaparece de los dos. *Si el ser ya no se encuentra en lo subjetivo ni en lo objetivo entonces, ¿en dónde encontrarlo?*

Ahora exponemos los tres puntos extáticos y su relación con la muerte. Partimos de la siguiente idea: la vocación por la muerte muestra al Dasein su temporalidad, es decir, su finitud. Para Heidegger, *la temporalidad es el sentido de ser del cuidado. La constitución del Dasein y sus maneras de ser sólo son ontológicamente posibles sobre la base de la temporeidad* (Ibid.: 382).

Esta definición de la temporalidad parece estar un poco más clara, pues, la anterior está enfocada al punto del sentido del tiempo, por el contrario, ésta se dirige hacia la cuestión del temple afectivo del cuidado (*sorge*).

Antes de seguir, debemos aclarar que la muerte como fenómeno de la vida: “no es sino el “término” del Dasein o, dicho formalmente, *uno* de los términos que encierran la integridad del Dasein. El otro “término” es el “comienzo”, el “nacimiento”. El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” nacimiento y muerte” (*Ibid.*: 390).

La existencia es lo que se despliega entre estos dos términos, y lo que se busca es su relación con el ser en cuanto tal, esto ya se ha dicho en varias ocasiones. Desde la cotidianidad, la existencia se entiende como la *suma cansada e interminable* de mirar pasar un día tras otro sin saber qué sucedió realmente en cada uno de ellos. La vida entonces se vuelve una suma de hoy y mañanas sucesivos. Pero esta concepción es una herencia de la metafísica pues, para ella, la búsqueda de la vida trascendental en el mundo de las ideas, en el más allá se da en el ahorro diario del dolor, tal actitud está fundamentada en la máxima socrática: *es preferible sufrir una injusticia que cometerla*. Así, día a día se administra lo que se puede obtener dentro de algún tiempo. Sin embargo, Heidegger dice:

Lejos de recorrer, precisamente a través de las fases de sus realidades momentáneas, una trayectoria y un trecho “de la vida”, que de alguna manera ya estuviesen-ahí, el Dasein *mismo* se extiende, de tal modo que su propio ser queda constituido, desde un comienzo como extensión. *En el ser* del Dasein se encuentra ya el “entre” del nacimiento y la muerte. En cambio, no se trata en modo alguno de que el Dasein *sea* real en un punto del tiempo y que, además, esté “rodeado” por lo no-real de su nacimiento y de su muerte. Comprendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está-ahí, pero que vendrá. El Dasein fáctico existe nativamente [*gebürtig*],⁸ y

⁸ La existencia del Dasein se da en ir y venir, en un estar volviendo la mirada al nacimiento, para ver el nacimiento, pero, no es que el nacimiento sea pasado, sino que el nacimiento esta sobre los hombros del Dasein. Esto se puede comprobar a cada momento, cuando estamos frente a otro ente con la forma de ser del Dasein de menor edad, o de mayor edad. El Dasein al pensar en su muerte sabe, aunque no de una manera explícita, que el nacimiento al igual que la muerte tienen un mismo destino, la finitud. El Traductor de Ser y Tiempo dice que: No se trata de que “sepamos” de esto porque otros nos dicen que algún día nacimos, sino que experimentamos la existencia como “nacida” y como “muriente”.

nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. Nacimiento y muerte, al igual que su “entre”, sólo *son* mientras el Dasein existe fácticamente, y *son* de la única manera como ello es posible: en base al ser del Dasein como *cuidado*. En la unidad del estar arrojado y del estar vuelto rehuyente o precursoramente hacia la muerte, nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del Dasein. En cuanto cuidado el Dasein *es* el “entre” (Heidegger, 2003: 391).

Con lo anterior se puede afirmar que el Dasein no ha dejado de nacer, sino que su nacimiento siempre está presente, mientras muere se extiende hasta su muerte. Dicho de otra manera, el Dasein nace mientras muere. En cada respiro que el Dasein roba a la vida renace-muriendo a vueltas con el sentido de su existencia. Recordemos que los éxtasis⁹ de la temporalidad, que queremos analizar son los siguientes: haber-sido, presente y futuro. Para Heidegger, la relación del tiempo con la muerte puede ser promulgada de la siguiente manera:

En su cadente estar arrojado, el Dasein se halla inmediata y regularmente perdido en aquello de lo que él se ocupa. Pero, en esta pérdida se manifiesta la encubridora huida del Dasein ante su existencia propia... Esta huida que la ocupación lleva consigo es una huida *ante* la muerte, e. d. un apartar la vista *del fin* del estar-en-el-mundo. Este apartar la vista de... es, en sí mismo, un modo del extático estar *venideramente vuelto hacia* el fin. La temporeidad impropia del Dasein cotidiano-cadente, en cuanto soslayamiento de la finitud, tiene que desconocer

⁹ Para explicar de una manera más clara lo que son los éxtasis nos remitimos a la obra citada de A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, pp. 165-166: “Heidegger da el nombre de *éxtasis* a los tres momentos del tiempo. Los éxtasis no son las partes del tiempo, pero el tiempo se temporaliza en la unidad de los éxtasis. Esto es lo que ignora la concepción ordinaria del tiempo, que no ve la imbricación ni la originalidad de los tres éxtasis: se los representa como *sucesivos y homogéneos*. Para la comprensión vulgar, los éxtasis son partes semejantes, niveladas, que se siguen sin comienzo ni fin. Se habrá advertido que nuestra posición de la temporalidad se ha ocupado, en primer lugar, del porvenir, del futuro. El porvenir posee, en efecto, una cierta primacía sobre los otros dos éxtasis, bien que lo volvemos a repetir, el tiempo se engendra por la unión de sus tres elementos rigurosamente coesenciales. Este privilegio consiste en que, al menos en su forma original y auténtica, el tiempo brota de la proyección de un pasado que suscita el presente. En todo caso, este privilegio es característico del tiempo auténtico y se modifica en los modos derivados de la temporalización. El tiempo, finalmente, es finito. El futuro auténtico, a partir del cual se engendra el tiempo auténtico, del que a su vez derivan todas las otras modalidades, es, como ya hemos dicho, la anticipación de la muerte. Pero una anticipación tal proyecta un porvenir esencialmente *finito*”.

la futuridad propia y, por ende, la temporalidad en general. Y, puesto que la comprensión vulgar del Dasein está guiada por el uno, puede consolidarse la “representación” de la “infinitud” del tiempo, que se basa en el olvido de sí. El uno no muere jamás, porque no *puede* morir; en efecto, la muerte es siempre mía, y sólo puede ser existentially comprendida de un modo propio en la resolución precursora... el uno tiene una interpretación característica. Siempre, hasta el fin, uno “tiene todavía tiempo”. Aquí aparece un modo de “tener tiempo” que equivale a poder perderlo: “ahora, por lo pronto, aún esto, luego aquello, y luego...” (Heidegger, 2003: 438-439).

Hasta ahora, nuestra interpretación le ha dado a la muerte preeminencia, pues la intención es mostrar cómo Heidegger mediante la muerte dialoga silenciosamente con la tradición metafísica, como ya se ha dicho. Es desde esta estructura existencial donde se muestra la temporalidad. Desde aquí nos damos cuenta que ésta se presenta en los tres éxtasis, pero el de la muerte tiene preeminencia pues se va a dar en el futuro. No olvidemos que la muerte es la posibilidad única, más real e irreflexiva, así, comprendiendo su existencia, es decir, abriendo su vida hacia el futuro, el Dasein:

A la base del proyectante autocomprenderse en una posibilidad existencial se encuentra el futuro, entendido como un venir-a-sí-mismo desde la posibilidad según la cual el Dasein existe cada vez. El futuro hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser. El proyectar, que es fundamentalmente futuro, no aprehende primariamente la posibilidad proyectada de un modo temático y en un acto de referencia a ella, sino que se arroja en ella en tanto que posibilidad. Comprendiendo, el Dasein es cada vez como pudo ser (*Ibid.*: 353).

Y este poder ser, es decir, esta posibilidad es la muerte, esa condición humana que oculta y abiertamente el Dasein acepta y rechaza. El Dasein se abre en cuanto piensa la muerte como un horizonte oscuro y aterrador. Y es aterrador pues el Dasein es el único ente que se sabe mortal y finito. El animal no sabe de su mortalidad. Ya se ha dicho que el Dasein se encuentra solo ante su condición de arrojado.

El comprender y la muerte entonces están fundamentadas ontológicamente en el futuro, que aquí no se modifica, pues la muerte no puede ser impropia, es decir, el Dasein muere de todas maneras. No

hay un ente con la forma de ser del Dasein que no muera, así que no tocaremos el modo de ser impropio del futuro.

El presente, sin embargo, tiene dos formas de hacerse patente: el presente propio y el impropio. El primero se da en la resolución. Ésta se adelanta a los hechos al tomar en sus manos la decisión de algo, por lo tanto:

Al adelantarse de la resolución le corresponde un presente en el que un acto resolutorio abre la situación. En la resolución, el presente no sólo es traído de vuelta desde la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y el haber-sido. Al presente retenido en la temporalidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [*Augenblick*] (*Ibid.*: 355).¹⁰

Este *instante* propio y presente significa algo así como la mirada que el músico, el buen músico realiza a la partitura por primera vez. Mirada que abarca desde el compás hasta la escala en la que está escrita una obra musical. En esta mirada queda ante los ojos del Dasein los símbolos musicales y, los símbolos de silencio. (Hemos llegado a pensar la relación del ser y la nada como un pentagrama musical. El ser es sólo a partir de la presencia de la nada). Dicho en términos musicales, si se nos lo permite, la melodía

¹⁰ *Ibid.*, §68, p. 355. Nos alejamos de una comparación entre el punto de vista de Heidegger y Kierkegaard, sin embargo, aquí transcribimos la explicación que Heidegger realiza para mayor comprensión: “S. Kierkegaard vio con máxima penetración el fenómeno *existencial* del instante, lo que no significa que lograra también su correspondiente interpretación existencial. Kierkegaard se queda en el concepto vulgar del tiempo y determina el instante recurriendo al ahora y a la eternidad. Cuando Kierkegaard habla de “temporalidad”, se refiere al “estar en el tiempo” del hombre. El tiempo como intratemporalidad sólo conoce el ahora, pero no conoce jamás el instante. Pero si éste es experimentado existencialmente, el supuesto de ello es una temporalidad más originaria, aunque existencialmente no explícita”. Cfr. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, §68, p. 355. También nos apoyamos en la explicación que Rivera realiza de ésta palabra: “La palabra alemana *Augenblick* significa una mirada que, como un rayo, ilumina y abarca de golpe toda una situación. Esa mirada es la *forma propia* del presente. No se trata de que esa mirada tenga lugar en un presente, porque esto significaría entender el tiempo en forma inadecuada y derivada. El instante es, él mismo, el tiempo presente, en cuanto abarca todo aquello en medio de lo cual el Dasein se encuentra proyectando su futuro y habiendo sido lo que fue”. Dicho lo anterior, nosotros podemos inferir que, este *instante* sólo puede darse en cuanto el Dasein está vuelto hacia la muerte, porque es aquí cuando el Dasein ve aquello que se llama “la vida”, y es aquí cuando se pregunta: ¿qué es lo que ha sucedido en mi existencia? Puesto que aquí es donde se observa la unión de los tres éxtasis de la temporalidad.

del pentagrama tiene como fundamento la posibilidad de su existencia a partir del silencio, que posibilita la melodía. *Antes de la música nada.*

Por otro lado, el presente impropio es concebido por Heidegger de la siguiente manera:

Al presente impropio lo llamamos *presentación* [*Gegenwärtigen*]... Cuando usamos el término presentación, sin más añadido, nos referimos siempre a la presentación impropia, no instantánea, irresoluta. La presentación se hará clara tan sólo a partir de la interpretación tempórea de la caída en el “mundo” de la ocupación, caída que tiene en ella su sentido existencial (*Idem.*).

Hemos tratado insistentemente de tematizar el comprender y su relación inmanente con la disposición afectiva. De esta manera, mediante nuestra interpretación en *Ser y tiempo* encontramos que, Heidegger analiza la temporalidad, estructura ontológica en la que se fundamenta la existencia del Dasein, allí, en la temporalidad se encuentran los tres éxtasis de la temporalidad, de esta manera:

El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la *disposición afectiva* se temporiza *primariamente* en el haber-sido. El estado de ánimo se temporiza, y esto quiere decir que su éxtasis específico pertenece a un futuro y a un presente, pero de tal modo que el haber-sido modifica los otros éxtasis cooriginarios (*Ibid.*: 357).

La disposición afectiva, fundada en el haber-sido atraviesa desde este éxtasis el presente y llega hasta el futuro, es aquí donde retorna el estado de ánimo al haber-sido-presente. La disposición afectiva no se encuentra separada en un antes, un ahora y un después. La disposición afectiva *primariamente* se funda en el haber-sido para llegar a su objetivo, por decirlo de alguna manera, mediante el comprender que posibilita la aperturidad del mundo.

Ante el sentimiento ontológico de la muerte podemos afirmar que, éste, fundado en el haber-sido, y de una manera intrínseca emparentado con el comienzo que es el otro “término”, posibilita al Dasein prever su fin inmanente al atravesar todo el plano horizontal de su existencia. Tal disposición afectiva es encubierta por el estado interpretativo de “término medio”. Pero en cuanto el Dasein está vuelto hacia la muerte —que signifi-

ca estar vuelto al haber sido—, éste estado afectivo, despierta, la condición fisiológica del Dasein es prueba irrefutable, más una especie de ligereza y pesadez en el mismo acto de voltear hacia el haber sido que está *presente* y que inmediatamente muestra la más real y descarnada posibilidad. El Dasein en cuanto nace *está* ante la muerte. La muerte *avanza ligeramente* desde el haber-sido hasta el futuro, y allí se muestra su preeminencia ante el Dasein de manera ininterrumpida. El estado afectivo está fundamentado en la temporalidad y no a la inversa. El Dasein muere porque es temporal.

La temporalidad y la muerte develan en el Dasein el estado de ánimo que lo *aterroriza*. Sólo a partir de la condición del estar-vuelto ante la muerte del Dasein es como la pregunta por el ser puede ser formulada radicalmente, y sólo desde este momento es como tal pregunta preeminente *golpea* al Dasein mismo en todo su ser.

Ser y tiempo es una obra difícil de digerir, el tema de la temporalidad en cuanto se intenta apresarse inmediatamente se diluye de todo concepto, de toda mano, de toda jaula epistémica, ética, sociológica, etc. Sin embargo, nos vemos movidos a precisar un poco más sobre lo que es el sentido del tiempo en esta obra.¹¹

La pugna del Dasein ante el monstruo de la cotidianidad se vuelve algo desgastante. La cotidianidad como una estructura otológico-existencial del Dasein lo engaña, le muestra *jugosas* viandas que lo hacen babear y perderse ante tales manjares, lo eleva hasta los más altos cielos y después lo sumerge en los más profundos calabozos. La cotidianidad

¹¹ Para una mayor claridad en este asunto Cfr. Constante, A. *El retorno al fundamento del pensar* (Martin Heidegger). UNAM, México, 1986, p. 95: “Cuando en El ser y el tiempo Heidegger separaba estos dos conceptos por la conjunción, no quería decir que el ser fuese algo distinto del tiempo. En ese contexto, es cierto, no lo era, porque la palabra tiempo no es el tiempo metafísico, sino el nombre con el que Heidegger quería significar la verdad, la “revelación” del ser, es decir, la verdad que es lo esencial del ser y así el ser mismo. Por otro lado, para sostener un poco más éste punto podemos consultar el excelente texto de Jean Beaufret (*Al encuentro de Heidegger*, Monte Avila Editores Latinoamericana, Caracas, 1993, pp. 16-17) que en realidad es una entrevista entre Frederic de Towarnicki y Jean Beaufret: “Cuando conocí a Heidegger, (pregunta Towarnicki a Beaufret) después de haber leído algunos de sus libros, usted se había formado cierta idea de la manera de proceder de su pensamiento. ¿En qué medida su encuentro con él le permitió situar mejor el camino de su pensamiento? —Cuando fui a ver a Heidegger, había ido a ver al hombre que era autor de un libro publicado en 1927 con el título de *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo). Ahora bien, durante la primera conversación que tuve con él, y en las siguientes, no se nunca del *tiempo* sino del *ente*, del participio presente del verbo *ser*, en alemán das *Seiende*, y el asunto era el de “er” y “ente”, y no del “ser” y “tiempo”. [...] ¿Pero, entonces, dónde está el “tiempo” en todo eso?”

moldea al Dasein según convenga. Si la cotidianidad es algo despiadada, y benévola a la vez, que todo lo estabiliza y todo lo descompone, y si ésta es una estructura del Dasein, ¿qué nos hace pensar que el Dasein es algo distinto? Pero, ¿a dónde hemos llegado? Esta pregunta no es tal, sino que es la afirmación de la deplorable condición del Dasein, pero sólo se puede enunciar que el Dasein es deplorable a partir de una idea de bienestar inalcanzable, idea que persigue al Dasein como su sombra misma. ¿No es acaso la Idea platónica del Bien tal sombra?

EL EPITAFIO DEL DASEIN (UN CAMINO POR ANDAR)

La interpretación que hemos realizado de los prejuicios sobre el ser se han hecho desde una perspectiva administrativa: solamente se invierte tiempo en una tarea que nos pueda redituar alguna ganancia, invertir en el problema del ser no reditúa ninguna especie monetaria, por lo tanto es una tarea inútil. En su estancia en el mundo, el hombre (*Dasein*), se encuentra con cierta forma que lo diferencia del animal; el hombre sabe de su muerte, —aunque éste tema siempre quede oculto por el “buen ritmo” de la vida— y todo su mundo gira en torno de ella, todos los objetos son dirigidos de cierta manera que la vida, la que se intenta apresar, sea de una forma más llevadera. La vida muere, se puede concluir después de nuestro trabajo, *la muerte crece y la vida lo contrario*. El hombre (*Dasein*) al ser en el tiempo padece la existencia, tanto en la forma propia como en la impropia. De una u otra forma, el cuerpo del hombre es donde se puede leer tal paso. El estado de comprensión afectiva tiene preeminencia ante el destino mortal del hombre. Sin embargo, para la gente que se desarrolla en alto grado en la cotidianidad el terror de la finitud debe ser encerrado en las mazmorras celestes de la eternidad. Esta sería una de las ideas que conformarían nuestra tesis.

Pero ¿qué es lo que siempre quisimos decir con este ensayo? ¿A dónde hemos venido a parar? Existe una peculiaridad en el filósofo —o mejor dicho en el que se inicia, como nosotros en este arduo camino de la filosofía—, que lo diferencia de la gente común. El filósofo intenta ir al fundamento de los problemas con un talante temerario, el de cargar con su muerte, aquí no podemos dejar a nuestro cadáver junto a ningún árbol, tal acto implicaría el de sentarnos nosotros mismos en ese árbol y pernoctar ahí. El filósofo se apropia de los problemas y los

vuelve su batalla y su paz –aunque sea momentánea–. Se ha escuchado innumerables veces que la filosofía es una cuestión eminentemente personal, de esta manera es como nuestra temática central –la de la muerte– toma su preeminencia. Con Heidegger aprendimos a pensar la última fecha de nuestra existencia, aunque de ella no se pueda hablar aún. Pudimos haberlo hecho con Nietzsche, pero Heidegger puso el dedo en la llaga con el análisis de la angustia.

Pensar la muerte es una vocación del hombre. Todo el ejercicio del pensar está precedido por el estado anímico en que se encuentra aunado a su posibilidad más real, la de su fin. El pensar está ligado al lenguaje, ya sea corporal, hablado o al más completo silencio. La muerte vislumbrada como el sentido último y primero de la vida no puede ser comunicada en su totalidad, el lenguaje mismo aleja y acerca la experiencia que se quiere comunicar. Así, todo enunciado sobre el pensamiento de la muerte sólo *arroja* violentamente al hombre a su más radical individualidad. Ésta arranca al hombre de su *rol* con los demás entes que tienen la forma de ser del Dasein. El hombre se encuentra *solo* ante sí mismo, es decir, ante su muerte, entendida como su posibilidad más certera y menos pronosticable.

La vocación es un llamado, por lo tanto es una invitación, pero, ¿quién nos invita? Y a ¿qué se nos invita? Nos invita la cotidianidad, nos invita el tañer de las campanas de la iglesia del pueblo, nos invita el cortejo fúnebre que a marchas forzadas pasa por las calles aledañas a la casa; nos invitan nuestros amigos y nuestros familiares muertos, los suicidas y los portadores del Ébola y del VIH, y qué decir de los atentados terroristas. Se nos invita a pensar nuestra muerte. ¡Valla invitación! ¿Quién la recibe de buena gana? ¿Por qué esa necesidad de querer ser recordado? ¿Por qué mejor no querer ser olvidado? ¿Cómo puede ser esto? ¿Es posible tan siquiera plantearse estas preguntas?

Cuando alguien nos invita se da el juego entre uno y otro, hay invitaciones comunes: a jugar, a comer, a hacer el amor, etc., pero no cualquiera invita a pensar sobre la muerte. Aunque a veces pensamos que detrás de cada coito hay algo mortuorio. Supongamos que la invitación llega en un sobre decorado con letras áureas y en tal contenido aparece la frase: *¡te estás muriendo!* ¿Cuál es la reacción? Si se ve con sinceridad la reacción es aterradora, los ojos parecen salirse de sus órbitas, las quijadas se aprietan y los oídos *perciben* un sonido, algo así como un zumbido. Esta es la condición real. El hombre percibe su

condición provocada por un mensaje. Ese lenguaje aéreo, aunque escrito, habla de tal manera que la vista permite que el hombre escuche (de igual forma que las campanas al doblar permitan que el hombre *vea* el cortejo fúnebre que se acerca a la iglesia).

El hombre se ha pensado como el *animal racional*, y se ha andado de buena gana con esa definición por más de dos mil años. Y ¿por qué no definirlo como el muerto-viviente; el que escribe, canta, baila y brinca en su danza terrenal con un estertor en la garganta; estertor que se convierte en carcajada, en coito, en pintura, en fin, en arte? Todo acto de la vida maquilla la condición humana, la de saberse mortal.

En el ritual mercantil de la muerte se da en comerciar con el cuerpo del hombre. En la boca de todos y de nadie se forma una viscosidad monetaria: ¿cuánto habrá costado la caja? ¡Qué feas flores! –Si son feas es porque son baratas–, ¿cuántos años tenía? ¿Qué habrá dejado? Estas y muchísimas otras expresiones vuelan *dulcemente* en la boca de la *muchedumbre* –decimos tal palabra como reconocimiento de que la persona era, una *buena* persona– que se aglomera ante el féretro. Basta con mirar los ojos, los gestos, el movimiento de manos, la forma toda de ser-ante-la-muerte de cada uno de los hombres para saber aunque sea de manera lejana el comprender afectivo de cada uno de ellos. La alegría, la hipocresía, la bondad, el respeto, la avidez de novedades (curiosidad), la habladuría (se dice que...), y la ambigüedad bailan de un lado a otro, aturdiendo a algunos, *sumergiendo* a otros; exaltando a otros. El comprender afectivo está presente ineludiblemente en todas sus formas ante el fenómeno de la muerte.

Está todo montado, nada hace falta, la fosa ya se está cavando –o el crematorio ya tiene los tanques de gas con buena provisión– ya sólo falta el muerto. ¿Y encima de él qué? ¡*El epitafio!* O la cruz, ¿por qué no una tumba sin seña, sin cruz y sin epitafio alguno? Tal vez, porque sólo en la muerte podemos ganarle a la cotidianidad y a toda la brutalidad que utiliza para domeñar al hombre.

Pensar la muerte, escuchar el llamado de nuestra vocación nos lleva a pensar en dos cosas: en nuestra fecha de nacimiento y en un guión seguido de un espacio en blanco, pues no nos corresponde tomar el cincel y el martillo para grabar la última fecha. La desconocemos y no queremos saberla, nos negamos a toda certeza futura. La posibilidad ya está abierta. Realmente con el nombre y la fecha basta, entonces, *la fecha*

y el nombre son el resultado de vivir una época moderna, fecha como ubicación lineal en un horizonte que permite observar las preocupaciones del muerto, es decir, su haber estado-en-el-mundo. En el nombre que aparece en la lápida encontramos el resumen de la historia del hombre que muere.

La fecha después del guión en el epitafio es sólo una metáfora aún no escrita, o que se está escribiendo, puede suceder en cualquier momento.

Todo este pensar es el resultado no sólo de nuestras lecturas de *Ser y tiempo*, sino de una preocupación que ya se ha enquistado en nuestra existencia. Pensar la muerte como un ejercicio filosófico es un diálogo silencioso con uno mismo, es un acercamiento con los otros de una manera fraudulenta, pues, siempre va precedida por la necesidad del recuerdo.

No podemos hablar de la fecha que sigue al guión en el epitafio, sólo se puede hablar entre dientes y risas sobre el comprender afectivo que nos acompaña a todos lados, y sobre todo el que acompaña al momento de enfrentarse con la única posibilidad real; el comprender afectivo de la angustia. Esto es lo que siempre se sospechó, antes de los estudios de filosofía, pero es hasta que conocemos a Heidegger que se pone en claro esta situación.

La monstruosa cotidianidad aleja al hombre de su vocación: pensar la muerte. Y ante esto, el hombre se encuentra solo. *Pensar la muerte tiene como consecuencia la condición de la soledad.* En éste ejercicio se da por encontrado un estado del hombre que se ha dado en llamar respeto. La muerte, cuando aparece en el cuerpo de una persona íntimamente ligada crea una especie de terror primero —ahora sabemos que es porque el que muere nos arranca parte de nuestro ser—, y después de respeto, la muerte por sí misma arranca de la boca del hombre toda posible exclamación. En todo caso el rostro mudo del hombre demuestra tal estado, ni siquiera se puede enunciar juicio alguno, ese insoportable estado de impotencia *arranca* toda palabra de aliento. Además, que aliento le podemos dar a los familiares del muerto, con que rostro podemos mirarlos a los ojos y decirles *los acompañamos en su dolor*, sería más honesto afirmar: “siento mucho el verte en ese estado, pero no sé la dimensión de tu estado anímico.”

Recordemos que la muerte nos lanza hacia nuestra individualidad, es decir, hacia nuestra soledad. Así, el respeto entonces consistiría en una ausencia de nuestra parte de todo velorio y todo sepelio.

Porque al asistir a un sepelio o voy a ver que me dejaron o voy a ver qué se llevaron de mí. El estar ante el féretro del difunto no es sino a partir de cierto enojo enconado. Uno quisiera restregarle en el rostro la condición en la que nos ha dejado... cada vez más incompletos. Así, que el respeto sería entonces, no asistir a duelo alguno. Además, no creemos que el Dasein que se ha preocupado por pensar su muerte necesite de vecino alguno ante su ataúd.

Pensamos en los juicios emitidos ante un hombre que se ha suicidado, esos juicios tan despreciables como condenatorios: “se ha ganado el infierno”, “ese árbol se va a secar”, “no tiene derecho alguno sobre su vida”, etc., pero no sabemos lo que ha sucedido en su interior, suponemos del *fuego helado* que quema sus entrañas, no sabemos de lo que causa su mirada suplicante. Sin embargo, como hombres insertos en el mundo no podemos dejar de formular ciertas preguntas: ¿qué le sucedió al que comete suicidio? ¿Qué es lo que posibilita tal acción? Todas estas, preguntas caen dentro del marco legal. Pero, ¿qué posibilita toda ley, toda norma? La metafísica. Según Heidegger para responder a esta cuestión, primero se debe dilucidar la pregunta por el sentido del ser.

¿Cómo soportar esta temática? La invitación de las letras áureas de la lápida es penosa, no otorga nada, sólo roba, lo deja a uno en banca rota, sin ahorro alguno y sin nada por hacer, sin embargo, ante un comprender afectivo de tal magnitud lo más sencillo que puede hacer el hombre es perderse entre la cotidianidad. La pérdida momentánea como condición de ahorro de fuerzas para nuevas embestidas.

El intento de dilucidar la pregunta por el ser ha venido a desembocar en la preocupación por la muerte del Dasein, y mientras uno muere ¿qué hacer? No nos atrevemos a proponer ningún método de vida, ni una sola máxima estoica, epicúrea o socrática para vivir bien. Nos rehusamos a ello, sin embargo, se intenta vivir lo más dignamente posible. A vueltas con Nietzsche, con los estoicos, con la poesía, con una mujer y con el mismo Platón es como se pueden soportar tales pensamientos. Vivir filosóficamente no es fácil, es vivir en el filo de la navaja. La filosofía es una cuestión de vida y muerte. Mientras uno muere *¿qué se espera de la vida cuándo se elige estudiar filosofía?*

El tema de la muerte siempre como misterio, siempre como algo no deseado se ha abierto hasta hoy como una fuente inmensa para la reflexión, aunque la comunión con la soledad y con la nada

suenan como un precio por pago de derecho a incursionar en tales espectáculos. ¿Cómo prepararnos para el terror de esa experiencia?

CONCLUSIONES

¿Qué se ha argumentado? A ciencia cierta que la vocación de pensar la muerte sólo ha surgido a partir del problema de la pregunta por el sentido del ser. Concluimos finalmente que:

1. El Dasein se encuentra en el mundo, desde él es como se comprende cotidianamente, pero, para realizar la pregunta por el sentido del ser, tiene que aislarse de éste, luchar constantemente contra la cotidianidad, aunque nunca podrá salvarse de ella. Ésta es una estructura del Dasein mismo. La pregunta por el sentido del ser y por la muerte no puede andarse promulgando como cosa vendible al mejor postor de la calle. Tales interrogaciones requieren una radical individualidad, un silencio quemante, un estado en el que no se puede comunicar algo, porque todo lo comunicable huele a sospecha. En la radical individualidad de ésta experiencia es donde se abre el abismo a los pies de la razón, por decirlo de alguna manera. A la pregunta por el sentido del ser, sólo puede acercarse por medio de la angustia, tal estado se ha dicho que es el que viene apareado con el sentimiento ontológico de la muerte, por lo tanto, la pregunta ontológica sólo puede realizarse desde aquí, desde el sentimiento de la muerte.

2. La pregunta por la muerte y su sentido no tiene como objetivo negar la vida, aunque quedaría por analizar éste fenómeno, sin embargo, el acto de realizar tal pregunta no podría suceder por medio de la alegría o del júbilo de ésta porque la vida muestra la totalidad de los entes, en éste estado no se pregunta uno por nada, es más, si en el mundo intramundano algo falta no importa, la alegría se encarga de ocultar ésta falta. Cuando el Dasein se encuentra inmerso en la alegría lo que menos quiere es morirse, rechaza de manera feroz toda posibilidad de encontrarse con la muerte.

3. Con Heidegger hemos aprendido que la muerte no es algo que nos va a llegar del futuro, sino que es algo con lo que cargamos todos los días, en cada acto de nuestra existencia, en cada respiro la muerte se fortalece. Esta es una idea que pone a toda la cultura occidental ante el tribunal mismo de la filosofía, pues, toda idea de cementerio, de velorio, de rito mortuario presupone un más allá, algo

metafísico. Sin embargo, no es que la muerte valla a suceder sino que de hecho ya sucedió, es decir, ya nos sobrepasó, ya nos adelantó y ya va de regreso, por decirlo de alguna manera, tal es así que la muerte tiene como preeminencia el éxtasis temporal del futuro.

Toda palabra escrita está respaldada por un comprender afectivo que en la mayoría de los casos ya se sospechaba de éste, sin embargo, es hasta con Heidegger y su filosofía que se nos muestra una forma más adecuada de lo que nosotros queríamos plantear: *que la pregunta por el ser sólo puede ser pronunciada desde el acto de voltear hacia la muerte.*

4. El análisis del mundo ontológico del Dasein nos lleva a concluir que éste, no es algo alejado de él, sino que el mundo intramundano está atravesado del sentido que el Dasein inserta de una u otra manera en los entes que lo circundan. La cotidianidad dice que son entes sin valor, sólo eso y nada más. Todo el mundo más próximo del Dasein se encuentra dirigido por el acomodo que el Dasein otorga a él y el mundo retorna al Dasein mismo. En nuestra interpretación, se le dio más importancia al mundo cualitativo –no hablamos de un mundo basado en una calidad moral, sino a un mundo no medible matemáticamente–, el que permite desalejar personas que se encuentran lejanas, tal vez en otro estado, en otro país, o al otro lado de esta pared.

5. Se dejan también huellas de una cierta atención a la fisiología que se hecha a andar con cada una de los estados anímicos del Dasein, por ejemplo, la relación de la saliva con un estado de ánimo, y decimos todo esto porque por lo regular, uno de vez en vez miente al responder un saludo matutino, lo más sincero no es el lenguaje, sino el comprender afectivo. Cuando a uno lo saludan por la mañana, uno no responde de manera fatal por la estructura de la solicitud (*fürsorge*), porque teniendo cierta honestidad tendríamos que responder con una grosería o con un golpe, o mínimo con una mueca de desagrado. Entonces, toda investigación sobre un juicio tiene que versar sobre un estado comprensivo afectivo antes de comprobar la veracidad del juicio.

6. Que el Ser está oculto, y más aún, que la pregunta por su sentido esta oscurecida por las ciencias positivas es algo que ya no se puede negar, así tampoco podemos utilizar ninguna ciencia positiva para plantear un análisis del ser mismo. Una antropología filosófica no puede ayudarnos puesto que volveríamos a refugiarnos en el ente (hombre) y olvidarnos nuevamente del Ser. El ser debe ser pensado desde otro ámbito.

La administración con sus tentáculos cada vez se apropia de más espacios donde la filosofía misma se hacía dueña, así la administración y la economía, su fraudulenta hermana, funcionan de manera sistemática para alejar al Dasein de la pregunta por el sentido del ser.

Así las cosas, al finalizar este escrito nos enfrentamos a un estado anímico que ni va ni viene, pero que, sin embargo muestra la tarea de seguir pensando la muerte y su relación con la pregunta por el sentido del ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin (2003), *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid.
- _____ (1971), *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1995), *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1987), *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Edit. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- _____ (1999), *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- _____ (2000), *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1997), *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- _____ (1987b), *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- _____ (1994), “La pregunta por la técnica” en *Artículos y conferencias*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- _____ (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.
- _____ (2000), *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Bauman, Zygmunt (2002), *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Beaufret, Jean (1993), *Al encuentro de Heidegger*, Edit. Monte Ávila Latinoamericana, Caracas.
- Boutot, Alain (1991), *Heidegger*, Edit. Cruz O., México.
- Biemel, Walter y Saner (1990), Hans, *Martin Heidegger-Karl Jaspers (1920-1963)*, Edit. Síntesis, Madrid.
- Blanco Regueira, José (2002), *Estulticia y terror*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

- _____ (1997), *La Odisea del Liberto*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Brun, Jean (1997), *El estoicismo*, UAEM, México.
- Constante, Alberto (1986), *El Retorno al fundamento del Pensar (Martin Heidegger)*. UNAM, México.
- De Waelhens, A. (1986), *La filosofía de Martín Heidegger*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Gaos, José (1986), *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nietzsche, F. (2000), *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Olasagasti, Manuel (1967), *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid.
- Peñalver, Patricio (1989), *Del Espíritu al tiempo: Lecturas de “el Ser y el tiempo” de Heidegger*, Gredos, Madrid.
- Platón (2000), *La República*, Gredos, Madrid.
- _____ (1992) *Parménides*, Gredos, Madrid.
- Safranski, Rüdiger (2003), *Un maestro de Alemania (Martin Heidegger y su tiempo)*, Tusquets, Barcelona.
- Sartre, Heidegger, Jaspers y otros (1980): *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Schéer, René y Lothar Kelkel, Arion (1981), *Heidegger*, EDAF, Madrid.
- Steiner, George (1986), *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Revista de Filosofía* (1986), Año XIX, No. 56. Edit. Universidad Iberoamericana, México.