

El fenómeno de la muerte en *Sein und Zeit* de Martín Heidegger

Ñemano Sein und Zeit-pe Martín Heidegger rembiapókue

The phenomenon of death in Sein und Zeit of Martin Heidegger

Abelardo Montiel

Universidad Tecnológica Intercontinental

Nota del autor

Decanato de Posgrado
montiel.abelardo@yahoo.es

Resumen

Este artículo está enfocado en traslucir el fenómeno de la muerte dentro del proyecto filosófico de Martín Heidegger. En esta pesquisa se analiza *SeinundZeit*, obra capital del mencionado filósofo; en la cual él trata esquemática y suficientemente el tema de la muerte. De ahí surge, pues, la cuestión básica sobre la cual gira esta investigación acerca de la muerte y origina la siguiente pregunta: ¿Cómo el fenómeno de la muerte se relaciona con el sentido del ser del Dasein? Pues, la respuesta a esta cuestión de manera directa no resulta absolutamente sencilla, sobre todo, cuando se trata de *SeinundZeit*, porque ésta es una obra compleja y, por ende, abstrusa. Esta situación amerita, entonces, el necesario desarrollo de algunas ideas medulares, expuestas en esa obra; por eso, pues, con el fin de dilucidar la cuestión planteada se aborda, pues, el plan general de esa obra mencionada, la angustia, la cura y la temática de la muerte, la que está conectada íntimamente con la temporalidad.

Palabras clave: Posibilidad, Angustia, Cura, Muerte, Temporalidad.

Mombykypyre

Ko tembiapo omyesakäse pe fenómeno ñemano rehegua filósofo Martín Heidegger oñe'ëva'ekue. Heidegger pe SeinundZeit ohapereka ha ohesa`yji pe ñemano rehegua. Pe ñañemongeta vove ñemano téra yvypóra reko mbykyva arapype rehe, jajapova'erä porandu: mba'éichapa ko ñemano ikatu ñahuguaiti pe teko Daseindi? Ko porandu ñembohová ijetu'ú ñamyesakä haguä mbykymi ha katu hasyve ñañe'ë vove SeinundZeit rehe, Ko tembiapo ogueru hendive py'añemongeta hypy'uva upévore ko'ápe ñañe'ëta ñaikumby porä haguä tembiapo ha'eva py'apy, pohäno ha mba'ekuaarã ñemano rehe, kóva ojoapy hína pe yvypóra reko mbykyva arapype.

Mba'e mba'e rehepa oñe'ë: Ikatuha, py'apy, pohäno, ñemano, teko mbykyva arapype.

Abstract

This article focuses on clarifying the phenomenon of death within the philosophical project of Martin Heidegger. In this research is analyzed *Sein und Zeit*, the fundamental work of this philosopher; in which he develops sufficiently and schematically the subject of death. From here comes the basic question, on which turns the investigation into death and the next question: How the phenomenon of death is related to the sense of being of Dasein? Well, the answer to this question directly is not quite simple, especially when it comes to *Sein und Zeit*, because this is a complex work and therefore abstruse. This situation therefore warrants the necessary development of some core ideas presented in this work; and why, then, in order to elucidate the question the general plan of the work mentioned is therefore addressed; anxiety, the cure and the theme of death, which is intimately connected with temporality.

Keywords: Possibility, Anxiety, Cure, Death, Temporality.

Introducción

“Tan pronto como un hombre entra en la vida,
es ya bastante viejo para morir”.

Der Ackermann aus Böhmen

Este trabajo de investigación apunta no sólo a desvelar un tema crucial del hombre, sino también manifestar el pensamiento del filósofo “más importante del siglo y, tal vez, del milenio” como sostiene, Emanuel Levinas, sobre la cuestión de la muerte. Pocos son los filósofos, que aborda el fenómeno de la muerte; Martín Heidegger es uno de ellos y lo afronta no por un interés particular, sino, más bien, se le impone como un eslabón esencial dentro de su proyecto general filosófico.

Este trabajo busca responder a la siguiente pregunta principal: ¿Cómo el fenómeno de la muerte se relaciona con el sentido del ser del *Dasein*? De ésta emergen las siguientes preguntas específicas: ¿Cuál es la relación entre el proyecto filosófico de Heidegger y el fenómeno de la muerte? ¿Qué indica la angustia al fenómeno de la muerte? ¿Cómo la estructura ontológica de la cura desvela el fenómeno de la muerte? ¿Cómo se manifiesta el fenómeno de la muerte y de qué manera señala el sentido del ser del *Dasein*?

Si bien es cierto, Heidegger desarrolla la problemática de la muerte de un modo extenso y sistemático en su obra principal titulada: *Sein und Zeit*, sin embargo resulta difícil ensayar una reflexión centrada exclusivamente sobre la cuestión de la muerte en este pensador, sin hacer mención a otros componentes sustanciales del mencionado proyecto filosófico. En un primer momento se presenta el proyecto filosófico de Heidegger en *Sein und Zeit*, el cual es importante para la comprensión de la meta que persigue la obra; en un segundo momento se expone la función existencial de la angustia del *Dasein* como un fenómeno que abre al ser del *Dasein* en cuanto cura; en un tercer momento se hurga en la estructura ontológica de la cura como ser del *Dasein*; en el cuarto momento se aborda la temática de la muerte, la cual se entronca inmediatamente con la temporalidad,

porque tanto el fenómeno de la muerte como la cuestión de la temporalidad están estrechamente unidos, porque manifiestan el ser mismo del *Dasein*, el que se manifiesta sustancialmente como finito.

Con respecto a las referencias bibliográficas el autor de esta investigación señala, que, si bien es cierto, existen traducciones de las obras principales de Heidegger en español, pero en algunos casos se citan las fuentes originales con el fin de manifestar la fuerza de la idea, que se expresa en cada concepto de ese autor; pues es obvio que los traductores no siempre aciertan en señalar pertinentemente ciertos conceptos. Basta señalar, en este sentido, las dos versiones de *Sein und Zeit* en español (pertenecientes a José Gaos y Eduardo Rivera) para percibir esta dificultad. Además en este trabajo se utilizó textos secundarios, de renombrados intérpretes alemanes de la filosofía de Heidegger, cuyas obras no se hallan todavía en la lengua española. En este caso la traducción del alemán al español pertenece al autor de este artículo. Esas fuentes se transcriben al pie de página, de modo que el lector pueda con facilidad contrastar la traducción.

Fundamentación

¿Cómo se puede justificar la meditación sobre un tema como la muerte? Obviamente que no es fácil defender la importancia de una realidad como la muerte; porque justamente ella extirpa toda relevancia de la vida. Sin embargo, sí, vale la pena abordarla, porque el fenómeno de la muerte vive en nosotros. La muerte es la dimensión judicativa de la vida misma, ella se constituye como la determinación de una especie de justicia «*sui generis*».

La vida se comparte entre todos, pero no todo vive esta vida de manera satisfactoria, porque a *uno le va bien*, a *otro no tanto*, uno es afortunado y otro desafortunado, uno vive honestamente, otro deshonestamente, uno es humilde y otro orgulloso y soberbio, uno es comedido y otros desmedido y desequilibrado, uno trabaja y otro explota, uno lucha para sobrevivir dignamente y otros derrochan, uno vive con lo necesario y otro acumula infinitamente e innecesariamente bienes, uno es feliz y otro infeliz y así se despliega la vida [...].

La muerte, sin embargo, no es discriminatoria. Ante la muerte todos somos iguales. Todos, nosotros, compareceremos tarde o temprano ante este juez supremo y absoluto. La muerte es una realidad esencial de la vida del hombre, por lo tanto, no se puede dejar de lado y desentenderse de ella. Ella afecta mortalmente a la vida, por eso es una temática, de la cual la filosofía no puede desentenderse, porque inevitablemente atraviesa con su espada de la finitud el corazón de la vida. La muerte reduce, incluso al que se cree y se sienta «*supermann*», a la nada. La fundamentación de este artículo reside, por lo tanto, en esto: que el hombre tome conciencia de esta posibilidad patente y latente de la vida y se prepare para afrontarla, porque ella llega en cualquier momento.

Excursus a la temática de la muerte

La filosofía se ocupa de un sinfín de cuestiones, que de un modo u otro suscita el interés del hombre, pero básica y fundamentalmente no le deja de atraerla tres curiosidades radicales: ¿De dónde viene el hombre? ¿Quién es el hombre? ¿Hacia adónde se dirige el hombre? La muerte es uno de estos temas capitales de la filosofía, puesto que afecta a la última cuestión sustancial.

Abordar un tema como la muerte parece a priori una empresa inútil y hasta, inclusive, absurda. ¿Por qué? Pues, la muerte en cuanto tal no se aprehende, la inteligencia no penetra en ella, esto es no la lee desde dentro y, por ende, no la comprende. El hecho de mostrar ciertos rasgos característicos utilizando un método como el de fenomenología hermenéutica heideggeriana no significa absolutamente que ella sea aferrada en sí; no obstante la reflexión de Heidegger es excepcional.

La muerte como tema filosófico no es uno, que fuera frecuentemente abordado por los pensadores, y esto tiene su razón de ser: a) El mundo occidental es eminentemente cristiano. El cristianismo no sólo permea la cultura occidental, sino también condiciona el tratamiento filosófico del tema de la muerte. El cristiano vive en y por la fe, entonces para la fe cristiana la muerte no se

constituye absolutamente una cuestión, o sea no es un problema. En esta perspectiva la muerte se concibe como un feliz tránsito de este mundo (esta vida concreta en la tierra) y el otro mundo (aquella vida plena en el cielo). La muerte es el fin de la vida finita y es el inicio de una vida infinita. b) El abordaje filosófico de este tema es tedioso e, incluso, desesperante; esta situación, quizás, explica la escasez de producción intelectual sobre el mismo; porque la aversión implícita, que esta temática produce en el espíritu de cualquier pensador, hace indiferente a muchos filósofos. Esto justifica la actitud del Dasein heideggeriano respecto a la muerte, porque aquél huye de ella y evita en lo posible pensarla siquiera.

Punto de partida

El problema de la muerte Heidegger desarrolla explícitamente en su obra maestra *Sein und Zeit*; la cual es una obra compleja y aguda. Compleja porque en ella se sistematiza pensamientos, que el autor venía ensayando, reflexionando y madurando de modo silencioso desde varios años atrás. Muchos investigadores de la filosofía de Heidegger afirman, que éste arrancó con el desarrollo de su programa filosófico sólo a partir del conocido curso *Kriegsnotsemester -KNS-* (semestre de emergencia por motivo de guerra). Esta lección dictó Heidegger entre enero y abril de 1919. Otros tantos sostienen, entre estos nos hallamos nosotros, que Heidegger ya había descubierto su vocación filosófica, siendo aún teólogo; y tuvo su intuición temático-filosófica en los primeros meses del año 1916. En esa época Heidegger (2008) exterioriza exultantemente su interioridad con las siguientes expresiones:

Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa -que puedo declarar batalla a muerte al Racionalismo- sin incurrir en el anatema de la irracionalidad -puedo hacerlo- debo hacerlo -y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad (p. 56).

El sentido alemán de la expresión «*eine Philosophie des lebendigen Lebens*» dice mucho más que aquella traducción española «*una filosofía de la vida activa*»; si bien el adjetivo «*activo*» responde sustancialmente al sentido propio de la vida, puesto que éste indica movimiento y, por ende, tendencia hacia..., sin embargo el adjetivo «*lebendig*» denota también lo *vivaz*, lo *ánimico*, lo *vivífico*; manifiesta la fuerza, el ímpetu y la fulguración de la vida. Las potencialidades de la vida se desabrochan en varias direcciones. La vida manifiesta una región de pensamiento, una tierra fértil para la ocupación de la filosofía, una manera diferente de plantear las cuestiones fundamentales respecto al racionalismo. La vida humana no puede ser aprehendida con categorías racionalistas, porque simplemente no es un ente cualquier como una mesa o una silla, aunque contiene la luz dentro de sí para iluminar desde siempre su condición de estar en el mundo. Una filosofía que escudriña la vida se nutre la «*verdad vivificante*» (*lebendige Wahrheit*).

El gran ímpetu de esta *lebendige Wahrheit* en este joven profesor sólo pudo notar sus alumnos y algunos amigos, puesto que en esos tiempos no había publicado obras de envergadura. En 1927 salió a la luz *Sein und Zeit*. Este trabajo de investigación, que llevó tanto tiempo de intensa meditación, causó inmediatamente un gran impacto no sólo en el mundo filosófico alemán, sino también a nivel europeo y, por ende, a nivel mundial. El efecto de esta obra fue grande y, a su vez, muy controvertido, porque su comprensión no resultó absolutamente fácil, sobre todo, para aquellos que no le habían escuchado anteriormente en aula. Su dominio de la filosofía griega (Platón y Aristóteles), de la escolástica, del kantismo, de la fenomenología, la hermenéutica, sobre todo, la aplicación de un método acuñado por él mismo, su manejo del griego, latín y la lengua alemana, sus giros lingüísticos y neologismos hicieron que esa obra resultase al público en general abstrusa, “llevando a algunos intérpretes a considerar Ser y Tiempo una especie de aparición súbita, una obra repentina y magnífica que parece surgir de la nada como Atenea de la cabeza de Zeus” (Escudero (2000, p. 25).

Nuestro interés por esta obra se centra sustancialmente en el fenómeno *ser-para-la-muerte*, el cual viene manifestado en el primer apartado de la primera sesión de *Sein und Zeit*, no obstante se aborda de manera muy sintética algunos aspectos existenciaros esenciales como: 1) El proyecto general de la obra, 2) Angustia, 3) Cura, 4) Muerte, 5) Temporalidad.

Proyecto general de la obra

El proyecto de *Sein und Zeit* se halla claramente expresada en el epígrafe, en el cual Heidegger (2003) trae a colación una sentencia de Platón sobre la comprensión del ser. Ahí él escribe: “La elaboración concreta de esta pregunta por el sentido del ser es el propósito del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional” (p. 23). El hilo conductor, que guía este tratado, es el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. El planteamiento de la pregunta, que interroga por el ser, requiere previamente la aclaración acerca de aquel ente, que va formular la pregunta fundamental. La necesidad de la formulación de la pregunta, que interroga por el ser, no sólo implica una intuición previa de la respuesta, que se pretende traslucir, sino también se parte de la capacidad comprensiva originaria del ente, que va a formular la pregunta por el sentido del ser en general. ¿Qué se debe entender por «ser en general»? Heidegger desde su época de estudiante en el *Instituto y Seminario de Constanza* tuvo acceso a algunos fragmentos metafísicos fundamentales de Aristóteles. El contacto con este gran filósofo se dio a través del Dr. Gonrad Gröber, quien facilitó a Heidegger (1978, p. 56) la tesis de Franz Brentano: *Sobre el múltiple significado de lo ente en Aristóteles (1862)*. Esta idea, que el ser se manifiesta de muchas maneras, quedó marcada en el pensamiento de Heidegger. Desde entonces medita sobre ella y se constituye en *Sein und Zeit* como una tarea esencial. Cuando Heidegger busca establecer el sentido del ser en general, trata sacar a la luz estos modos

fundamentales de la manifestación del ser aristotélico. Con referencia a este tema Von Hermann (1985) expresa como sigue:

La pregunta universal y abarcante, la gran pregunta de la filosofía por el sentido del ser en general es la pregunta por *lo sencillo de lo múltiple en el ser del ente*. Lo existente es comprendido como el existente en su ser. Pero lo existente no es sólo una multiplicidad de cosas, sino también un modo de ser diferenciado de entes: Existente en el modo de ser de *aquello que está a la mano*⁵, de *lo real en cuanto tal o del estar-ahí-delante*,⁶ de *la vida* y del *ser ideal*⁷ (P. 78).

Von Hermann, como se puede percibir, reduce el ser en general en estas cuatro categorías. Ahora bien, el sentido de estos modos de ser sólo puede ser descubierto y, por ende, desvelado a partir de la estructura de la búsqueda del sentido del ser del *Dasein*, o sea a partir del ente, al que le va su propio ser. El trasfondo, sobre el cual se planea formular la cuestión sobre el sentido del ser, es la pre-comprensión del ser del *Dasein*. Siguiendo la reflexión hacia esta misma dirección, pues Karl Lehmann (2006) sostiene en este sentido la siguiente la respuesta a esta cuestión fundamental: “¿Por qué la pregunta por el sentido del ser? La formulación contiene la condición esencial, que el «ser» se comprende «desde sí mismo»”⁸ (p. 171). ¿Cómo se puede asegurar correctamente el acceso al ser? El único ente, que es capaz de plantear la posibilidad de acceso al ser en general, es el *Dasein*. ¿Por qué? Pues Heidegger (1998) sostiene: “El ser de este ente es, *en cada caso, mío*. En el ser de este ente se

⁵ Cfr. Rivera, E. (2008, p. 67). *Comentario a ser y tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 2.

⁶ Cfr. Rivera, E. (2010, p. 66). *Comentario a ser y tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 1. Cfr. También el Vol. 2. (pp, 20 y 39).

⁷ „Die universelle, das Ganze der Philosophie umspannende Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt ist die Frage nach dem *Einfachen des Mannigfachen im Sein des Seienden*. Seiendes wird als Seiendes in seinem Sein verstanden. Seiendes ist aber nicht nur vielzählig, sondern auch Seiendes unterschiedlicher Seinsart: Seiendes in der Seinsart des Zuhandenseins, des Vorhandenseins, des Lebens und des idealen Seins“.

⁸ “Warum die Frage nach dem Sinn von Sein? Die Formulierung enthält die wesentliche Voraussetzung, daß «Sein» sich «von selbst» versteht”

conduce este mismo relativamente a su ser [...]. El *ser* mismo es lo que le va este ente en cada caso” (p. 53). Por un lado, el *Dasein* es el único ente, a quien le va el ser, a los otros entes, que no poseen el modo de ser del *Dasein*, no le va el ser así como le va al *Dasein*. ¿Cuál es el alcance de esta idea? Heidegger (2003) mismo responde:

El *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser. El «irle» se ha aclarado en la estructura de ser del comprender en cuanto proyectante estar vuelto hacia el más propio poder-ser. Este poder-ser es aquello por mor de lo cual el *Dasein* es en cada caso tal como es (p. 53).

Aquí emerge otra de las ideas sustantivas de esta obra relacionada al ser del *Dasein*. La expresión «le va este mismo ser» designa el radical poder-ser (*Seinskönnen*) del *Dasein*. El poder-ser desvela no sólo la libertad, sino también la posibilidad más radical del *Dasein*; éste es libre para afrontar su poder-ser, se dispone a la propiedad e impropiidad de su extrema posibilidad, la cual se manifestará con más precisión cuando se desarrolle el fenómeno de la angustia.

El *Dasein*, ente al que le va su propio ser, lleva consigo un brillo especial. Lehmann (2006) manifiesta esta condición del *Dasein* de este modo: “El hombre solo es -tal-, si él es ya «en el ser», es decir si él ya «está» en la comprensión del ser”⁹ (p. 171). En el ahí (Da) fulgura la luz del ser (*sein*). Al *Dasein* le va inherente una autoiluminación, desde la cual da claridad no sólo a los entes intramundanos, sino también a la facticidad y brumosidad de su propia existencia. “Este horizonte de sentido y de ser constituye dentro del ahí-del ser-ahí la apertura horizontal. [...]. Este ahí-es con ello la indicación conceptual para la apertura total o iluminación”¹⁰ (Von Hermann, 1985. p. 1). El *Dasein* es el único ente, en el cual brilla la luz del ser. El *Dasein* lleva dentro de sí un resplandor a través del cual comprende pre-teorética y pre-

⁹ “Der Mensch ist nur, wenn er schon «im» Sein ist, d.h. Seinsverständnis ist”.

¹⁰ Dieser Seins- und Sinnhorizont bildet innerhalb des Da-des Da-seins die horizontale Erschlossenheit. [...]. Das Da-ist somit die begriffliche Anzeige für die ganzheitliche Erschlossenheit oder Lichtung”

científicamente los entes con los que hace frente en el mundo. El *Dasein*, desde su condición iluminada, da cuenta de sí mismo y, por ende, da cuenta del ser en general.

En el desarrollo de este trabajo de investigación no se puede pasar desapercibido la descripción del ente, que se constituye en el centro del tema a ser analizado. Heidegger (1998) manifiesta esta cuestión de la siguiente manera: “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismo. El ser de este ente es, *en cada caso, mío*” (p. 53). El *Dasein* ilumina el horizonte de sentido del ser en general a partir del desvelamiento del ser del *Dasein*, dicho en otros términos la verdad del *Dasein* es descubierto. El *Dasein* desde sí mismo, esto es desde su propio ser, se abre y se auto-revela, porque él es el único ser que está en la verdad, ella es aperturidad (*Erschlossenheit*). Según Heidegger (1998) esta aperturidad no indica otra cosa más que la verdad del ser. “La ἀληθεια equiparada por Aristóteles con πραγμα, φαινόμενα [...], significa las «cosas mismas», lo que se muestra, *los entes en el «cómo» de su «estado de descubiertos»*” (p. 240). A partir de esta aperturidad del ser del *Dasein* la analítica existencial muestra que sentido del ser de este ente ya se halla en su misma naturaleza. Qué significa la frase: “el ser de este ente es, *en cada caso, mío*”. Esta expresión «*en cada caso, mío*» denota la esencia del *Dasein*. Las expresiones, que contienen a la radical «*je*», que se traduce como «*en cada caso*», como ser: «*jimals*», «*jewellig*» y también el sustantivo «*Jewelligkeit*», hacen referencia de un modo u otro al tiempo. Si bien es cierto, que la frase mencionada subraya la *ipseidad del ser*, en el sentido que el *ser es mío*, esta expresión *en cada caso*, entonces, no está ahí escrita por casualidad, sino juega un rol fundamental dentro de la frase y, por consecuencia, dentro de la obra en sí. Con ese adverbio «*je*»¹¹ Heidegger está indicando la esencia misma del *Dasein*. Éste, en tanto y en cuanto le va este «*je*», desvela su condición kairológica y, por ende, su condición

¹¹ Perrota, R. *Heideggers Jewelligkeit. Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte*. Este autor hace un estudio sistemático y acabado no sólo acerca de la connotación temporal, que tiene este término, sino también la directa relación con el *Dasien* en *Sein und Zeit*. Cfr especialmente las pp. 39-44.

eminentemente temporal. El *Dasein* vive el instante que le es donado por el tiempo kairológico y, a su vez, es esencialmente temporal; por eso Heidegger (1998, p. 30) manifiesta esta estructura ontológica taxativamente: “El ser de este ente encuentra su sentido en la temporalidad”.

Fenómeno de la angustia: Estado de ánimo fundamental del *Dasein*

Apertura del encontrarse (*Befindlichkeit*) del *Dasein*

Heidegger aprehende lo ganado en sus reflexiones anteriores con respecto al existenciario encontrarse del *Dasein* y reitera con radicalidad y profundidad en el § 29 de *Sein und Zeit*. El responde básicamente a las siguientes cuestiones: ¿En qué consiste el *encontrarse*? El encontrarse es asumido como un fenómeno ontológico fundamental del *Dasein*. Heidegger comprende bajo la expresión *Befindlichkeit* dos conceptos a fines: *el estado de ánimo* (*Stimmung*) y *el temple anímico* (*Gestimmtsein*). El existenciario «*Befindlichkeit*» manifiesta sustancialmente la condición afectiva del *Dasein*. Ésta es descrita por Vattimo (1998, p. 36) como sigue: “nosotros traducimos al castellano por «disponibilidad», pero que literalmente quiere decir el «modo de encontrarse» de «sentir» de esta o aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos”. Tanto la expresión «condición afectiva» como «disponibilidad» refieren esencialmente a un «modo de encontrarse» particular del *Dasein*. Heidegger (1999, p. 87) cita los estados de ánimo más sobresalientes “los estados de ánimo –gozo, satisfacciones, felicidad, tristeza, melancolía, ira- son de algún modo psicológico, o mejor psíquico; son condiciones psicológicas”¹², que se anuncian y se hacen vivos en la experiencia cotidiana del *Dasein*, pero, además, esta disposición afectiva del *Dasein* se muestra de modo gradual y ocasional. En este modo de ser surge el rol fundamental del *temple anímico* (*Gestimmtsein*). Al respecto continua diciendo Heidegger

¹² “Gli stati d’animo -gioia, soddisfazione, felicità, tristezza, malinconia, ira- sono un qualcosa di psicologico, o meglio di psichico; sono condizione psichiche”,

(1999b, pp. 87-88): “los sentimientos y los estados de ánimo cambian continuamente. Non tienen una consistencia fija, son -como tales-, en cuanto más inconsistentes sean. Son solamente el esplendor y fulgor, o también la tiniebla, que está más allá de los acontecimientos psíquicos”¹³. Hay como veremos a continuación un estado de ánimo en especial, que se presenta y se ausenta, se hace sentir con agudeza y con suavidad. ¡Este fenómeno es la angustia!

La onerosidad: Estado decadente del *Dasein*

La experiencia del sentimiento del temor, legado de San Agustín, desemboca en *Sein und Zeit* como una de las disposiciones afectivas capitales. El *Dasein* es ontológico-existencialmente disponibilidad afectiva, vale decir es propenso a todo tipo de sentimientos, como acabamos de mostrar en párrafo anterior, sin embargo esos sentimientos generalmente son moderados o templados, están ahí latente amenazando e inquietando, pero generalmente no llega a ahogar ni desesperar hasta el punto que uno llega a tomar medidas extremas como el suicidio. “La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el *mal humor*, no sólo no es una nada, sino que, por al contrario, precisamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso a sí mismo” (Heidegger 2003, p. 158). Ese sentimiento tedioso señala “algo” fundamental al *Dasein*. ¿En qué consiste ese “algo”? Este “algo” no viene al *Dasein* desde afuera, en este sentido no es una amenaza psicológica-objetual, sino, más bien, está íntimamente relacionado con su ser. Heidegger para ahondar en esta pregunta trae a colación el planteamiento de San Agustín acerca de la cuestión ontológica de la vida fáctico-histórica. Éste pregunta: “*quaestio mihi factus sum*”. ¿Qué hace que la vida se torne una cuestión? Responde “*Oneri [moles] mihi sum*”, o sea “soy una carga para mí” (Heidegger 1999a, p. 62). La vida fáctico-histórica no sólo se siente amenazada, también una carga para sí misma. Esa carga debe ser comprendida desde la estructura de la

¹³ “I sentimenti e gli stati d’animo mutano continuamente. Non hanno una consistenza fissa, sono quanto c’è di più inconsistente. Sono soltanto lo splendore e il fulgore, oppure la tenebra, che giace al di sopra degli accadimenti psichici”

disposición afectiva (*Befindlichkeit*) del *Dasein*. Heidegger (2003, pp. 158-9) vuelve a emplear el concepto «carga» en *Sein und Zeit* y la relaciona directamente con el ser mismo del *Dasein*. En la condición afectiva del “ser del Ahí es manifestado como una carga”¹⁴. Esta condición del *Dasein* heideggerino como *carga*, aparte de jugar un rol preponderante en la estructura existencial del *Dasein*, se convierte así como el hilo conductor del ser del *Dasein*.

La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma [...]. En esta dificultad de hacerse cargo de sí misma, se hace patente que la vida [...] es un fenómeno realmente complicado. Si la vida fáctica es propiamente la que es en este tipo de existencia complicada y difícil de asumir, entonces el modo verdaderamente adecuado de acceder a ella y de mantener abierto este acceso tan sólo puede consistir en reconocer esa pesada carga que arrastra la vida (Heidegger 2002, p. 32).

Esta carga, que lleva a cuesta la vida fáctica, está enraizada como se puede ver en el pensamiento agustiniano, y es aprehendido por Heidegger como la caída (*Verfallen*), la cual se entronca en el modo de ser de la vida fáctica de la ruina (*Ruinanz-Sturz*). Este estado decadente del *Dasein* describe Heidegger (1985, p. 131) así: “Con ello es ganado en el sentido fundamental del movimiento de la vida fáctica,

¹⁴ Con respecto a la «carga» Nietzsche también sostiene categóricamente que “¡Sí, la vida es una carga pesada!”. Heidegger obviamente conocía muy bien estas sentencias. De ahí, que no sólo tenía como fuente a San Agustín, sino también a aquel. ¿Qué entendía Nietzsche por la expresión «carga pesada»? He aquí su respuesta: “¡Y muchas de las cosas que residen en el interior del hombre son semejantes a la ostra, es decir, nauseabundas y viscosas y difíciles de agarrar, [...]! La náusea corresponde a la traducción del sustantivo *Ekel*, que emplea Nietzsche en el original, aunque se debe tener presente, que este sustantivo significa también, por ejemplo: asco, repugnancia, fastidio, hastío etc. Además el adjetivo *schlüpfrig* denota una realidad deleznable, fluida, escurridiza, por eso justamente se torna difícil su aprehensión. Con estas características la vida del hombre no sólo se constituye una carga pesada, sino también, como ya si fuera poco, esa es asquerosa, fétido e incomprensible. Ésta es la vida, que tenemos, por lo tanto no queda otra forma, más que cargarla, soportarla, tolerarla y asumirla. Cfr. Nietzsche, F. (1996). *Así habló Zarathustra* (p. 270). También Nietzsche, F. (1959). *Also sprach Zarathustra* (p. 171).

el cual nosotros fijamos terminológicamente como ruina (ruina-caída)¹⁵. La ruina es inherente a la vida histórica-fáctica, por lo tanto, se constituye como fuente de su inautenticidad. El estado de ruina impide a la vida fáctica mantenerse dentro de una esfera de valores, motivada éticamente, porque este estado de ruina le es sustancial y le acompaña siempre y en todo lugar. La carga, entonces, es vivenciada con autenticidad o con inautenticidad, puesto que la vida fáctica por naturaleza tiene una inclinación (*Neigung*) ineluctable hacia las cosas mundanas, que la desorientan. Heidegger habla de inclinación, que en un sentido vulgar podría semejarse a la tentación cristiana, pero no es equivalente como ya se verá.

Este [...] sentido de la inclinación proporciona a la vida un genuino peso, una dirección de peso [...]. El peso no proviene desde fuera de la vida, tampoco de un determinado algo, ni de una característica peculiar de la vida, sino el peso está ahí en la vida misma y con la vida misma (Heidegger 1985, p. 100)¹⁶.

La inclinación aprisiona a la vida fáctica a su mundo, es decir en la ocupación o preocupación de entes intramundanos, y de este modo esa vida se torna a sí misma una pesada carga. En esta inclinación la vida fáctica experiencia con intensidad su modo de ser de la caída (*Sturz oder Verfallen*), puesto que este modo de ser le hace propenso a la pérdida de sí misma. Heidegger (2002a) expresa este estado de la vida fáctica de la siguiente manera:

En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se

¹⁵ “Damit ist in Grundsinn der Bewegtheit faktischen Lebens gewonnen, den wir terminologische fixieren als Ruinanz (ruina – Sturz)”.

¹⁶ “Dieser [...] Sinn der Neigung gibt dem Lebem ein eingetümliches Gewicht, Gewichtsrichtung [...]. Das Gewicht kommt dem Leben nicht von außen, nicht von einem Etwas, nicht lebensartigen Charakters zu, sondern ist an ihm selbst und mit ihm selbst da”.

produce *un movimiento de caída* en el mundo, que a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma (p. 38).

El modo de ser de la caída le va naturalmente a la vida histórico-fáctica, no es algo, sobre lo cual se pueda influir para evitarlo. La buena voluntad, los buenos deseos de superación, incluso una férrea voluntad para la asunción de valores no garantizan la permanencia ante la luz del ser. De ahí que los existenciaros «autenticidad» e «inautenticidad» tienen una connotación eminentemente ontológico-existencial, no religiosa, tampoco ética. No es igual que la tentación cristiana, porque en ésta el *Dasein* tiene la posibilidad de esquivarse y evitar no caer en la apetencia del pecado. La inclinación ontológico-existencial no depende del libre arbitrio de la vida fáctica, sino del movimiento y la manifestación de su propio ser. Heidegger (2002a) sostiene cuanto sigue: “Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica” (p. 39). En esta postura heideggeriana se manifiesta la concepción pesimista del hombre, que presumiblemente tenga origen en la teología luterana, porque no se debe perder de vista, que Heidegger en esos tiempos se consideraba, por lo menos teóricamente, un protestante libre.

Se puede notar en esta breve presentación que una de las funciones clave del «encontrarse» como estructura ontológica del *Dasein* es la manifestación del fenómeno del temor, que manifiesta que el *Dasein* es una pesada carga para sí mismo, pero, aún no está claramente vislumbrada el contenido de esa carga.

El temor: Estado de ánimo inauténtico del *Dasein*

Heidegger en su reflexión sobre San Agustín ya había descubierto, que el estado de ánimo es un fenómeno esencial de la vida fáctica. Éste está siempre preocupado por los entes intramundanos, que le salen al encuentro en el mundo. De ahí surge la pregunta: ¿Ante que se preocupa la vida fáctica? Ésta, conforme a Heidegger (1999a, p.60), “se realiza como *timere* y *desiderare*, como

un tener temor de algo (retroceder ante ello) y un tener el deseo de algo (intentar hacerse con ello, esforzarse y agotarse por ello)". El *Dasein* experimenta un temor, cuyo origen guarda una relación directa con la «Geworfenheit», es decir con su «condición de arrojado», o sea con su «estado yecto» en el mundo.

¿Ante qué se retrotrae al *Dasein* el temor? En el fondo, siente temor por su ser histórico y finito. El temor se constituye como un motor de desasosiego o de inquietud, las cuales siempre disponen al *Dasein* en una actitud de búsqueda. ¿Qué busca el *Dasein*? Este temor mantiene al *Dasein* ocupado en busca de su tranquilidad y de su felicidad en el mundo. El *Dasein*, como ya había dejado claro Aristóteles, el hombre quiere ser feliz, pero lastimosamente esa deseosa búsqueda de la felicidad no se halla entre las cosas intramundanas. Entre estas cosas el *Dasein* está absorbido y es desviado de lo fundamental, le desvía del sentido auténtico y horizontal de su ser. "El sí-mismo es asumido en un experimentar histórico [...]. Motivo fundamental: lo histórico en la propia *cura*" (Heidegger 1999a, p. 61). Lo histórico manifiesta a la vida fáctica su condición finita y ésta genera la preocupación en el mundo; experimenta el temor a raíz de su condición de arrojado en el mundo. En este sentido, como expresa Sartre (1966, p. 747), "el hombre es una pasión inútil", porque ontológicamente no encuentra una auto-satisfacción en el mundo y eso básicamente le preocupa y le hace transitar deseosamente e inquietantemente por el mundo. Esto es lo que enfatiza Heidegger (1998, p. 212): "Y una vez más: el fáctico existir del «ser ahí» no se limita a ser en general o indiferentemente un yecto «poder ser en el mundo», sino que es siempre ya absorbido en el mundo de que se cura". El estar en el mundo es la consecuencia de su ser histórico. El *Dasein* se encuentra en el mundo y desde esta situación se experimenta como histórico y, por lo tanto, finito. Por esta razón, la vida fáctica se halla en todo tiempo y en todo lugar en cuestión y en preocupación -cura-.

La vida fáctica busca, por un lado, el deleite en el mundo, por eso todo su emprendimiento está abocado a «desear» una vida «feliz». Ella se afana en encontrar esa vida en el mundo, sin embargo

descubre que ese mundo no siempre viene experimentado de modo amigable, sino por el contrario se muestra adverso. El estar-en-el-mundo aflige a la vida fáctica, puesto que su condición mundana le «retrotrae» a un estado de ánimo fundamental, el temor. Éste se constituye para él una amenaza constante; porque le pone en cada ocasión ante su posibilidad más genuina y propia de su ser.

Del temor a la angustia del *Dasein*

La apertura (*Erschlossenheit*) es la condición de posibilidad de la manifestación del estado de ánimo y temple anímico del *Dasein*. «Este ahí» o (Da) abre al *Dasein* su propio ser. En este ahí el *Dasein* tiene la posibilidad de conducirse hacia sí mismo, hacia la autenticidad de su propio ser. En este sentido Heidegger (1993, p. 132) es categórico y dice: “Der Ausdruck «Da» meint diese wesenhafte *Erschlossenheit*”. [La expresión «da» denota esa aperturidad esencial]. ¿Qué se abre en ahí? El *Dasein* no puede dar razones, de lo que su constitución afectiva muestra en el ahí. Lo único cierto es que esa constitución afectiva coloca al *Dasein* «ante su ser en cuanto tal». En el ahí es abierto el ser del *Dasein*, por lo tanto, ese ahí se constituye el espacio por excelencia mediante el cual es posible acceder al ser. El “ser del *Dasein* puede irrumpir con el nudo *factum* de «qué y tiene que ser»” (Heidegger 2003, P. 159). En este *factum* se muestra solamente el *qué es* del *Dasein*, y se identifica con la condición de arrojado del *Dasein*. La disposición afectiva, que se manifiesta en la apertura del *Dasein*, abre, a su vez, a éste su estructura ontológica esencial: Su ser-en-el-mundo; sin embargo el origen o el de *dónde* y el fin o hacia *dónde*, queda aún en total ambigüedad. Estando así la disposición afectiva del *Dasein* deja en evidencia dos determinaciones esenciales del *Dasein*: “La apertura de la condición de arrojado y la apertura del estar-e-el-mundo en su totalidad” (Heidegger 2003, P. 161). Además la disposición afectiva manifiesta en el Ahí del *Dasein* su capacidad de «llegar a ser afectado (*Betroffenwerden*)». El *Dasein* es pasible ante toda realidad óptica, sea ésta «lo a la mano» (*Zuhandenheit*) o sea «lo que se encuentra disponible como una realidad» (*Vorhandenheit*) en

el mundo. Entre esta realidad se da también la posibilidad de la amenaza (*Bedrohbarkeit*). “Sólo lo que está en la disposición afectiva del temor o, correlativamente, de la intrepidez, puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante” (Heidegger 2003, P. 161). ¿Ante qué se siente amenazado el *Dasein*? El *Dasein* se siente amenazado por un temor, o por un miedo. Este miedo manifiesta básicamente un perjuicio para el *Dasein*. La «perjudicialidad» anuncia como referencia “algo” nocivo para el *Dasein*. Lo más preocupante de lo perjudicial, que “lo perjudicial, en cuanto amenazante, no está todavía en una cercanía dominable, pero se acerca. En ese acercarse, la perjudicialidad irradia y cobra su carácter amenazante” (Heidegger 2003, P. 164). El miedo amenaza, pero la amenaza, de la cual se teme, es incierta en cuanto al tiempo de su determinación o consumación. Aquí surge de nuevo no sólo el carácter del tiempo kairológico, sino también el sentido de la muerte. De aquello de lo que teme el *Dasein*, que está ahí latente, es incierto. La cuestión del «cuándo» afectará radicalmente al *Dasein*, aunque quede en suspenso. Se puede notar acá un parangón entre el contenido del miedo, que hasta el momento queda oculto y el *cuándo* llega aquello que perjudicará mi existencia radicalmente y la muerte. He aquí la descripción de Heidegger (Heidegger 2003).

Este acercamiento acontece dentro de la cercanía. Lo que puede ser dañino en grado máximo y se acerca, además, constantemente, pero en la lejanía, no se revela en su temibilidad. Pero, acercándose en la cercanía, lo perjudicial es amenazante: puede alcanzarnos, o quizás no. A medida que se acerca, se acrecienta este puede pero a la postre quizás no. Es terrible, decimos (pp. 164-165).

En lo temible se anuncia una realidad dañina y, por ende, nociva. La cercanía de lo perjudicial se constituye una amenaza permanente para el *Dasein*. Heidegger muestra en el fenómeno del temor. Esto indica “algo”, que busca fulminarle por entero al *Dasein*. El efecto perjudicial del miedo es más fuerte aún, ya que eso de que

se teme es irreferente y además se caracteriza fundamentalmente por la subitaneidad (*Plötzlichkeit*).

En estrecha relación con la disposición afectiva del miedo Heidegger trasluce el fenómeno de la angustia como disposición afectiva; pues en la angustia es abierta la estructura del sentido del ser en general. “La totalidad estructural del ser buscado deberá salir a la luz de un modo elemental” (Heidegger 2003, p. 204). La angustia es una estructura ontológica medular en *Sein und Zeit* y revela el ser del *Dasein* como *Sorge* (Heidegger 2003, p. 205).

La angustia es el fenómeno, que deja en descubierto al enemigo por excelencia del *Dasein*, de quien él inmediata y regularmente huye o esquiva. ¿De qué se angustia el *Dasein*? ¿Ante qué se angustia la angustia? Más arriba se había manifestado que el *Dasein* se atemoriza de “algo”, cuya naturaleza está enraizada en su condición de estar-en-el-mundo; por eso afirma Heidegger, que “la única amenaza temible, la amenaza descubierta en el miedo, proviene siempre de un ente intramundano” (Heidegger 2003, p. 208). El fenómeno de la angustia, sin embargo, tiene un privilegio o, mejor dicho, una preeminencia en el grado de profundidad e intensidad de la condición afectiva, puesto que la angustia se angustia ante “algo” totalmente indefinido, es decir indeterminado. “El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto relevantes” (Heidegger 2003, p. 208). Ese “algo”, del cual se angustia la angustia, no está “ahí”, ni “aquí”, ni “allí”, sino, más bien, se caracteriza de la irreferencialidad, la angustia se angustia de “algo” que no se halla en ninguna parte. “Pero, «en ninguna parte» no significa simplemente «nada», sino que implica la zona en cuanto tal, la oportunidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial” (Heidegger 2003, pp. 209-210). Lo amenazante se hace sentir en el ahí, en la aperturidad del *Dasein*, “y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento- y, sin embargo, en ninguna parte” (Heidegger 2003, p. 209). En esta irreferencialidad de la angustia del *Dasein* está siempre

un “algo”, ante el cual se angustia la angustia. El “«no es nada, no está en ninguna parte»” manifiesta que “*el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*” (Heidegger 2003, p. 209). La angustia se angustia del mundo en cuanto tal, porque este mundo se le muestra como carente de significatividad. Heidegger trae a colación una expresión coloquial para ilustrar esta situación: “Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: «en realidad no era nada»” (Heidegger 2003, p. 209). La significatividad, por la que el *Dasein* corrientemente se conduce en el mundo, se esfuma fundamentalmente. “El «mundo» ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprender a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo»” (Heidegger 2003, p. 210). El *Dasein*, ante esta situación se halla en un estado aterrador, porque no encuentra un fundamento, sobre el cual apoyarse y asegurarse, por el contrario se siente doblemente arrojado: a) arrojado en el mundo (*Geworfenheit*), b) arrojado a su destino, a su más peculiar poder-ser, a su más extrema posibilidad. “La angustia lleva al *Dasein* ante su ser libre para... (propensio in...) la propiedad de su ser en cuanto posibilidad que es desde siempre” (Heidegger 2003, p. 210). La angustia muestra al *Dasein* que su condición fundamental de estar-en-el-mundo es insuficiente; vale decir, el hecho, que el *Dasein* esté familiarizado y ocupado de entes intramundanos, básico y fundamentalmente le es insignificante. La angustia abre en el «ahí» el poder ser del *Dasein*, es decir su posibilidad. Este poder ser le confronta al *Dasein* con su propio ser. “Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*” (Heidegger 2003, p. 210). La angustia abre al *Dasein* el acceso a su condición de hallarse ante sí mismo, ya que el estar-en-el-mundo carece para él significatividad. La disposición afectiva como se ha manifestado más arriba muestra “«como uno está, -como uno se encuentra-». En la angustia uno se siente «*desazonado*». Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación de la nada y en ninguna parte en que el *Dasein* se encuentra cuando se

angustia” (Heidegger 2003, p. 210)¹⁷. El significado del término «desazón» queda corto con respecto a la palabra alemana «*unheimlich*». El sustantivo «*Heim*» hace referencia directa al hogar, a la casa y, por ende, a la familia. La “hospitalidad” como propone Gaus se aproxima más al sentido del sustantivo alemán. La hospitalidad denota atención necesaria, que se brinda al visitante o al extranjero en la casa. El concepto expresa la actitud y comportamiento de los anfitriones que hacen sentir a gusto y como a su propia casa al visitante o al extranjero. El prefijo «*un*», sin embargo, es una partícula de negación o de privación. Indica justamente el encontrarse fuera de casa. Heidegger expresa con suficiente claridad este estado con las siguientes expresiones: “Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein”. [“La inhospitalidad (desazón), sin embargo, significa también no-estar-en-casa”](Heidegger 2003, p. 210). La angustia abre al *Dasein* en su «ahí» su estado de no encontrarse en casa, es decir le insta a retrotraerse de su absorción en el mundo, le evoca desde su estado de «*caída*», del «*uno*» (o del *se*) y la «*habladuría*» a volverse hacia sí mismo.

La angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el «mundo». [...] La huida cadente hacia el estar-en-casa de la publicidad es una huida ante el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser (Heidegger 2003, p. 210).

El estar-en-casa corresponde al estar-en-el-mundo inauténtico, porque «*uno*» está absorbido en entre entes intramundanos de la cotidianidad y la publicidad. El no-estar-en-casa se manifiesta como el comportamiento auténtico del *Dasein*. El temor abierto por la constitución afectiva del estar-en-el-mundo es impropio, mientras que la angustia desvela el no-estar-en-el-mundo. Éste “debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario [...]”.

¹⁷ “In der Angst ist einem «*unheimlich*». Darin Kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das *Dasein* in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Niergends“. (Cfr. *Sein und Zeit*. P. 188).

Miedo es angustia caída en el mundo, angustia impropia y oculta en cuanto al para sí misma” (Heidegger 2003, pp. 213-214). La angustia es un existenciaro neurálgico del *Dasein*. Hace descubrir al *Dasein* su ser-en-el-mundo, el ante qué se angustia; y, a su vez, le aísla del mundo y le coloca ante su propio ser. El *Dasein* es aislado de su cadente estar-en-el-mundo a través de la angustia, ésta le manifiesta su no-estar-en-casa. Esta apertura muestra al *Dasein* sus posibilidades: Ser auténtico o inauténtico. “Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándola de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser” (Heidegger 2003, p. 212). La angustia como disposición afectiva ontológica fundamental del *Dasein* abre en su ahí la cura, que es descubierta como el ser del *Dasein*. La cura o el *Sorge* muestran la condición y sentido fundamental del *Dasein* y, por ende, el sentido del ser en general, puesto que indica la condición desnuda del carácter histórico del *Dasein*.

Le confiere la precisión necesaria a un existenciaro fundamental y determina así la finitud en el «ser ahí» no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente (Heidegger 1993, p. 200).

En la cura se desvela la naturaleza propia del *Dasein*, porque no sólo en ella se abre su condición histórica, sino, sobre todo, se manifiesta su ser finito. Al *Dasein* le va inherente su propia finitud. Esta finitud es el que mantiene al *Dasein* en zozobra constante y un estado tembloroso continuo. El *Dasein* en el fondo se angustia de su condición finita. “El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar en el mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo” (Heidegger 2003, p. 213). ¿Cuál es la manera habitual, con la que el *Dasein* se halla en el mundo? Se siente desprotegido, indefenso, desprovisto de todo. Su condición de arrojado no le da ninguna ventaja, más que su propio poder ser, su pura posibilidad, la cual le prepara a afrontar lo terrible desconocido, su fin. Esta situación no le da ningún apoyo, pues el *Dasein* existe sin

un fundamento, sin un sostén, por ende, sin seguridad. A continuación se verá cómo se va develando la mencionada finitud del Dasein.

De la angustia a la cura del Dasein

La «cura» es una expresión latina y en español es traducido distintamente como *cuidado*, *preocupación* y *ocupación*¹⁸. En alemán se aprehende la cura como *Sorge*. La cura es un existenciario nuclear y juega un rol esencial en el pensamiento de Heidegger. Es constituida como una estructura ontológica fundamental en *Sein und Zeit*.

Heidegger se apropia de este término «cura», porque la vida fáctica por el solo hecho de estar-en-el-mundo, vive en un estado permanente de inquietud y de preocupación. “La experiencia fáctica de la vida es la «preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad»” (Heidegger 1995, p. 50). Estos modos de ser son situaciones, con las cuales deben necesariamente lidiar la vida fáctica en el mundo; la consecuencia inmediata del enraizamiento de la vida fáctica en el mundo es la preocupación por sí misma, por su entorno y por los demás. “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (*curare*). En el estar-ocupado-en-algo está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión” (Heidegger 2002, p. 35). El *cuidado* es algo inherente a la vida fáctico-histórica, ésta siempre y en todo lugar está pendiente de algo.

Por ser el estar-en-el-mundo como *cuidado*-[*Sorge*]-¹⁹, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como *ocupación* [Besorgen] el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* [Fürsorge] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo (Heidegger 1993, p. 214).

¹⁸ Es muy sugestivo el poema de Herder acerca del origen del hombre, que Heidegger cita en el & 41 de *Sein und Zeit*. El hombre está bajo la custodia de cura: “*Cura teneat, quamdiu vixerit*: el ente no es abandonado por este origen, sino tenido, dominado por él mientras este ente «es en el mundo»” (Heidegger, M. (1998, p. 219).

¹⁹ Este puesto en corchete del concepto [*Sorge*] es del autor de este trabajo.

Esta cita resume la condición esencial del *Dasein*, quien *en cada ocasión* está ocupado por las cosas, con las cuales se encuentra en el mundo y vive, a su vez, pendiente en *cada ocasión* por los demás. Estando así este *Sorge* bien puede ser parangonado con el concepto de intencionalidad de Husserl; pues, así como la conciencia siempre está pendiente de algo, también la vida fáctico-histórica o el *Dasein* se encuentra en cada ocasión ocupado, o sea siempre está en una situación preocupada por algo o por alguien. Por esta razón, el *Sorge* es constituido como la estructura total del *Dasein*: “El ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [*Sorge*], [...]” (Heidegger 2003, p. 214). ¿Qué significa estos giros lingüísticos? El término «anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el mundo)»²⁰, por un lado, tiene pleno sentido sólo a partir de la condición ineluctable del ser-en-el-mundo del *Dasein*, porque “éste, junto con estar entregado a sí mismo, ya está siempre arrojado *en un mundo*” (Heidegger 2003, p. 214). Entonces, el *Dasein* es arrojado en el mundo, por esta razón su esencia es estar-en-el-mundo. ¿Qué implica el estar arrojado en el mundo? El tiempo verbal «está arrojado (*geworfen ist*)» suena muy fuerte, porque de hecho hace referencia a la condición nebulosa y brumosa del *Dasein*; denota su procedencia oscura, puesto que no logra comprender fenomenológico-hermenéuticamente su origen. Esta situación es la fuente de la angustia del *Dasein*, porque el mero *faktum*, que enuncia el «qué es», no es suficiente, porque “el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad” (Heidegger 2003, p. 159). Por otro lado, este «anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el mundo)» despliega el poder-ser del *Dasein*; éste poder-ser funda la libertad, con la cual el *Dasein* se conduce en el mundo tanto propiamente como también impropriamente. La libertad puede desviar al *Dasein* y hacerle caer en la impropiedad, puede mantenerle en el «uno» o en «se»; pero no

²⁰ La fórmula original dice: „Sich-Vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnen dem Seienden)“; la que viene traducida por José Gaos como, “pre-ser-se-ya-en (el-mundo-) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)”.

obstante en “el cadente huir del *Dasein* ante sí mismo muestra todavía aquella estructura de ser según la cual a este ente le va su ser” (Heidegger 2003, p. 215). ¿Cómo se comprende la expresión: «en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)»?

El primer presupuesto, que debemos tener presente, es la apertura del *Dasein*. Éste ya es, como ya se dejó claro, un “espacio”, en el cual brilla la luz. En él ya desde siempre está abierto el mundo, por eso se maneja significativamente en éste.

El segundo presupuesto, que se debe tener en cuenta es la inclinación hacia la caída del *Dasein*. Éste en su ocuparse de las cosas del mundo tiene la posibilidad de perderse a sí mismo en el “cadente estar en medio de lo intramundamente a la mano de la ocupación” (Heidegger 2003, p. 214). Bajo esta perspectiva se debe comprender esa estructura existencial.

Esta estructura de la cura queda mejor comprendida, si desmenuzamos en sus partes. Von Hermann divide esa estructura de la cura en tres fundamentales estructuras existenciales. Esta división no implica absolutamente separación de una estructura de otra, sino, sino por el contrario, cada una está estrechamente unida a la otra. En este sentido Von Hermann (1985, p. 80) dice: “El *Sorge* es la totalidad estructurada en sí del proyecto (estar-anticipándose), la condición arrojada (estar-ya-en) y estar-en-el-medio de”²¹. En esta estructura del *Sorge* el *Dasein* abre su ser; el ser del *Dasein* muestra a partir de su condición abierta «Da» no sólo su propio ser, sino también manifiesta el originario acceso al sentido del ser en general. ¿De qué manera?

a) „El *Dasein* existe como condición arrojada expresa: Estar abierto desde sí mismo y para sí mismo, que el *Dasein* es arrojado a la accesibilidad del ser-en general” (Von Hermann 1985, p. 80)²². El *Dasein*, por un lado, comprende su condición arrojada en el mundo, conoce su estado yecto, o sea él es consciente, que es un “ser tirado”

²¹ “Die Sorge ist die in sich gegliederte Ganzheit von Entwurf (Sich-vorweg-sein), Geworfenheit (Schon-sein-in) und Sein-bei”.

²² „Das Dasein existiert als Geworfensein, das besagt: für sich selbst darin erschlossen sein, daß es geworfen ist in die Aufgeschlossenheit von Sein-überhaupt”.

en el mundo; pero, por otro lado, esta misma condición le concede “a priori” (esto es de “ante mano”, o como dice Heidegger pre-teóricamente) la accesibilidad al ser-en general.

b) “Existir en cuanto proyecto significa: mantener abierta la accesibilidad del ser fáctico en el proyecto de las posibilidades del ser-en-el-mundo” (Von Hermann 1985, p. 80)²³. El *Dasein* es como ya se ha manifestado poder-ser, esto se funda en la libertad del *Dasein*, la cual le abre un sinfín de posibilidades en su trajinar mundano y le señala su posibilidad originaria y propia, la cual se relaciona con su ser-para-la-muerte. La auténtica posibilidad del *Dasein* está estrechamente conectada con su ser temporal, con su ser temporal finito.

c) “Existir en cuanto *estar-en-el-medio de* significa: Descubrirle -al *Dasein*- en la aperturidad arrogada-proyectante del ser del ente en su auténtico ser” (Von Hermann 1985, p. 80)²⁴. Este estar-en-el-medio de (*Sein-bei*) hace referencia exclusiva al existenciarío estar-en-el-mundo.

Estos tres modos de ser de la estructura ontológica del *Dasein* responden a los modos de ser extático de la temporalidad, la cual manifiesta enfáticamente su condición temporal. “Con el existir [*Dasein*] fáctico queda siempre proyectado en el horizonte del futuro un poder-ser; y en el horizonte del haber-sido queda abierto el ser ya; y en el horizonte del presente queda descubierto el objeto de ocupación” (Heidegger 2003, p. 380). Con esto se muestra, que el *Dasein* es un mero transeúnte por el mundo, sin otra meta más que la muerte. Viene arrojado en el mundo y desde ese mismo entonces se proyecta hacia su fin. “El *Sorge* es el ser para la muerte [...]. En tal ser

²³ „Als Entwurf existieren heißt: die faktische Seinsaufgeschlossenheit im Entwurf auf die Möglichkeiten des In-der-Welt-sein aufschließend offenhalten“.

²⁴ „Als Sein-bei existieren bedeutet: in der geworfen-entworfenen Erschlossenheit von Sein Seiendes in seinem ihm eigentümlichen Sein entdecken“.

para su fin existe el Dasein propiamente como el ente, el que puede ser arrojado en la muerte”²⁵.

Muerte: estructura ontológica temporal del *Dasein*

La angustia saca a la luz la ipseidad del *Dasein*, en la cual se juega su autenticidad o inautenticidad, y le revela su condición esencial, que es su poder ser, su posibilidad, por un lado, y le descubre su ser en cuanto tal como *Sorge*, por otro lado. En el *Sorge* ya se relució la estrecha relación del *Dasein* con la temporalidad. A cada carácter esencial del *Sorge* corresponde un elemento extático de la temporalidad, la cual manifiesta radicalmente la finitud del *Dasein*. A continuación se expone el fenómeno de la muerte del *Dasein* como una estructura existencial fundamental de la temporalidad.

La posibilidad total del *Dasein*

Si bien es cierto, que el *Sorge* es descubierto como la “totalidad del todo estructural de la constitución del Dasein”, sin embargo, con esta estructura no se aprehende aún la radical posibilidad del despliegue del *Dasein* “entero”. Lo “entero” del *Dasein* está referido directamente a la temporalidad del *Dasein*, porque éste tiene un comienzo y un final. Lo «entero» denota el lapso de tiempo entre el nacimiento y la muerte del *Dasein*. “En efecto, la cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte” (Heidegger 2003, p. 253). La existencia del *Dasein* se juega total y radicalmente en el marco de este “entre”, éste representa la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) de la vida. Esta cotidianidad es el único «aquí» y «ahora», que tiene el *Dasein* para desplegar sus posibilidades de su «Existenz», de su «poder ser» en general. La posibilidad por excelencia del *Dasein* es, entonces, una posibilidad fatal, porque, mientras él está en el mundo, le asecha ese que él puede devenir con certeza. Al respecto Heidegger (2003) dice:

²⁵ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. P. 329. „Die Sorge ist Sein zu Tode[...]. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es «geworfen in den Tod» sein Kann“.

En el *Dasein*, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el fin mismo. El fin del estar en el mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein* (p. 254).

La muerte se constituye como un fenómeno central del *Dasein*, porque le coloca ante su más radical posibilidad. La amenaza, que angustia y atemoriza al *Dasein*, es la muerte. Pero, ¿cómo se manifiesta la muerte? Ésta se expone brevemente a continuación:

Posibilidad de la muerte

El *Dasein* es esencialmente poder-ser (*Sienkönnen*), éste es su condición de posibilidad. El *Dasein* (o Existenz o Sein) no puede ser de otro modo, no puede rehuir de su proyección hacia... Él es proyecto, porque la determinación de su existencia es posibilidad. La fuente de la angustia del *Dasein* está íntimamente relacionada con la muerte. El *Dasein* se angustia no sólo del ser en el mundo en cuanto tal, sino, sobre todo, ante sí mismo, porque su ser le coloca ante su más extrema posibilidad. “Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más” (Heidegger 2003, p. 271). La posibilidad por excelencia del *Dasein* es su muerte. ¿En qué consiste esta posibilidad? Heidegger clarifica el sentido de este concepto hurgando en la metafísica de Aristóteles y expresa como sigue: “La Posibilidad no es una posibilidad cualquiera, sino una posibilidad en cuanto tal, que tiene una dirección determinada. Este dato es una condición de posibilidad, que hay algo así como movimiento, interacción, conexión con la naturaleza” (Heidegger (2002b, p. 288)²⁶. A la posibilidad le pertenece un despliegue hacia una «determinada dirección». El *Dasein* se proyecta hacia una sola dirección originaria, la cual conviene a su posibilidad más cierta e ineluctable como un ser-para-la-muerte, porque la

²⁶ „Die Möglichkeit ist nicht eine beliebige, sondern eine solche, die eine bestimmte Direktion hat. Dieser Tatbestand ist die Bedingung der Möglichkeit, daß es so etwas gibt wie Bewegung, Zusammenhang in der Natur, Aufeinanderwirken“.

muerte le va al *Dasein* en su propio ser. “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [Daseinsunmöglichkeit]” (Heidegger 2003, p. 271). El poder ser del *Dasein* se despliega hacia su más propia posibilidad, cuya esencia es su más radical imposibilidad de seguir-siendo-en-el-mundo.

Inherencia de la muerte al *Dasein*

La muerte no es un fenómeno que viene desde afuera al *Dasein*, sino, por el contrario, está en la vida misma. Además la muerte está «ahí» presente en mí; pues no requiere licencia, ni mi consentimiento. “La vida es tal que su muerte siempre está de algún modo presente para ella [...], incluso cuando rechaza y reprime al «pensamiento de la muerte»” (Heidegger 2002, p. 41). La muerte se lleva de la mano con la vida. Pues, sólo hay vida, si hay muerte. La vida no se puede concebir, sin la muerte y viceversa. “La muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida” (Heidegger 2003, p. 267). Esta es la razón, por la cual el *Dasein*, desde el mismo momento, que es arrojado en el mundo –esto es desde la concepción-, ya está dispuesto para la muerte. De aquí se comprende acabadamente esta expresión, a la cual alude Heidegger: “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (2003, p. 266). El *Dasein* es tal, porque lleva en sí su propio ser (o la *Existenz*), cuya naturaleza está marcada por la historicidad, es decir por la finitud. Desde este punto de vista, pues, sí o sí “el *Dasein* tiene que devenir, es decir, ser, él mismo, lo que todavía no es” (Heidegger 2003, p. 264). Su muerte.

Inminencia de la muerte

La muerte como un fenómeno ontológico del *Dasein* no sólo amenaza desde una aparente lejanía, sino ella ataca mortalmente. El *Dasein* no puede impedir su llegada, ella se aproxima desde el advenir, en la medida que el *Dasein* se proyecta, ella está cada vez más cerca. Ataca en un momento menos esperado. Su presencia es perentoria. “La muerte es *para* la vida fáctica algo *inminente*, algo que la coloca ante un hecho ineludible” (Heidegger 2002, p. 41). La muerte está ahí

en la puerta para irrumpir en cualquier momento en el interior de la casa y arrebatarse al *Dasein* su ser. La muerte arrebatase al *Dasein* su posibilidad de seguir siendo en el mundo. “El fin amenaza al *Dasein*. La muerte no es algo que aún no esté-ahí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien una *inminencia* [*Bevorstand*]” (Heidegger 2003, p. 270). La muerte se caracteriza por la eminencia, porque, justamente, su acontecimiento siempre es posible, vale decir puede suceder en cualquier instante.

El *Dasein* en su vida cotidiana desarrolla un mecanismo para desviar su atención de esta inminente posibilidad, que es la muerte. Uno, sobre todo, cuando recibe la noticia del fallecimiento de un conocido, de un amigo, incluso de algún familiar, se dice a sí mismo: «él es alcanzado por la muerte, pero a mí todavía no». Este «todavía no» se constituye como un consuelo inmediato al *Dasein*, pero en realidad ese consuelo es un intento ineficaz para desviar la atención de lo fundamental, que es la muerte.

Irreemplazabilidad de la muerte

El fenómeno de la muerte es un acaecimiento particular y, por consecuencia, personal. Ninguno puede tomar la atribución de asumir la muerte de nadie. Cada uno debe asumir su propia muerte, porque ésta es irbasarble e insustituible y, por lo tanto, irreemplazable. “Nadie puede tomarle al otro su morir” (Heidegger 2003, p. 261). El acto de entregar la vida por otra persona, por ejemplo, un padre por su hijo, o un santo como el caso de Maximiliano Kolbe por un padre de familia. Este caso, tomar el puesto de la muerte del otro, es considerado un acto heroico, un acto religioso con un fuerte contenido de fe y amor, sin embargo “el morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, [...], es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, [...] el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*” (Heidegger 2003, p. 261). La muerte llega a cada uno y, por ende, a todos. Cada uno tiene su fin como individuo, como *Dasein* individual, pero todo, de algún modo u otro, debe afrontarla en su momento.

Irreferencialidad de la muerte

El levante es uno de los puntos cardinales. No sólo indica una dirección, sino, también se constituye como un referente imprescindible. La referencia siempre señala un *desde dónde* y un *hacia adónde*, es decir muestra un ámbito o campo de acción posibles. El fenómeno de la muerte justamente carece de esta referencia. “La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*” (Heidegger 2003, p. 271). La muerte como lo irrespectivo (*unbezüglliche*), que corresponde a lo irreferente, no señala absolutamente el *desde donde* vendrá, ni siquiera cómo se presentará; sin embargo el *Dasein* es un ser-para-la-muerte, está referido totalmente a la muerte. “Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein zu ihm selbst als einem ausgezeichneten Seinkönnen“. “[En el ser-para-la-muerte el *Dasein* se relaciona a sí mismo como un poder ser por excelencia]” (Heidegger 1993, p. 252). El único poder ser por excelencia del *Dasein* es la muerte, por lo tanto, ésta es el final de su estructura ontológica existencial. El hecho, que uno no tenga de ella una referencia inmediata, pues no significa que ella no llegará; por el contrario, el *Dasein* en cualquier momento será tocado por ella.

Indisponibilidad de la muerte

Lo disponible conviene solamente a los entes, que son a la mano; vale decir lo disponible es aquel ente que puede ser manipulado y utilizado. Con la muerte no sucede así, pues ella es un fenómeno totalmente indisponible, porque nunca llega a ser a la mano, nunca está ahí disponible en el sentido que se pueda esquivarla, menos aún retrasar su llegada. La muerte no es un fenómeno determinado, ante el cual se pueda diseñar un plan para manipularla. No está disponible para nadie, porque su llegada fulmina instantáneamente al *Dasein*. La condición de indisponibilidad de la muerte está estrechamente relacionada con la indeterminabilidad de la misma.

Conclusión

Este sucinto recorrido por «Sein und Zeit», obra central de Martín Heidegger, permitió vislumbrar con suficiencia transparencia el fenómeno de la muerte. En este trabajo no sólo se indica el fenómeno de la muerte, el cómo de su manifestación, o sea el momento en el que ella se hace efectiva, sino también se muestra la radical finitud del ser humano, esta situación crea en el hombre incertidumbre e inseguridad existencial. La autenticidad del hombre se juega en la ascensión constante de posibilidad de su total imposibilidad. Él sabe que en cualquier momento dejará de existir, dejará de ser en el mundo y, sobre todo, dejará su condición de ser-con-los demás y esta situación le aterra. De este modo la muerte se constituye como la amenaza más espantosa del hombre. Tanto es la angustia, la que la vida misma experimenta ante su inminente fin, que el hombre busca consciente o inconscientemente huir de sí mismo y, por ende, de su muerte. El hombre sabe que morirá un día, pero «no ahora», «no aún». Este «no aún» además de desviar su atención hacia la posibilidad más propia de su existir, le mantiene en una actitud de inautenticidad de la vida, porque el hombre en su afán de esquivarse de esa realidad que le amenaza mortalmente se ocupa en miles de cosas. Este estar absorbido entre-entes es el estado de la inautenticidad del *Dasein*, porque está aferrado de entes intramundanos, vale decir el *Dasein* se pierde en el «uno» (*Man*) o en la habladuría o en la avidez de novedades. Estos son mecanismos de la huida, de los cuales se valen el *Dasein*, y así éste manifiesta su estado de caída (*Verfallen*) o de ruina (*Ruinanz-Sturz*). Este estado de caída del *Dasein* se traduce en la vida práctica y cotidiana de la siguiente manera: «Uno» no puede estar sin hacer nada, por más que no tenga que hacer nada, siempre se ocupa de cualquier cosa: Ejemplo: canta, baila, escucha música, se pasea, conversa, chatea, navega, whatsappea, fecebookea, mira televisión etc, pero muy raramente se ocupa de sí mismo, pues no es habitual centrarse sobre sí mismo y meditar sobre la propia existencia.

La muerte, por más que parezca lejana de nuestra existencia, está mucho más cerca de lo que uno piensa, porque está impregnada

en la existencia misma del *Dasein*. La muerte conforma propiamente la estructura ontológica del *Dasein*, por lo tanto, ella no debe parecer como algo extraño a nuestro ser. No se debe perder de vista, que el *Dasein* vive muriendo, se proyecta en todo momento hacia su nadaidad total. Esta situación toca el ser mismo del *Dasein* y le alerta existencialmente de su condición finita.

La muerte, si bien es cierto, va inherente al ser del *Dasein*, sin embargo no se puede naturalmente estructurarla, organizarla y, menos, cronometrar su llegada. El evento de su venida escurre totalmente a toda aprehensión racional; no obstante se debe estar alerta y estar preparado para asumir con heroicidad ese momento.

Referencias

- Escudero, A, J. (2000). *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. Barcelona, España: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Band 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Deutschland: Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG.
- Heidegger, M. (2002b). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, España.
- Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride (1915-1970)*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manatíal SRL.
- Heidegger, M. (1995). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística Medieval*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999b). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-solitudine*. Genova, Italia: Il Nuovo Melangolo.
- Heidegger, M. (2002a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (1993). *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Lehmann, K. (1966/1967). *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*. In Philosophisches

- Jahrbuch. Freiburg-München, Deutschland: Verlag Karl Alber Freiburg-München. 74. Jahrgang. Pp. 127-153.
- Lehemann, K. (2006). *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Band 1. Mainz, Deutschland: Publicationen Bistum Mainz.
- Nietzsche, F. (1959). *Also sprach Zarathustra*. Wiesbaden-Berlin: Vollmer-Verlag.
- Nietzsche, F. (1996). *Así habló Saratustra*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Rivera, J, E; Stuenkel, M, T. (2008). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol. 1. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rivera, J, E; Stuenkel, M, T. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol. 1. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Sartre, J, P. (1966). *Ser y la Nada*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, S.A.
- Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Von Hermann, F. W. (1985). *Subjekt und Dasein*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann GmbH.