

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

# Reflexiones en torno a la muerte

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía Mención en Metafísica

Autora:

**Lucía Pena Giudice**

Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

**Santiago de Chile mayo de 2007**



Agradecimientos .	1
INTRODUCCIÓN .	3
I PARTE. QUÉ <i>ES</i> LA MUERTE .	5
1. ¿Podemos decir qué es la muerte? . .	5
1. 1. La muerte del hombre . .	6
2. Perspectivas desde las cuales se ha dado significado a la muerte . .	6
II PARTE. LA PROPOSICIÓN HEIDEGGERIANA: EL HOMBRE COMO SER-PARA-LA-MUERTE .	11
1. Estructura fundamental <i>a priori</i> : estar-en-el-mundo . .	13
2. El Dasein en su cotidianidad: el «uno» ( <i>das Man</i> ) . .	13
3. La aperturidad ( <i>Erschlossenheit</i> ) .	15
3.1. Modos de ser de lo público .	17
3.2. La caída ( <i>Verfallen</i> ) . .	18
4. Aperturidad y verdad .	20
5. Análisis existencial de la muerte . .	22
5.1. Interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la muerte desde el <i>cuidado</i> . .	23
5.2. El estar vuelto-hacia-la-muerte .	24
5.3. ¿Puede el Dasein <i>entero</i> existir <i>propiamente</i> ? La <i>Gewissen</i> («conciencia moral») .	27
III PARTE. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE NUESTRA ÉPOCA Y SU POSIBLE RELACIÓN CON EL MODO DE VOLVERNOS-HACIA-LA-MUERTE . .	39
Nuestra época como época técnica y sus posibles consecuencias en el plano de lo humano .	39
1. Los dioses, ¿dónde están? .	42
1.1. El pensar y el lenguaje técnicos .	43
1.2. El desarraigo del hombre . .	46
1.3. El hombre como <i>Bestand</i> .	48
2. ¿Qué podemos hacer? . .	56

<b>Palabras finales .</b>	<b>59</b>
<b>Resumen .</b>	<b>63</b>
<b>Referencias Bibliográficas .</b>	<b>65</b>
Bibliografía de consulta . .	67

## Agradecimientos

Deseo manifestar mi agradecimiento en especial a dos personas.

Por una parte, a mi gran amiga Ana María Zlachevsky Ojeda, con quien ya en largas conversaciones tantos años atrás surgía, entre otros, el tema de la muerte. Quizás ese fue el origen del desarrollo de esta tesis y, sin duda alguna, del interés por la filosofía que derivó en iniciar este Magíster.

Por otra parte, vaya mi agradecimiento a mi profesor patrocinante, Jorge Acevedo Guerra, que desde las primeras clases me ayudó a ir entendiendo esto de la filosofía y ha sabido ser muy paciente frente a la duda y la ignorancia.

***Muerte escondida en los arrabales del silencio en los sutiles pliegues de las sombras ¿soy el lanzado como una piedra por la mano de Dios en el agua de la existencia? ¿soy el que en ondas circulares irá creciendo Hasta desbordarse en el vacío sin fin? Oscar Hahn. Fragmento de “Soy una piedra lanzada de canto” (“Arte de morir”, p. 16)***



# INTRODUCCIÓN

Desde que llegamos al mundo, sólo tenemos una certeza: moriremos. Ser biológicamente concebido es ya ser muerto-en-potencia: la vida sería el camino de su actualización. Durante nuestro paso por la Tierra es la muerte la gran presencia ausente, pues ella, a diferencia de las otras posibilidades que el hombre tiene ante sí, es la única que inexorablemente se cumplirá.

Reflexionar sobre la muerte ha sido un tema privativo del ser humano. A diferencia del resto de los seres vivos, éste tiene en su haber el poder darse cuenta de que, en algún momento, llegará al final de su existencia, aunque no sepa cómo, cuándo ni dónde, y, las más de las veces, procure pasar esto por alto.

Si nos proyectamos por algunos instantes a imaginar nuestro futuro, se hacen presentes aquellos constructos del «tiempo» y la «muerte». Esta última pareciera ser, justamente, la más clara manifestación de nuestra finitud.

Vivimos en un mundo construido de acuerdo a un sistema de creencias que proviene de la vida en comunidad, como ha mostrado Ortega. Este sistema de creencias es la base adverte desde la cual vivimos, y, en un sentido amplio, es nuestra filosofía. El mundo en el cual hemos desplegado nuestra vida y el sistema de creencias implícito en él, nos constriñe a significar de cierta manera no sólo el tiempo o la muerte, sino cada una de las circunstancias en las cuales nos vamos encontrando.

Las reflexiones que forman el cuerpo de la presente tesis buscan mostrar diferentes concepciones acerca de la muerte. Sin embargo, y aceptando el salto que existe entre las

concepciones habituales de la muerte –centradas en ella como acabamiento de la vida–, y la concepción heideggeriana como *posibilidad* extrema e indudable de la vida, presente en todo momento –pero no como el hecho de morir mismo–, se da especial énfasis a esta última por el interés que despierta su relación con la existencia propia y, por ende, con todo lo que ella implica, por ejemplo: convivir de una manera anticipativo-liberadora, saber desenvolverse en el uno sin perderse en él, asumir un develar respetuoso junto con el develar provocante en el que estamos inmersos en esta época técnica. Aceptar la posibilidad de nuestro fin parece así tener un sentido que involucra todo nuestro vivir y con-vivir. La finitud no será ya un límite adjunto al hombre sino que –como dijera Ortega–, “el *Ende* (fin)– no queda fuera del hombre como los límites habituales, sino que viene a constituir su esencia misma.”<sup>1</sup>

El trabajo es desarrollado, en primer término, buscando aclarar qué vamos a entender aquí por «muerte», para luego dar una visión de las perspectivas desde las cuales se la ha significado. A continuación, se intenta seguir el camino de Heidegger en cuanto al hombre como ser-para-la-muerte. Se expone lo que este pensador considera la estructura fundamental *a priori* del Dasein para llegar a los modos de ser de este ente, y comprender la muerte como parte de su estructura existencial. La tesis concluye procurando mostrar cómo ciertas características de la época en que vivimos pueden haber influido en nuestras concepciones del hombre lo que, de alguna manera, incidirá en cómo cada cual se vive su ser-mortal.

Las innumerables preguntas que puede gatillar el tema de la muerte no tienen respuestas unívocas. Lo obvio, sin embargo, es que nadie podrá estudiar la muerte en sí misma, sino sólo acercarse a reflexionar sobre ella. En palabras de R. Rojo, se trata de “hablar del acontecimiento más decisivo, el más radical y abarcador con que la vida tiene inexorablemente que contar”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ortega y Gasset, José; “El mito del hombre allende la técnica”. Citado por Jorge Acevedo Guerra en Prólogo a Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003, p. 36.

<sup>2</sup> Rojo, Roberto; “La muerte, en una escultura de Mateo Inurria”, publicado en *La Gaceta* de Tucumán, Argentina, 12-junio-2006.

# I PARTE. QUÉ ES LA MUERTE

## 1. ¿Podemos decir qué es la muerte?

El vocablo «muerte» se emplea en la cotidianidad para designar toda forma del cesar. Utilizamos la misma palabra para nombrar el cesar de un hombre, un animal, un árbol, un astro, una escuela pictórica, una cultura, una tarde de primavera.

Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, nos dice que la muerte puede entenderse, en un sentido amplio y ambiguo, como “todo fenómeno en el que se produce una cesación”<sup>3</sup>. Por otra parte, en un sentido restringido, la «muerte» sería exclusivamente la muerte humana, y éste sería su sentido habitual, especialmente “porque se ha considerado que sólo en la muerte humana adquiere plena significación el hecho de morir.”<sup>4</sup>

En su obra *El ser y la muerte*<sup>5</sup>, Ferrater Mora propone que el uso del verbo «morir»

<sup>3</sup> Ferrater Mora, José; *Diccionario de Filosofía*, Tomo 3, , Ed. Ariel, Barcelona, 1999, p. 2.282

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 2.283

<sup>5</sup> Ferrater Mora, José; *El ser y la muerte bosquejo de filosofía integracionista*, Ed. Aguilar, Madrid, 1962.

se destine solamente a elementos de la Naturaleza: el hombre, los organismos biológicos y las entidades inorgánicas. Dentro de esta mirada «naturalista», el autor describe la muerte como en distintos grados de «cesabilidad» en esa Naturaleza considerada como un continuo: desde una «mortalidad mínima», reservada para la naturaleza inorgánica hasta una «mortalidad máxima» que correspondería a la muerte del hombre.

### 1. 1. La muerte del hombre

---

En la presente investigación, el uso del vocablo «muerte», en concordancia con lo propuesto por Heidegger, se tratará de reservarlo exclusivamente para la muerte del ser humano en cuanto a que es un ser vuelto-hacia-el-fin. El hombre puede prever su muerte, lo que lo diferencia del fenecer de plantas y animales. Dejar de vivir es, para el hombre, el cumplimiento de algo esperado y, las más de las veces, temido.

Expresa Heidegger: “Al terminar del viviente lo hemos llamado *fenecer*. (...) En cambio 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.”<sup>6</sup> La *muerte* del hombre, desde una mirada ontológico-existencial, consiste, para este pensador, en su *posibilidad* de dejar de vivir, no en el dejar de vivir mismo. La muerte estaría así entendida como parte de la estructura existencial del ser del hombre y no como un suceso terminal.

## 2. Perspectivas desde las cuales se ha dado significado a la muerte

No sólo el hombre común se ocupa de la muerte, también distintas disciplinas han estudiado este fenómeno desde sus respectivos puntos de vista, entre ellas: arqueología, antropología, biología, bioética, filosofía, historia, medicina, psicología, sociología, teología y no olvidemos su presencia en el arte, la literatura y, en especial, en la poesía.

Desde el pensamiento clásico hasta nuestros días, la filosofía se ha ocupado de la pregunta por la muerte. Sin embargo, no ha sido sino hasta la época contemporánea que el tema se ha enfocado desde la muerte como determinación esencial de la vida humana. Al respecto, nos dice Cataldo: “Lo que preocupaba, fundamentalmente, al pensamiento griego y medieval no era tanto la *condición mortal* del hombre, cuanto la posibilidad de la supervivencia e inmortalidad del alma humana”<sup>7</sup>. Se puede decir que, más que una filosofía de la muerte, se trataba de una reflexión sobre la inmortalidad.

<sup>6</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, 3ª edición corregida, Santiago de Chile, 2002, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 267.

<sup>7</sup> Cataldo Sanguinetti, Gustavo; “Muerte y libertad en Martin Heidegger”. En *Revista Philosophica* N° 26, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003. En versión bajada de Internet, p.2

La muerte, por lo general, parece haber sido considerada desde dos puntos de vista que podríamos entender como opuestos. Después de aparecer como lo inhumano por excelencia, se la ha entendido como un acontecimiento dentro de la vida humana, siendo, para algunos, el acontecimiento más importante de su vida. “Este cambio es perfectamente explicable –propone Sartre–: la muerte es un *término*, y todo término (sea final o inicial) es un *Janus bifrons*: ora se lo encare como adherente a la nada de ser que limita el proceso considerado, ora, al contrario, se lo descubra como aglutinado a la serie a la que pone término, ser que pertenece a un proceso existente y en cierto modo constituye su significación.”<sup>8</sup> Es decir, esta última manera de entenderla la considera como parte del proceso de la vida. Ello implica idealizar la muerte como fenómeno último de la vida, pero, en cierta forma, «vida» todavía y, como tal, influyendo la vida entera, pudiendo llegar a convertirse, para algunos, en lo que da sentido a ésta. Para otros, sin embargo, –como Sartre–, si se ha de morir, la vida misma carecería de sentido. Esta forma de entenderla implica una suerte de interiorización y humanización de la muerte, y, a la vez, se la individualiza: es *mi* muerte. “Con ella, –nos dice el pensador francés– me vuelvo responsable de *mi* muerte como de mi vida. No del fenómeno empírico y contingente de mi defunción, sino de ese carácter de finitud que hace que mi vida, como mi muerte, sea *mi* vida.”<sup>9</sup> La muerte, en este caso, aparece como un acontecimiento intrínseco al proceso de vivir. La visión cristiana de la muerte se ajusta a esta forma de entenderla: sería en la muerte, como parte de la vida, donde se ejercería por última vez la libertad del hombre, libertad que no se refiere a decidir cuándo y cómo morir, sino que implica el asumir la propia finitud, lo que daría al acto de morir su verdadera dignidad<sup>10</sup>. Esta manera de concebirla está presente en la idea del Dasein vuelto-hacia-la-muerte planteada por Heidegger, aunque el interés de este pensador se desarrolla en una dirección ontológica: la muerte como estructura de la existencia.

Por otra parte, como vemos, la muerte puede ser también comprendida como inicio del proceso de la nada-de-realidad-humana, sea ésta una existencia no-humana o la cesación absoluta de ser. Dentro de esta última forma de entenderla, propone Cruz<sup>11</sup>, tenemos la concepción de la *muerte natural* que surge hacia el siglo XVIII desde la corriente científico-positivista, considerándola un mero fenómeno propio de la curva biológica que remite a la descomposición y transformación de la materia.

La forma particular de concebir la muerte circunscribe, inevitablemente, el sentido dado a la vida. Cabe recordar que la muerte sería una de las grandes fuentes referenciales de sentido: estas fuentes son las que universalmente nos orientan y nos sostienen, de una u otra manera, en la existencia. Serán ellas las que den una dirección a todas las otras formas de fuentes dispensadoras de sentido. Sin embargo, con la muerte

<sup>8</sup> Sartre, Jean Paul; *El Ser y la nada*, Edit. Losada, Buenos Aires, 1998, 10ª edición, p. 650

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 651.

<sup>10</sup> Cf. Cruz de Amenábar, Isabel; *La muerte transfiguración de la vida*; Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, p. 32 ss.

<sup>11</sup> Cf. *Ibíd.*

nos encontramos también al borde del sin-sentido: en el límite del trasfondo, en donde el sentido puede existir o no existir. “Sin duda, cuando morimos, morimos en el trasfondo”<sup>12</sup>, dirá Holzapfel.

Toynbee<sup>13</sup> nos invita a pensar que si consideramos la muerte como inicio de una vida no humana, la vida terrenal puede asumirse como una preparación para la «vida verdadera», es decir, para la «vida» después de la muerte. Frente a esta concepción de la muerte, la vida terrena puede estar teñida de esperanza y de temor: esperanza de un paraíso y temor al castigo eterno. Se enfatiza la responsabilidad de cada uno en cuanto a la conducta que manifieste durante su vida. En cambio, al experimentar la vida como enfrentada a la nada, la vida terrena pasaría a tener un valor supremo en sí misma, buscando hacerla lo más mundanamente exitosa y gozosa posible.

La creencia en la inmortalidad, expresada en la vida ultra terrena, presenta diferencias según las distintas tradiciones. Así, por ejemplo, encontramos la creencia en la sobrevivencia post-mortem del alma hasta que ocurra la resurrección de los muertos, que ha sido propia del zoroastrismo y de judíos, cristianos y musulmanes<sup>14</sup>. Podemos reconocer aquí la íntima relación entre el significado dado a la muerte y dos concepciones del tiempo: el lineal del devenir en el cual la muerte marcaría la conclusión de la historia individual, seguido del tiempo sagrado de la vida en la eternidad<sup>15</sup>.

Una manera diferente de entender la inmortalidad es la que nos ofrecen las tradiciones orientales, en donde la creencia en la reencarnación es central. Tanto el budismo como el hinduismo afirman la transmigración de la conciencia de un cuerpo a otro como modelo de desarrollo del ser humano. En la rueda de las reencarnaciones es posible ver el predominio de otra concepción del tiempo: se trataría de una visión cíclica propia de la naturaleza, la que vemos expresada en la alternancia de las estaciones, del día y de la noche, de la pleamar y la bajamar, de la inhalación y la exhalación.

La muerte como término de todo, ya estaba expresada por Epicuro, quien planteó que el alma depende del cuerpo, y al dejar de vivir éste, se aniquila también aquella. En su carta a Meneceo, Epicuro indica: “el más estremecedor de los males, la muerte, no es

---

<sup>12</sup> Cf. Holzapfel, Cristóbal; *A la búsqueda del sentido*; Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 2005, p. 68.

<sup>13</sup> Cf. Toynbee, Arnold; “El interés del hombre en la vida después de la muerte”. En *La vida después de la muerte* \_ Toynbee, A.; Koestler, A; y otros. España: Edit. Sudamericana. 1ª edición pocket, 1999, p. 31 y ss.

<sup>14</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 22 y ss.

<sup>15</sup> Cf. Eliade, Mircea; *El mito del eterno retorno*, Ed. Alianza Emecé, Madrid, 1979. Eliade trata acerca de los ritos en las sociedades premodernas: ellos imitan o repiten los arquetipos. Para estas sociedades, la realidad sólo adquiere sentido mediante esta repetición: “el hombre es *verdaderamente él mismo* en el momento de los rituales o de los actos importantes” (p. 41). Esta imitación de los arquetipos implica una abolición del tiempo profano o del devenir que estaría desprovisto de significación. Mediante el rito se vuelve al tiempo mítico, al tiempo en el que el arquetipo fue revelado por primera vez: el tiempo mítico primordial se ha hecho presente y el hombre se transforma en arquetipo. Se ha suspendido el tiempo profano y se ha ingresado en el tiempo sagrado, una especie de eterno presente que renace periódicamente con el rito. Evidentemente, estas concepciones del tiempo surgen de lo que, para Heidegger, sería la comprensión vulgar del tiempo.

nada para nosotros, ya que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos”<sup>16</sup>. La concepción de la muerte como término de todo, parece reeditarse en la visión materialista actual centrada en la fisiología, que considera a la conciencia como “producto del cerebro, y, por consiguiente, la muerte del cerebro supone la extinción de la conciencia”<sup>17</sup>.

La explicación de la muerte como una puerta que se abre a la vida ultra terrena parece haber sido la idea dominante en la historia humana. Sin embargo, para quienes ven la muerte como el fin de todo, la explicación de algún tipo de existencia después de la muerte física, no sería más que un mecanismo psicológico que, a nivel del imaginario colectivo, permite negar la finitud del ser humano. Para Jaspers, en estas representaciones de la vida en el *más allá* está implícito “un temor al no-ser, al absoluto dejar-de-ser y no poder aceptar nuestra incompletud al momento de morir”<sup>18</sup>. Según Fink –nos dice Holzapfel–, no seríamos capaces de asumir la nada como tal, lo que nos llevaría a poblar profusamente ese supuesto otro mundo. Nos costaría aceptar que el mundo fenoménico concluye con la muerte. “Y lo que probablemente más nos cuesta aceptar es que nuestra mismidad, nuestro sí-mismo, deje de ser y se desvanezca en la nada.”<sup>19</sup>, concluye Holzapfel.

<sup>16</sup> Epicuro, “Carta a Meneceo”. Internet: xuliocs.com/cartamenec.htm

<sup>17</sup> Lorimer, David; “Ciencia, muerte y finalidad”. En Wilber, Grof, Wilson y otros. *¿Vida después de la muerte?* Gary Doore, editor. España, Ed. Kairós, 1994, p. 105.

<sup>18</sup> Holzapfel, Cristóbal; “Muerte y suicidio en Jaspers”. En *Revista Philosophica* N° 26, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003, p. 5.

<sup>19</sup> Holzapfel, Cristóbal; *A la búsqueda del sentido*; ed. cit. p. 238.



## II PARTE. LA PROPOSICIÓN HEIDEGGERIANA: EL HOMBRE COMO SER-PARA-LA-MUERTE

En las concepciones habituales de la muerte puede observarse que se centran en el acontecimiento que pone fin a la vida y, fundamentalmente, en lo que puede ocurrir después. Sin embargo, cabe suponer que a ello subyace un concepto de muerte originario, aunque éste no haya sido explicitado. De acuerdo con Heidegger, toda investigación histórico-etno-psico-biológica acerca de la muerte necesitaría estar precedida de una interpretación existencial de ella. No se trata de tomar una posición respecto de si la muerte es el fin o el comienzo de otra forma de ser, o qué sentido pueda tener ella en la vida. Se trata de encontrar una interpretación ontológica de la muerte que *necesariamente* preceda a toda especulación óptica sobre ella.

La interpretación que Heidegger realiza acerca de la muerte “sólo mira al modo cómo la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, *se hace presente dentro de éste.*”

<sup>20</sup> Para ello, se intentará mostrar la muerte como posibilidad eminente del Dasein desde las estructuras existenciales de éste.

El tema de la meditación de Heidegger será siempre, en última instancia, el ser. Para llegar al ser, sin embargo, es necesario hacerlo a través del ente: ser y ente no pueden

---

<sup>20</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 268

entenderse separadamente, ya que la relación ontológico-óptica está siempre presente.

En *Ser y tiempo*, el ente elegido será el *Dasein*: el ente humano privilegiado por el ser, el único que comprende su ser y el ser de todo ente desde la existencia. El hombre ex-siste, es hombre en el Ahí (*Lichtung*, claro) del ser. Por ello, los caracteres ontológicos del *Dasein* se determinan desde su existencialidad y los denomina *existenciales*<sup>21</sup>, diferenciándolos de los caracteres ontológicos de entes que tienen un modo diferente de ser y que denomina *categoriales*.

En su concepción del ser, nuestro filósofo se aparta de la concepción habitual: ser como fundamento de lo ente, ser radicado en lo ente. Su meditación lleva a entender lo ser como lo que *posibilita* a lo ente ser eso ente que es: lo ente puede manifestarse gracias a que el ser, manteniéndose oculto, lo deja brillar en su luz de ser. En el permitir presencia, el ser se *dona* al *Dasein*. En otras palabras, el ser pone al hombre en el camino del desocultar, sin embargo, el ser necesita al hombre para su manifestación y salvaguardia. Por ello dice Soler, “el hombre es usado por el Ser para su advenir a Mundo; el hombre es la esencia abierta en la que el Ser se presencia y se vela”<sup>22</sup>. Por otra parte, Heidegger nos dice: “Un dar, que solamente da su don, pero que, sin embargo, con ello se retiene y retira a sí mismo, a un tal dar lo denominamos nosotros el destinar”<sup>23</sup>. Esta destinación que se retrae a sí misma explica las mutaciones ocurridas en el pensar el ser: las diferentes figuras en que se ha desocultado el ser, sus diferentes *lucimientos*.

Todos manejamos una cierta comprensión del ser, y desde ésta comprensión preontológica de él, estamos siempre en correspondencia con el ser del ente, aunque raras veces atendamos su llamada (*Zuspruch*). En tanto interpelado por el ser, el hombre habita en el Ahí (*Da*). Dice nuestro filósofo: “la correspondencia con el ser del ente es siempre nuestra estadía. Pero sólo algunas veces esta correspondencia llega a ser un comportamiento asumido propiamente por nosotros, y en trance de desarrollo.”<sup>24</sup> Para Heidegger, este no atender la llamada del ser no es algo que ocurra por negligencia humana, por el contrario, se puede decir que se produce algo así como una relación circular entre el ser que interpela al *Dasein* pero, a su vez, se retira, y el *Dasein* que, por su parte, puede corresponder o no a esa interpelación. Desde aquí se logra, tal vez, comprender mejor el planteamiento de este pensador en el sentido de que el gran olvido de la filosofía –el *olvido del ser*– no ocurre por una falla del hombre que éste pueda subsanar. El olvido ocurre también, y principalmente, porque *el ser se retira*: el ser le vuelve las espaldas al hombre.

<sup>21</sup> *Existenzial*: existencial, según Rivera; existenciario, según Gaos.

<sup>22</sup> Soler, Francisco: *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, p. 40.

<sup>23</sup> Heidegger, Martin; “Tiempo y ser”. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 4ª edición, 2003, p. 282.

<sup>24</sup> Heidegger, Martin; *¿Que es esto, la filosofía?*, Edición de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1958, traducción de Víctor Li Carrillo, p. 46.

El análisis que realiza Heidegger respecto del Dasein propone a éste como siempre estando en medio de..., nunca un ente aislado y encerrado en su conciencia. Es por ello que plantea en él una estructura fundamental *a priori*: *estar-en-el-mundo*.

### 1. Estructura fundamental *a priori*: estar-en-el-mundo

De la analítica existencial que Heidegger realiza del ente que es cada uno de nosotros, y como paso previo para considerar la temática de la muerte, parece importante recordar, en primer término, ese fenómeno unitario que es la estructura fundamental *a priori* del Dasein: su «estar-en-el-mundo». En ella pueden distinguirse tres momentos estructurales constitutivos: a) el «mundo» en el que se absorbe el Dasein; b) el «existente» que está en el mundo; y c) el «estar-en» como tal. El «mundo», al igual que el «estar-en», mienta caracteres de ser del Dasein, por tanto, son *existenciales*.

El estar siempre y desde-ya-en-medio-de... establece la forma como el ente humano se relaciona tanto con el ente intramundano como con otros Dasein que co-existen con él.

Heidegger trae a la vista también otro fenómeno presente en este todo estructural, y que es el fundamento de cada uno de sus momentos: en una mirada sintética a la estructura fundamental *a priori* del Dasein, nuestro filósofo destaca el fenómeno del *cuidado* (*Sorge*). La estructura del cuidado es reducida por Heidegger a la siguiente fórmula existencial: “el ser del Dasein –nos dice el pensador– 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*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial.”<sup>25</sup> El anticiparse-a-sí significa, ontológicamente, estar vuelto hacia el propio poder-ser.

El cuidado es, entonces, el modo como el ser del Dasein podrá ser determinado en general y es analizado por Heidegger tanto en su relación con el ente intramundano –ocupación (*Besorgen*)–, como con otros Dasein –preocupación o solicitud (*Fürsorge*)–. El cuidado, en este contexto, no refiere a un comportamiento particular respecto de sí –análogo a la ocupación o a la preocupación por otros– sino que “este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí (...).”<sup>26</sup>

El análisis existencial que realiza este pensador necesita centrarse, primeramente, en la cotidianidad media del Dasein: su modo eminente de ser.

### 2. El Dasein en su cotidianidad: el «uno» (*das Man*)

<sup>25</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 214.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 215

Los otros Dasein –en general, «los otros»– comparecen ante el ser-ahí en su estar-en-el-mundo. Pero los otros son entes que tienen el mismo modo de ser del Dasein, se trata de un ente que, sin ser un ente a la mano, está en el mundo y, a la vez, comparece intramundaneamente.

Heidegger expresa: “Los otros (...) son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también está.”<sup>27</sup> Es por ello que el mundo del Dasein es entendido como un «mundo en común» (*Mitwelt*), el mundo que comparto con los otros. La coexistencia de los otros queda así abierta tanto para el Dasein como para los demás coexistentes en virtud del esencial coestar (*Mitsein*) del ser-ahí. Aún cuando no haya un otro presente, el Dasein está determinado existencialmente por este coestar.

El coestar, interpretado como cuidado, tendrá el carácter de *preocupación* o *solicitud* para con otros Dasein o para consigo mismo. Sin embargo, son característicos del convivir cotidiano y de término medio los modos indiferentes y deficientes de la solicitud.

El coestar es un existencial constitutivo del estar-en-el-mundo, en el cual el Dasein se encuentra así bajo el dominio de los otros. En la convivencia cotidiana, manifiesta Heidegger, “El «quién» es el impersonal, el «se» o el «uno» (*das Man*).”<sup>28</sup> En el coestar subyace el cuidado por una cierta distancia frente a los otros, lo que, existencialmente, nuestro filósofo expresa como *distancialidad*. Constantemente observamos los logros de los otros y la distancia que hay entre sus logros y los nuestros, viviendo así bajo el arbitrio de los demás y no desde nosotros mismos.

El anticiparse-a-sí, por tratarse de un estar vuelto hacia el poder-ser que él mismo es, implica la condición ontológico-existencial para llegar a ser libre para elegir sus posibilidades existenciales propias. Sin embargo, y por ello mismo, el Dasein puede comportarse en forma impropia respecto de sus posibilidades, quedando el proyecto de poder-ser en manos del *uno*. El Dasein tiene, constitutivamente, la posibilidad de elegir sus ser: ganarlo, perderlo o ganarlo sólo aparentemente.

En una dictadura que no es percibida como tal, el uno determina los modos de ser de la cotidianidad. El Dasein se comporta como «se debe», piensa y dice lo que el uno dice que se debe pensar y decir. La opinión pública “decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible”.<sup>29</sup> Lo que se debe hacer o rechazar es dado por la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*), que tiende a *nivelar*, a anular cualquier preeminencia. En esta manera del convivir, el Dasein propio queda reducido al modo de ser de los otros.

Estos modos de ser del uno –distancialidad, medianía y nivelación–, constituyen el estado interpretativo público o «publicidad» (*die Öffentlichkeit*) y son caracteres de ser del convivir cotidiano. La publicidad rige la interpretación del mundo con lo cual, dice nuestro

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 143

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin; *Carta sobre el humanismo*. En M. Heidegger, *Hitos*, Alianza Editorial, 1ª reimpresión, 2001, p. 262.

pensador, “oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera.”<sup>30</sup>

El «se» se anticipa a los juicios y decisiones del Dasein, reduciéndole su responsabilidad y haciéndole las cosas más fáciles, lo que contribuye a reforzar el dominio ejercido por el uno. El Dasein cotidiano, en su estar disperso en el uno, interpreta preontológicamente su ser desde el modo de ser inmediato del uno, “y comprende al Dasein desde el mundo encontrándolo allí delante como un ente intramundano.”<sup>31</sup> El Dasein interpreta el mundo y le da significado según lo bosquejado por el uno, e inmediata y regularmente se queda en eso.

La idea del *uno* como aquello en que se sumerge el Dasein alejándose de sí-mismo, la encontramos también en otros autores, por ejemplo, en dos contemporáneos de Heidegger: Jaspers y Ortega.

Al respecto, Jaspers propone la *masa* en la que predomina la medianía y la despersonalización: en la masa no soy yo-misma; inmersa en la masa vivo comparándome con los demás. La masa necesita de lo estruendoso y del estar siempre en la avidez por lo nuevo que fluye hacia el rápido olvido. La masa conlleva la falta de responsabilidad: nadie decide individualmente. Con la masa pasa a ser importante la *opinión pública*.<sup>32</sup> Sin embargo, para Jaspers, la masa surge con el advenimiento de la técnica, es fruto de la revolución industrial; por tanto, no tendría un carácter de *existencial* como lo es en Heidegger, en donde el hombre, esencialmente, por el hecho de ser un ser-en-el-mundo, está constitutivamente sumido en lo público del uno.

Por otra parte, para Ortega, *la gente* es la colectividad toda, nadie determinado. Sin embargo lo que pensamos, lo que decimos, lo que hacemos —en general, los usos sociales—, nos son impuestos por este «nadie» y los aceptamos automáticamente. La sociedad la propone Ortega como un “formidable máquina de hacer hombres”<sup>33</sup>.

### 3. La aperturidad (*Erschlossenheit*)

El Dasein, esencialmente constituido por su estar-en-el-mundo, es su Ahí (*Da*), es su condición la de no-estar-cerrado. Mediante esta aperturidad esencial, “este ente (el Dasein) es «ahí» (ex-siste) para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo.”<sup>34</sup> Esta aperturidad del Dasein, es existencialmente constituida por la disposición afectiva, el

<sup>30</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 152.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>32</sup> Cf. Jaspers, Karl: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Edit. Labor S.A., Barcelona, 1933, p. 35 ss.

<sup>33</sup> Ortega y Gasset, José; *El hombre y la gente*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, 2ª edición revisada, p. 17.

<sup>34</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 157.

comprender y el discurso.

- La *disposición afectiva* o *temple de ánimo* (*Befindlichkeit*, encontrarse) permite que el Dasein esté siempre abierto al mundo, dejando que comparezca lo que nos concierne, aunque ese estar abierto no signifique, necesariamente, «conocido». El Dasein -manifiesta Heidegger-, “por lo regular esquiva, de un modo *óntico-existencial*, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo (...). En el mismo esquivar, *está abierto* el Ahí.”<sup>35</sup> A este carácter de ser del Dasein, este pensador lo denomina la «condición de arrojado» en su Ahí. El Dasein es el Ahí.

Mediante la disposición afectiva, el Dasein está ya puesto ante sí mismo, siempre se ha encontrado. Este encontrarse afectivamente dispuesto es, más bien, una «huida» que, según veremos más adelante, tiene relación con el fenómeno que Heidegger denomina «la caída».

- El *comprender* (*Verstehen*) es también un modo fundamental del ser del Dasein, cooriginario con la disposición afectiva. El comprender, expresa Heidegger, “es siempre un comprender afectivamente templado”<sup>36</sup> Este comprender es un comprender primario, y no un entender como conocimiento intelectual, que sería derivado del anterior. Mediante el comprender, este ente *sabe* lo que le pasa, sabe su propio poder-ser.

Este poder-ser del Dasein concierne a los modos de ocuparse del mundo, de la solicitud por los otros y por sí mismo. “El Dasein (...) es primariamente un ser-posible”<sup>37</sup>, dice nuestro pensador.

El Dasein enfrenta siempre determinadas posibilidades de ser, de las que cogerá algunas y otras las dejará pasar. Por ello, este ente es considerado una *posibilidad arrojada*. “El Dasein –expresa Heidegger-, es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser.”<sup>38</sup>

La estructura existencial del comprender es lo que Heidegger denomina «el proyecto» (*Entwurf*). El Dasein está siempre arrojado a su propio poder-ser, comprensoramente vuelto hacia sus posibilidades, y proyecta su ser hacia esas posibilidades. Este “comprender o bien es propio –manifiesta Heidegger-, un comprender que surge del propio sí-mismo-en-cuanto-tal, o bien es impropio”<sup>39</sup>, en tanto se comprenda desde el mundo y los otros.

- El *discurso* (*Rede*).- La disposición afectiva y el comprender son cooriginarios, y constituyen el ser del Ahí, por ende, la aperturidad. El comprender –nos dice Heidegger-, “lleva consigo la posibilidad de la interpretación, es decir, de la apropiación de lo

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 167.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 169 y s.

comprendido.”<sup>40</sup> Al ser cooriginarios el comprender y la disposición afectiva, a esta última le es propia una cierta comprensión e interpretabilidad. El «enunciado» es un derivado de la interpretación y, como una de las acepciones de este vocablo es el «decir», se entenderá que “*el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso (Rede).*”

<sup>41</sup> El discurso expresa la significatividad y el sentido del ser-en-el-mundo y, por ello, está a la base tanto de la interpretación como del enunciado. Al discurso le son inherentes tanto el oír como el callar.

### 3.1. Modos de ser de lo público

---

En tanto que el Dasein en su cotidianidad se encuentra bajo el dominio del uno, la aperturidad del estar-en-el-mundo quedará, de alguna manera, teñida por el modo de ser de lo público. Heidegger analiza el interpretar y el comprender propios del Dasein cotidiano.

- La *habladuría (Gerede)*.-Al discurso le es inherente un estado interpretativo de la comprensión del Dasein que regula las posibilidades del comprender de término medio. Esta comprensión mediana permite que el discurso pueda ser comprendido sin que el que escucha requiera volverse comprensoramente hacia la situación originaria. En esta *habladuría* se atiende sólo a lo hablado en cuanto tal y se presume de comprender lo que se habla, con lo que se evita el cuestionamiento y la discusión.

El discurso contribuye a constituir la aperturidad del Dasein, sin embargo, en cuanto «habladuría» contribuye a cerrar el estar-en-el-mundo, encubriendo al ente intramundano. La *habladuría* deja al Dasein desarraigado del mundo, de la coexistencia y de su propio estar-en-el-mundo, situación que constituye su realidad cotidiana.

- La *curiosidad (Neugier)*.- Con el término «curiosidad», –traducido también como «avidez de novedades»–, Heidegger se refiere a la tendencia del Dasein a una cierta forma de encuentro perceptivo con el mundo. Por su carácter des-alejante, la circunspección descubre lo a la mano y lo trae a la cercanía. Cuando la ocupación se detiene, la circunspección tiende a volverse al mundo distante buscando nuevas posibilidades de des-alejamiento, sin preocuparse de comprender lo visto, sino tan sólo de pasar de una cosa a otra. Hacia dónde ha de dirigir la mirada el Dasein está también controlado por la *habladuría*. La curiosidad se caracteriza por esta *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y por la permanente *distracción* hacia nuevas posibilidades. Estos dos momentos constitutivos de la curiosidad fundan la *carencia de morada o falta de paradero (Aufenthaltslosigkeit)*. El Dasein en la cotidianidad se encuentra constantemente desarraigado.

- La *ambigüedad (Zweideutigkeit)*. La curiosidad y la *habladuría* manifiestan al Dasein una presunta autenticidad de una «vida plenamente vivida». Esta presunción muestra una tercera caracterización de la apertura del Dasein en su cotidianidad: la *ambigüedad*. Ésta se extiende tanto al mundo como a la convivencia y a la relación del

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 184.

Dasein consigo mismo. La ambigüedad impide discernir entre “lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”.<sup>42</sup> La comprensión del Dasein sumido en el uno lo aleja de su genuina posibilidad de ser. Este modo de la aperturidad tiñe el convivir en cuanto tal.

### 3.2. La caída (*Verfallen*)

---

“Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su «Ahí», es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo”<sup>43</sup> –indica nuestro pensador–. Estas tres determinaciones existenciales contribuyen a constituir el ser del Dasein y en su conexión muestran el modo fundamental de ser de la cotidianidad. Heidegger denomina a este fenómeno la «caída» (*Verfallen*).

La caída es, también, una determinación existencial del Dasein. Como constitutiva de este ente, no es algo con lo que tal vez pudiera o no tropezar en su trato con el mundo. El Dasein cotidianamente está perdido en lo público del uno, absorbido “en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”.<sup>44</sup>

La caída no es determinada por circunstancias externas. A través de la habladuría y del estado interpretativo público, el Dasein se enfrenta a la constante *tentación* de caer. El Dasein caído cree que este modo de aperturidad le garantiza la autenticidad de todas sus posibilidades de ser. El estado interpretativo público facilita que el Dasein interprete la caída como «progreso» y «vida concreta», y con ello este ente se oculta a sí mismo la impropiedad en que está.

Si bien la caída en el uno puede ser interpretada como un «cerrarse», en una visión más amplia de la aperturidad, es considerada por Heidegger como parte de esa aperturidad, siendo constitutiva del Ahí del Dasein junto con la disposición afectiva, el comprender y el discurso, incluyendo las modulaciones cotidianas de la aperturidad que conforman una aperturidad desfigurada.

La caída, como modo *impropio*, constituye el modo eminente del Dasein de estar-en-el-mundo. El no-ser-sí mismo –nos dice Heidegger– “debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente.”<sup>45</sup> El Dasein está, habitualmente, absorto en el mundo de la ocupación y en la coexistencia de los otros en el uno, alejado de su ser sí-mismo *propio*.

#### 3.2.1. La angustia como disposición afectiva eminente

A la estructura ontológica del Dasein pertenece la comprensión del ser de otros entes y

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>45</sup> *Ibid.*

de sí mismo. “Siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad.”<sup>46</sup> Heidegger buscará si existe alguna disposición afectiva comprensora eminente que deje al Dasein abierto para sí mismo, y propondrá como tal a la angustia.

La disposición afectiva del miedo nos lleva a retroceder ante un ente intramundano que amenaza como perjudicial y que se acerca desde cierto ámbito, aunque no pueda alcanzarnos. Por el contrario, dice nuestro filósofo, “En la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo (...) pero eso ante lo que el Dasein retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el Dasein mismo.”<sup>47</sup> La huida del Dasein ante sí mismo ocurre, justamente, volviéndose *hacia* el ente intramundano para absorberse en él. La angustia, como modo de la disposición afectiva, no se da frente al ente intramundano sino frente a algo indeterminado. Expresa Heidegger: “*El ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal (...)*El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”<sup>48</sup>.

La angustia pone al Dasein frente a sí mismo, lo vuelve hacia su poder-ser más propio, amenazando su posibilidad de comprenderse en forma cadente. En otras palabras, la angustia enfrenta al Dasein con la posibilidad de la *propiedad* de su ser.

La angustia, indica el pensador, hace sentir «desazón». El estar-en-el-mundo de lo público había introducido tranquilidad, la sensación de «estar como en casa». Frente a la angustia, la cotidianidad se derrumba. “El estar-en cobra el «modo» existencial del *no-estar-en-casa (Un-zuhause)*. Es lo que se quiere decir al hablar de «desazón» (*Unheimlichkeit*).”<sup>49</sup> El huir que implica la caída es un huir ante esta permanente desazón que amenaza al Dasein arrojado y perdido en el uno.

En tanto cotidiana huida, la angustia, disposición afectiva que aparece como fundamental, pertenece a la constitución esencial del Dasein. La desazón, entonces, ese «no-estar-en-casa», sería, para Heidegger, el fenómeno más originario desde el punto de vista ontológico-existencial.

La disposición afectiva permite siempre abrir los tres momentos estructurales del estar-en-el-mundo. “Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla –expresa Heidegger–. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser.”<sup>50</sup> En la angustia se muestran al Dasein estas sus posibilidades fundamentales sin estar desfiguradas por el uno.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 208

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 208 y s.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 212.

La angustia, disposición afectiva eminente, abre al Dasein a su más propio poder-ser, pero lo abre como aversión esquivadora: frente al mundo en que está arrojado y que le produce desazón, el Dasein tiende a huir hacia el uno. El fenómeno constitutivo del Dasein que propone Heidegger como modo de radical aperturidad que puede enfrentar al Dasein, desde su angustia, con su posibilidad más propia, es la «conciencia moral» (*Gewissen*).

Hasta el momento, el análisis del Dasein ha estado centrado en la *existencia*. *Existencia, facticidad y caída* son tres momentos estructurales del cuidado (*Sorge*). La esencia de la existencia es el poder-ser, pero, nos dice Heidegger: “en tanto que cada vez *mío*, el *poder-ser* queda libre para la propiedad o impropiedad, o para la indiferencia modal de ellas.”<sup>51</sup>

## 4. Aperturidad y verdad

La «aperturidad» (*Erschlossenheit*) es la condición que permite al ente manifestarse como eso ente que es, se *desoculta* el ente. Desocultar lo ente se da en un retroceder ante lo ente para permitir que este se manifieste tal como es.

Para la «aperturidad» (*Erschlossenheit*), el término correspondiente en griego es «*alétheia*», cuya traducción es no-oculto. En el tránsito desde los primeros pensadores griegos a los que se denominaron a sí mismos «filósofos», este concepto de verdad como *alétheia* fue transformándose hasta llegar a considerar la verdad como verdad de un enunciado: la verdad como concordancia entre lo predicado y el sujeto del cual eso se predica. Por ello, decimos que cuando lo predicado de un sujeto coincide con lo «real», estamos en la «verdad», pero se trata de la verdad como rectitud del *representar* (*Vorstellen*). Este vínculo entre el hombre y lo ente –entendido como el representar y el percibir inmediatos– se volvió tan importante que prevaleció al proponer la esencia del hombre, y así, éste fue caracterizado como *animal rationale*.

Desde el pensar de Heidegger, al hacer un enunciado sobre algo lo hacemos desde nuestro estar en medio de... Será, entonces, la constitución fundamental del Dasein, su «estar-en-el-mundo», lo que este filósofo proponga como fundamento de la verdad del ente humano o verdad de la existencia. Dice este pensador: “ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el *fundamento* del fenómeno originario de la verdad.”<sup>52</sup>

El Dasein está siempre en el des-cubrimiento (des-ocultamiento) como una forma de su estar-en-el-mundo. Sin embargo, el descubrir tiene dos caras: primariamente verdadero es el Dasein que descubre y, por otra parte, está lo que el Dasein descubre, es

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 253.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 239

decir, «lo descubierto» (*Entdecktheit*), que sería verdadero en un segundo sentido.

Para que el Dasein pueda ser descubridor, necesariamente debe estar caracterizado en su estructura de ser por la «apertura» (*Erschlossenheit*). El venir desocultas las cosas sólo puede ocurrir en conjunción con un Dasein que las desoculta. Recordando que el Dasein, esencialmente, está siempre con otros Dasein aún cuando esté solo, y que esos otros Dasein, a su vez, tienen como constitución de ser la «apertura», el desocultamiento de lo ente se muestra como un compartir.

Si al Dasein por su estructura de ser le pertenece la apertura, se puede decir que el Dasein es esencialmente en la verdad. Con «ser esencialmente en la verdad», Heidegger se refiere a que el Dasein se mantiene en el desocultamiento de lo ente: el ente humano es en sí adverte. Sin embargo, esto implica, a su vez, la posibilidad de no-desocultar, el quedar oculto (*Verborgenheit*), y, especialmente, el no-desocultamiento que aparenta desocultamiento.

El no-desocultamiento, dice Heidegger, es “la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. (...) En el dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto.”<sup>53</sup> Por ser el Dasein como existencia en el desocultamiento, está en la verdad, pero, al mismo tiempo, en la no-verdad. “El ente se ha vuelto ya siempre manifiesto (...)”<sup>54</sup>, aunque la esfera de patencia pueda ser amplia o estrecha.

Vemos que a la constitución de ser del Dasein le pertenece la apertura en general y cooriginariamente, el estar al descubierto del ente intramundano. Como constitutivo de la apertura, le pertenece al Dasein la condición de arrojado en un determinado mundo. También a su constitución de ser le pertenece «el proyecto»: “el aperiente estar vuelto hacia su poder-ser”. El Dasein -explica Heidegger-, “puede comprenderse desde «el mundo» y los otros, o desde su más propio poder-ser. (...) Esta apertura *propia* muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad. La apertura más originaria, vale decir, la más propia, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*.”<sup>55</sup> Sin embargo, como a la constitución del Dasein le pertenece también la «caída», el proyectar sus posibilidades de ser se hará desde su estar perdido en el mundo, sumido en lo público del uno. “A *fuera de esencialmente cadente*, -indica Heidegger- *el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la “no verdad”*.”<sup>56</sup> El Dasein vive en la luz y en la sombra del ser, en su manifestación (*alétheia*) y en su retraimiento (*létthe*), en la seguridad de la verdad y en la inseguridad de la ocultación, en la eterna lucha primigenia de la luz y la oscuridad. Con todo, tanto la luz como la oscuridad requieren de la apertura del Dasein: en el proceso

<sup>53</sup> Heidegger, Martin; Heidegger, Martin; “De la esencia de la verdad”. En M. Heidegger, *Hitos*, Alianza Editorial, 1ª reimpresión, Madrid, 2001, p. 164.

<sup>54</sup> Heidegger, Martin; *Introducción a la Filosofía*. Ediciones Cátedra, Madrid 2001, traducción de Manuel Jiménez Redondo, p. 165.

<sup>55</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 242.

<sup>56</sup> *Ibid.*

de advenir, al de-velar la realidad no puede substraerse su otra cara: la ocultación.

La verdad, como desocultamiento de lo ente, sólo puede darse para el Dasein caracterizado por la estructura de ser que es el existir: a la esencia del Dasein pertenece el develamiento del ser. Por tanto, la verdad del Dasein está inextricablemente ligada a la verdad del ser, y será ésta el fundamento de aquélla. Sin embargo, tampoco puede darse la verdad del ser sino es en conjunción con la verdad de la existencia o aperturidad.

## 5. Análisis existencial de la muerte

El análisis existencial del Dasein como poder-ser ha destacado, hasta ahora, el existir indiferente y en la impropiedad, quedando ajeno el modo *propio* de ser: el ser sí-mismo como posibilidad empuñada. No incluir este último es no considerar al Dasein en todas sus posibilidades.

Pero, además, es necesario darse cuenta de que el *poder-ser* conlleva que, “mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía* algo.”<sup>57</sup> Mientras sea, habrá en el Dasein algo pendiente, incluyendo en ello, su propio *fin*. Nos faltaría, entonces, en palabras de nuestro filósofo, “sacar existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad*”<sup>58</sup>

“El «fin» del estar-en-el-mundo es la muerte (...),[el fin] limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein”<sup>59</sup> –nos dice Heidegger. Pero el experimentar a este ente en su integridad se hace imposible: cuando no quede ese resto pendiente, habrá perdido su estar-en-el-mundo. El Dasein es, esencialmente, *inconclusión*.

Si no se puede experimentar la propia muerte, ¿podrá el Dasein experimentar la muerte de otro en razón de su co-estar? Podemos observar que el que ha dejado de vivir no pasa a ser un útil a la mano o un mero estar-ahí, sino que es objeto de una forma de solicitud reverenciante a través de los ritos fúnebres. El difunto “es «más» que una cosa material *sin vida*. En él comparece un *no-viviente* que ha perdido la vida.”<sup>60</sup> Sus deudos aún están-con él, y en ese co-estar con el muerto no se experimenta, “el verdadero haber-llegado-a-fin del difunto”<sup>61</sup>, nos dice Heidegger.

Podemos ver que de esta manera tampoco podemos acceder a la pérdida-del-ser, a lo más, podemos asistir al morir de los otros. Si en el convivir se da la posibilidad de sustituir a otro –más aún, la reemplazabilidad sería constitutiva del mundo de la

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 253

<sup>58</sup> *Ibíd.*

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 254

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 259

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 260

ocupación–, ésta no se da en el morir. Dice nuestro pensador: “*Nadie puede tomarle al otro su morir. (...) En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia. El morir no es un incidente, sino un fenómeno sólo existencialmente comprensible (...)*”<sup>62</sup>. La muerte pone en evidencia la cualidad ontológica de mío: la *Jemeinigkeit*.

Hemos dicho del Dasein que está permanentemente incompleto, siempre queda un «resto pendiente» de poder-ser. De acuerdo con Heidegger, el *faltar* se funda en un no estar aún junto-a...: falta algo que debe sumarse a otro algo. Este concepto de *algo pendiente* corresponde así al modo de ser de lo a la mano. Por tanto, no es posible caracterizar ontológicamente el no-todavía de la muerte del Dasein como un resto pendiente. Por el contrario, dice nuestro filósofo: “El Dasein ya existe siempre precisamente de tal manera que cada vez *incluye* su no-todavía”<sup>63</sup>.

El pensador da ejemplos de otros entes distintos del Dasein que también incluirían este no-todavía, y propone la luna –que de hecho en sus fases está siempre ahí como un todo, aunque esa totalidad no la veamos– y el madurar de una fruta. Siendo el último ejemplo más aproximado al Dasein que el primero, tampoco es comparable, pues lo que caracteriza su ser fruto es ir hacia la madurez; en cambio, el ser-ahí puede alcanzar su madurez antes de llegar a la muerte o puede no alcanzarla. La muerte no tiene que ver con la madurez ni la inmadurez del Dasein. Tampoco es posible entender la muerte de este ente en el sentido de un haber-llegado a fin, como puede ser el terminar de la lluvia o el acabar de un camino. Nuevamente estaríamos comparándolo con algo que está-ahí o con algo a la mano. “Antes bien, –indica Heidegger– así como el Dasein, mientras está siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein (*Zu-Ende-sein*), sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente (*Sein zum Ende*). La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es.”<sup>64</sup>.

El existencial estar-vuelto-hacia-el-fin permitirá aclarar el no-todavía del Dasein y su posible integridad. Para ello retoma Heidegger el hilo conductor que le permite la constitución fundamental del Dasein: el fenómeno del cuidado.

### 5.1. Interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la muerte desde el *cuidado*

---

La muerte, en un sentido amplio, es un fenómeno de la vida, siendo esta última un modo de ser que esencialmente está-en-el-mundo. La muerte ha sido estudiada desde distintas disciplinas y ello ha permitido registrar «datos» relacionados con ella. Sin embargo, dice el pensador de Friburgo: “Queda por preguntar cómo se determina desde la esencia

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 261

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 266

ontológica de la vida la de la muerte”<sup>65</sup>. Para ello, se hace necesario partir de la constitución fundamental del Dasein. Esta constitución de ser se hizo visible anteriormente como *cuidado*. En el cuidado se expresa la existencia (anticiparse-a-sí), la facticidad (estar-ya-en...) y la caída (estar-en-medio-de...). Por tanto, si el fenómeno de la muerte es entendido como una estructura ontológico-existencial, deberán hacerse presente en él esos tres caracteres fundamentales del Dasein.

La muerte es una posibilidad de ser del Dasein. Expresa Heidegger: “En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más”<sup>66</sup>. En la muerte, el Dasein queda remitido sólo a su poder-ser-más propio, ya no hay respectos a otros Dasein. Esta posibilidad extrema de ser del Dasein no puede ser superada por él. De aquí que la muerte es caracterizada por nuestro filósofo como: “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinsunmöglichkeit*). La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*. (...)”<sup>67</sup>

La posibilidad existencial de la muerte se funda en ese momento estructural del cuidado que es el anticiparse-a-sí. Este anticiparse-a-sí significa, ontológicamente, el estar vuelto hacia su propio poder-ser. “La muerte es en un existivo *estar vuelto hacia la muerte*”<sup>68</sup>, propone Heidegger.

En tanto el Dasein existe, está arrojado en esta su posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Aunque no lo sepa expresamente, la muerte es parte de su estar-en-el-mundo. Será la disposición afectiva de la angustia la que lo enfrente a su estar arrojado en la muerte: el Dasein se angustia por este su poder-ser más radical. Existencialmente, el morir será propuesto por Heidegger como: “un arrojado estar vuelto hacia el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser”<sup>69</sup>. El Dasein, mientras exista, está vuelto hacia la muerte, pero lo hace inmediata y regularmente desde la caída. Dice nuestro pensador: “Existencia, facticidad, caída caracterizan el estar vuelto hacia el fin y son, por consiguiente, constitutivos del concepto existencial de la muerte. *El morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado.*”<sup>70</sup>

## 5.2. El estar vuelto-hacia-la-muerte

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 267

<sup>66</sup> Ibid., p. 270 y s.

<sup>67</sup> Ibid., p. 271

<sup>68</sup> Ibid., p. 254

<sup>69</sup> Ibid., p. 271

<sup>70</sup> Ibid., p. 272

Según viéramos, el Dasein de la cotidianidad es uno-mismo. Será el estado interpretativo público el que determine cómo comprenderá el Dasein cotidiano su estar-vuelto-hacia-la-muerte. Estando toda interpretación fundada en un comprender afectivamente templado, cabe preguntarse cuál es la disposición afectiva que abre el estar vuelto hacia el fin desde lo público del uno.

En el convivir cotidiano, de la muerte no se habla o se habla poco y ello se reduce a decir que “uno también se muere alguna vez”<sup>71</sup>, con lo que «yo aún estoy a salvo». Con esto el Dasein mantiene la muerte como un algo indeterminado que no está todavía ahí. La ambigüedad de la habladoría se muestra con fuerza en este decir sobre la muerte, y la presenta como «caso de muerte»: “lo hace pasar por algo ya siempre «real», ocultando su carácter de posibilidad y, a una con él, los correspondientes momentos de la irrespectividad e insuperabilidad”<sup>72</sup>, nos dice Heidegger.

Este cotidiano esquivar la muerte se muestra frecuentemente en el intentar persuadir al moribundo de que ésta no le llegará, “ayudándolo a encubrir todavía hasta el final su propia e irrespectiva posibilidad de ser”<sup>73</sup>. Con esta «solicitud», muchas veces se impide al moribundo hacer más llevadero el tránsito hacia el fin.

El uno tranquiliza al Dasein respecto de la muerte y determina incluso la disposición afectiva con la que debe enfrentarse este fenómeno. La angustia ante la *posibilidad* insuperable de la muerte, que no es tolerada por el uno, se procura transformarla en miedo ante la *llegada de un acontecimiento*, presentando el miedo como debilidad que no debería experimentar un Dasein seguro de sí mismo. “Lo «debido» según el tácito decreto del uno –dice nuestro filósofo–, es la indiferente tranquilidad ante el «hecho» de que uno se muere. El cultivo de una tal «superior» indiferencia *enajena* al Dasein de su más propio e irrespectivo poder-ser.”<sup>74</sup>

La *tentación* de encubrir esta posibilidad, la *tranquilización* que tal encubrimiento conlleva, y la *alienación* de su poder ser más propio, muestran el modo de ser de la caída. “El cotidiano estar vuelto hacia la muerte es, en tanto que cadente, un continuo *huir ante ella*”<sup>75</sup>, expresa Heidegger. Se trata de un esquivamiento encubridor de este poder-ser más propio.

Pero cabe preguntarse cómo puede el Dasein estar vuelto *propiamente* hacia esa posibilidad eminente que es la muerte sin encubrirla ni tratar de interpretarla desde la comprensión común del uno.

El estar vuelto hacia la muerte no implica el realizarla ni tiene el carácter de su

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 273

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 274

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

espera, puesto que eso *posible* no está caracterizado por un *cuándo* ni un *cómo* llegará a ser real. La muerte necesita revelarse como *posibilidad* para ese estar vuelto hacia... y ello puede entenderse desde un “adelantarse hasta la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)”<sup>76</sup> Propone nuestro filósofo que mientras más próximo a entender el estar vuelto hacia la muerte como *posibilidad*, más lejana estará ella respecto de lo real.

El adelantarse a su poder-ser es un modo de ser del Dasein. Siendo la muerte su posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, el estar vuelto hacia ella “le abre al Dasein su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego”<sup>77</sup>. Será la comprensión de este poder-ser la que le revele su pérdida en la cotidianidad del uno-mismo. El adelantarse permite al Dasein darse cuenta de que sólo él debe hacerse cargo de este su poder-ser: esta su posibilidad más propia es *irrespectiva*. El Dasein así singularizado queda aislado en sí mismo, aislamiento que es un modo en que se abre el Ahí para la existencia. Esto no significa desvincularse de la ocupación y la solicitud, por el contrario, nos dice nuestro pensador: “El Dasein es él mismo de una manera propia en la medida en que *en cuanto* ocupado estar en medio de..., se proyecta primariamente a su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno-mismo.”<sup>78</sup>

A diferencia del impropio estar vuelto hacia la muerte, el adelantarse propio no esquiva la insuperabilidad de la posibilidad más propia sino que se hace libre para ella: el Dasein llega a comprender sus posibilidades más propias como finitas, y puede llegar también a comprender el poder-ser de los otros.

La posibilidad del fin es *cierta* desde el momento en que, al adelantarse a ella, se abre dicha posibilidad como *posibilidad*. Será en el adelantarse hacia su muerte que el Dasein pueda “asegurarse de su ser más propio en su integridad insuperable”<sup>79</sup>.

Sin embargo, esta posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta es indeterminada. Adelantándose hacia la muerte, “el Dasein se abre a una constante *amenaza* que brota desde su mismo «Ahí».”<sup>80</sup> Será desde la disposición afectiva de la angustia que el Dasein podrá mantener abierta esta amenaza radical de sí mismo. El adelantarse hacia la muerte revela al Dasein su pérdida en el uno mismo y lo lleva ante la posibilidad de ser sí-mismo propio, libre de las ilusiones del uno. El adelantarse hacia la muerte lo coloca frente a la libertad para la muerte.

Sin embargo, se hace necesario buscar de qué manera el Dasein puede atestiguar la posibilidad de un modo propio de existencia y si logra exigirla desde sí mismo.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 281

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 282

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 283

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 284

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 285

### 5.3. ¿Puede el Dasein entero existir *propriamente*? La *Gewissen* («conciencia moral»)

Nota de título: <sup>81</sup>

Heidegger propone: “el testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral” <sup>82</sup>. Esta *Gewissen* será la que intente hacer volver al Dasein desde su estar caído en el mundo de lo público del uno a su ser sí-mismo propio.

#### 5.3.1. Interpretaciones vulgares de la «conciencia»

Estamos acostumbrados a pensar la conciencia como una «voz» interior que nos advierte antes de realizar algo socialmente «malo» o nos reprende por hacer lo que «no debíamos» haber hecho o por haber dejado de hacer lo que era nuestra «obligación». Aunque en su análisis Heidegger destaca la «voz» de la conciencia, su visión de la *Gewissen* poco tiene en común con las interpretaciones vulgares de ella. Estas interpretaciones habituales de la conciencia se refieren a “ser culpable entendido como «hacerse digno de castigo», como «estar en deuda» y en todo ser «causante o responsable de...»” <sup>83</sup>. Aquí nos encontramos con el fenómeno de la culpa reducida al ámbito de la ocupación y no referida a una culpabilidad originaria. También podemos encontrar la posibilidad de una «buena conciencia» (*gutes Gewissen*), la que estaría orientada a tranquilizar al hombre en cuanto a afirmarle que es bueno y está exento de culpa. Esta «buena conciencia» sería, de acuerdo con Heidegger, sólo la confirmación de un-no-ser-consciente-de-culpa, y, por tanto, no implica la no-existencia-de-culpa.

Este ser-culpable que nos muestran las concepciones habituales de la conciencia, se refiere a ser el fundamento de una deficiencia (*Mangel*), algo faltante en la existencia de otro, lo que está entendido a nivel de culpas particulares. “En este sentido, –propone nuestro filósofo– esencialmente nada puede faltar a la existencia, no porque ella sea perfecta, sino porque su carácter de ser es diferente a todo estar-ahí.” <sup>84</sup> El concepto de *deficiencia*, entonces, es propio de entes que no tienen el modo de ser del Dasein, en cambio, no tendría vigencia en el esencial ser-culpable del Dasein.

<sup>81</sup> El término «conciencia moral», con el que se traduce del alemán «*Gewissen*», puede inducir a una comprensión poco clara acerca de lo que estamos hablando. En castellano este término abarca tanto el percatarse o darse cuenta (*Bewußtsein*) como la llamada «conciencia moral», aquella que nos reprende desde nuestro interior (*Gewissen*). Sin embargo, al agregar el calificativo de «moral» podría confundirse esta última con el obedecimiento de normas externas. Por tanto, salvo cuando en las citas aparezca el término «conciencia», en el presente escrito se preferirá el uso del término alemán *Gewissen* sin traducir, ya que la proposición de Heidegger busca justamente dejar atrás las concepciones tradicionales de la «conciencia», las que serían derivadas de una *Gewissen* originaria del Dasein.

<sup>82</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 254.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 301 y s.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 302.

Vemos que en todas las interpretaciones vulgares de la conciencia está presente la «culpa». Si el Dasein se acusa a sí mismo de *ser culpable*, esta idea de culpa necesita venir de su propia interpretación de ser.

### 5.3.2. La llamada de la *Gewissen*

El Dasein, inmerso en el uno, ha dejado en las manos de éste la elección de sus posibilidades de ser. Esta situación sólo puede ser revertida si el Dasein, explícitamente, retorna a sí mismo desde su estar perdido en el uno.

Esta modificación existencial del uno implica lo que Heidegger denomina «reparación de la falta de elección»; reparación que, a su vez, conlleva el elegir el poder-ser-sí-mismo-propio. El Dasein sumido en el uno deberá primero encontrarse, lo que sólo podría ocurrir siendo «mostrado» a sí mismo en su posible propiedad. El Dasein necesita el testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como *posibilidad*<sup>85</sup>.

El análisis de Heidegger se centra primeramente en depurar la interpretación de la *Gewissen* en cuanto poder extraño al Dasein -como podría ser, por ejemplo, Dios- o las interpretaciones derivadas desde la biología. A continuación procede a rastrear la *Gewissen* como fenómeno propio del Dasein, de acuerdo con las estructuras existenciales de éste.

La *Gewissen*, de alguna manera, da a entender algo. Dice nuestro filósofo: «la conciencia abre. Pertenece, por consiguiente, al ámbito de los fenómenos existenciales que constituyen el *ser del Ahí* (...)»<sup>86</sup> Más que un modo particular de la aperturidad, por tanto, un modo particular de advenir, la conciencia radicaliza este fenómeno. Al mostrarla como un existencial, la proposición heideggeriana de la *Gewissen* entrará en conflicto con las interpretaciones vulgares de la conciencia.

Inmediata y regularmente el Dasein abre su poder-ser a partir del mundo del que se ocupa, entregado a determinadas posibilidades. Esta condición de arrojado es abierta con mayor o menor claridad mediante la disposición afectiva y el comprender cooriginarios. La comprensión *propia* de sí mismo está facilitada o dificultada según el Dasein se haya proyectado a sus posibilidades desde sí mismo o, como uno-mismo, se las haya dejado presentar por el estado interpretativo público.

Heidegger analiza la *Gewissen* como *llamada*, aunque ésta no implique la locución verbal. La voz de la *Gewissen* ha de ser comprendida desde su dar-a-entender-algo.

Al encontrarse perdido en lo público del uno, el Dasein *desoye* su sí-mismo, escuchando solamente al uno-mismo. La silenciosa llamada de la *Gewissen*, que viene desde sí-mismo, debe anular el bullicio y la ambigüedad de la habladuría y la curiosidad del uno. La llamada va dirigida a la comprensión cotidiana que el Dasein tiene de sí mismo sumido en la ocupación. Sin embargo, la llamada deja de lado al Dasein caído y así, al no ser tomado en consideración, el uno se derrumba, quedando el Dasein sin el

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 288.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 290.

refugio que, hasta el momento, le había deparado el estado interpretativo público.

Por otra parte, Heidegger se pregunta qué le dice la llamada de la *Gewissen* al interpelado. La llamada no comunica nada mundano, sin embargo -indica nuestro filósofo- “ella abre el más originario poder-ser del Dasein como ser-culpable. La conciencia se manifiesta, por consiguiente, como una *atestiguación* perteneciente al ser del Dasein, en el que el Dasein es llamado ante su más propio poder-ser.”<sup>87</sup>

Dentro de la aparente indeterminación del contenido, la llamada es certera en cuanto a la dirección en la que apunta. Indudablemente cada Dasein la interpretará según sus posibilidades de comprenderla, sin embargo, los supuestos «errores» nacen de la manera en que ella es escuchada. El Dasein puede desoír-la o mal comprenderla, pero cuanto menos interfiera el uno, mejor comprendida puede ser la voz de la *Gewissen*.

La comprensión de la llamada de la *Gewissen* es un modo de *ser* del Dasein. Expresa el pensador: “la comprensión de la llamada abre al propio Dasein en la desazón de su aislamiento.”<sup>88</sup> Esta desazón se abre propiamente en la disposición afectiva de la angustia. En la comprensión de la llamada, el Dasein queda frente a lo desazonante de sí mismo.

En la existencia, el ser-ahí es el fundamento de su poder-ser, sin embargo, este poder-ser no es algo que el Dasein se haya dado él mismo en propiedad. Este ente es fundamento en tanto se proyecta hacia posibilidades, pero, al existir fácticamente, *no es fundamento de su estar arrojado*. Al existir arrojado en un determinado mundo, el Dasein siempre estará detrás del abanico total de posibilidades. Por su condición de arrojado, entonces, el ser del Dasein encierra, constitutivamente, una nihilidad. El Dasein se comprende desde posibilidades, sin embargo, al estar en una posibilidad, no está en las otras, sino que está renunciando a ellas. Nuestras posibilidades no son infinitas. Por ende, en palabras de nuestro filósofo, “el proyecto no sólo está determinado por la nihilidad del ser-fundamento en tanto que aquél siempre está arrojado, sino que, incluso *como proyecto*, es esencialmente *negativo (nichtig)*. (...) La nihilidad a que nos referimos pertenece a la libertad del Dasein para sus posibilidades existenciales.”<sup>89</sup>

La llamada de la *Gewissen* nunca es planificada, acontece súbitamente, sin que medie la voluntad de nosotros mismos: algo llama de improviso, algo que no es un otro. La llamada, procediendo de mí, pero de más allá de mí, se dirige a mí.

El Dasein existe fácticamente y, por ello, está siempre arrojado en la existencia. Esta condición de arrojado del ente humano pertenece a su aperturidad y es revelada en la disposición afectiva en la que se encuentra. “Pero regularmente el estado de ánimo *cierra* la condición de arrojado –nos recuerda Heidegger-El Dasein huye ante ésta buscando alivio en la presunta libertad del uno-mismo.”<sup>90</sup> La desazón es, para Heidegger, el modo

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 303 y s.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 296.

fundamental de estar-en-el-mundo, aunque, por lo pronto, se mantenga encubierta. El Dasein, en tanto *Gewissen*, se llama desde el fondo de su desazón y se llama *hacia adelante*, posibilitándose a sí mismo, por vez primera, proyectarse en su más propio poder-ser.

El vocante, que visto desde el mundo de la ocupación es «nadie», tiende a ser interpretado como algo que «está-ahí». Esta interpretación, más que reconocer algo «objetivo», parece mostrar, más bien, la huida del Dasein ante la *Gewissen* que viene a interponerse entre el uno y la desazón de su ser.

Con la *Gewissen* se manifiestan el comprender y el habla propios de la aperturidad. Asimismo, el comprender está implicado en la disposición afectiva con la que el Dasein abre su estar-arrojado-en-el-mundo y en lo público del uno. Por tanto, podemos ver que la *Gewissen* trae a primer plano distintos fenómenos de la aperturidad, mostrándose así como una modulación de la *alétheia*.

Quien llama desde la *Gewissen* es el sí-mismo, apelando a la mismidad que permanece en el uno-*mismo* para traerlo de vuelta, recuperando su posibilidad de elección (*Wahl*). Dice nuestro pensador: “querer-tener-conciencia es, en cuanto comprender-se en el más propio poder-ser, una forma de la *aperturidad* del Dasein. (...) El comprender existensivo significa: proyectarse en la más propia posibilidad fáctica del poder-estar-en-el-mundo.”<sup>91</sup> La posibilidad del querer-tener-conciencia –y, por ende, del poder-ser *propio*– tiende a determinarse existentivamente por el estar vuelto hacia la muerte.

### 5.3.3. *Gewissen* y culpabilidad (*Schuldigsein*)

Heidegger propone a la *Gewissen* como llamada del cuidado: el Dasein se angustia ante su poder-ser y se interpela llamándose a salir de su caída en el uno, a despertar hacia su propio poder-ser.

En el aislamiento de su desazón, el Dasein se encuentra frente a su constitutiva nihilidad. En el cuidado, el Dasein se juega su ser llamándose desde la desazón hacia la posibilidad de ser sí-mismo. La llamada de la *Gewissen* –nos dice Heidegger–, le da a entender al Dasein que (...) debe recuperarse de su pérdida en el uno, y retornar a sí mismo, es decir, le da a entender que es *culpable*.”<sup>92</sup>

El sentido de la culpabilidad que trabaja nuestro filósofo es el de un existencial: el originario ser-culpable. No se trata de cargar culpas particulares o «deudas» por acciones realizadas u omitidas, como propone la interpretación vulgar de la «conciencia», sino que el Dasein, al escuchar propiamente la voz de la *Gewissen*, toma conocimiento de su ser-culpable: culpable de huir de sí mismo.

Al escuchar «correctamente» la llamada, el Dasein se comprende a sí mismo en su más propio poder-ser, proyectándose en el más propio poder-llegar-a-ser-culpable y permitiéndose el hacerse disponible para poder ser interpelado. Así queda develado para

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 313.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 305.

el Dasein su más propio ser-culpable, lo que había quedado oculto en cuanto uno-mismo que sólo comprende culpas particulares. Al comprender la llamada, se elige «tener conciencia», ser libre para su más propio ser-culpable. Es la forma en que el Dasein puede ser responsable de sí mismo. “La llamada -expresa Heidegger- alcanzará al que quiera ser traído de vuelta.”<sup>93</sup> De esta manera, el Dasein se ha elegido a sí mismo.

Esta *Schuldigsein* originaria “constituye la condición ontológica para que el Dasein pueda llegar a ser culpable en su existir fáctico.”<sup>94</sup> Lo «bueno» y lo «malo» no se refieren al originario ser-culpable, sino que derivan de él. El hecho de que cotidianamente este ser-culpable permanezca oculto al Dasein estaría mostrando que, antes de «saberse» culpable, lo originario es este «ser-culpable».

### 5.3.4. *Gewissen*, resolución (*Entschlossenheit*) y verdad

El comprender la llamada de la *Gewissen* se revela como un querer-tener-conciencia: se ha elegido el ser-sí-mismo.

La aperturidad, como se dijo anteriormente, está constituida por la disposición afectiva, el comprender –cuya estructura existencial es el proyecto- y el discurso. En el *querer-tener-conciencia*, estos determinantes toman el modo de la *angustia*, el proyectarse hacia el más propio *ser-culpable* y el habla que *calla*. “El querer-tener-conciencia –indica Heidegger- se convierte en disponibilidad para la angustia. (...) Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia –*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*- es lo que nosotros llamamos la *resolución (Entschlossenheit)*”<sup>95</sup>.

La resolución, en tanto «aperturidad», puede ser interpretada existencialmente como verdad originaria. “Con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuer de *propia*, es la más originaria del Dasein”<sup>96</sup>, indica nuestro filósofo.

Cuando la llamada de la *Gewissen* es comprendida desde el modo de la *resolución*, “esta aperturidad *propia* modifica cooriginariamente el estar al descubierto del «mundo», en ella fundado, y la aperturidad de la co-existencia de los otros”<sup>97</sup> Sin embargo, la resolución no corta el vínculo con el uno sino, por el contrario, impele al Dasein resuelto al coestar solícito con los otros. Sólo resuelto para sí mismo es posible para el Dasein dejar ser a los otros en su poder-ser más propio; se logra así la solicitud participante y liberadora. Únicamente desde el modo propio de ser sí-mismo se podrá llegar al modo propio de la convivencia.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>97</sup> *Ibid.*

Así como el ser del Dasein es cada vez el mío, “la resolución es siempre la de un determinado Dasein fáctico.”<sup>98</sup> Sin embargo, todo poder-ser es indeterminado, por lo que la resolución, existentially, sólo se determina en cada *acto resolutorio* (*Entschluss*). A esta indeterminación existencial se contraponen una determinación existencial. “Aquello a lo que la resolución se resuelve está ontológicamente bosquejado en la existencialidad del Dasein en cuanto tal como un poder-ser en el modo de la solicitud ocupada”<sup>99</sup>.

El Dasein, como cuidado, está determinado por la existencialidad, la facticidad y la condición de caído, momentos constitutivos del cuidado. Heidegger expresa: “estando abierto en su «Ahí», el Dasein se mueve con igual originariedad en la verdad y en la no-verdad. (...) La resolución hace suya en forma propia la no-verdad. El Dasein está desde siempre, y volverá quizás a estar de nuevo en la irresolución. (...)”<sup>100</sup> Como uno-mismo, el Dasein se mantiene en la ambigüedad de la comprensión común de lo público donde nadie se resuelve, ya que lo aparentemente decidido procede del uno. La resolución implica despertar de esa pérdida en el uno, pero la irresolución del uno se mantendrá vigente, sólo que –como dice nuestro filósofo– “ella ya no puede contrariar a la existencia resuelta.”<sup>101</sup> El acto resolutorio sigue ligado al uno y su mundo, debe contar con ellos, aunque ahora de una manera diferente. El Dasein resuelto descubre lo fácticamente posible, ahora sólo se podrá proyectar hacia ciertas posibilidades fácticas.

Interpretando la comprensión de la llamada de la *Gewissen* como resolución, Heidegger propone “la conciencia como aquel modo de ser, encerrado en el fondo del Dasein, en el que éste –atestiguando su más propio poder-ser– hace posible para sí mismo su existencia fáctica.”<sup>102</sup>

### 5.3.5. Querer-tener-conciencia y resolución precursora

Anteriormente concluimos que el poder-estar-entero del Dasein se constituía en el estar-vuelto-hacia-el-fin, fundado en aquel momento del cuidado que es el anticiparse-a-sí. Por otra parte, hemos visto que el modo propio del poder-ser del Dasein se constituye en la resolución.

La resolución, como modo de ser del Dasein, se proyecta en su poder-ser, es decir, en el existencial poder-ser-culpable. El modo originario del Dasein de estar vuelto hacia su poder-ser, lo vimos como un estar-vuelto-hacia-la-muerte, adelantándose a esta posibilidad como posibilidad, aunque ella, siendo cierta, se mantenga indeterminada. Al respecto propone Heidegger: “la resolución sólo *en cuanto precursora* llega a ser un

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 318.

originario estar vuelto hacia el más propio poder-ser del Dasein. La resolución sólo comprende el «poder» del poder-ser-culpable cuando «cualifica» como un estar vuelto hacia la muerte”<sup>103</sup>.

En la resolución, el Dasein se hace cargo, en forma propia, de ser el fundamento negativo de su nihilidad. La muerte, al ser la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, se muestra como la absoluta nihilidad del Dasein. Dice nuestro filósofo: “El cuidado lleva consigo con igual originariedad muerte y culpa. Sólo la resolución precursora comprende *en forma propia e íntegra*, es decir, *originaria*, el poder-ser-culpable.”<sup>104</sup>

La comprensión de la llamada de la *Gewissen* revela el estar perdido en lo público del uno. Será en la resolución que el Dasein regrese a ser sí-mismo propio. El querer-tener-conciencia implica la disponibilidad para la llamada al ser-culpable que es originariamente el Dasein.

La resolución precursora es la comprensión *propia* de la llamada de la *Gewissen* “que le deja abierta a la muerte la posibilidad de *adueñarse* de la *existencia* del Dasein y de disipar radicalmente todo autoencubrimiento rehuyente (...)”<sup>105</sup>. El querer-tener-conciencia, como resolución precursora, lleva a la resolución del «actuar». En el anticiparse-a-sí se enlazan resolución y muerte, pero no para llevar a cabo el acto de perder la vida y alcanzar el no-ser, sino, por el contrario, para la máxima apertura del ser.

### 5.3.6. Resolución precursora y *temporeidad*

En la cotidianidad, la imagen de la muerte se nos aparece como dando punto final a la propia duración, un corte en el flujo sin fin del tiempo: sería el término de *mi* tiempo de vida. El fenómeno del *tiempo* ha sido también materia de meditación del pensador de Friburgo, y procurará entenderlo desde las estructuras del Dasein, es decir, como un existencial. Se trata del tiempo originario, y no como puede comprenderse desde su concepción vulgar: una sucesión no reversible de «ahoras».

Hemos visto que Heidegger no considera la muerte como un momento en la vida del hombre sino como un modo de ser del Dasein. Al ente humano le va el ser, el Dasein «tiene-que-ser», y en su asumir su sí-mismo propiamente tiene que estar-vuelto-hacia-el-fin: el Dasein que se asume en propiedad «tiene-que-morir». El estar vuelto hacia la muerte no es un *todavía-no* de un evento futuro, sino un proyectarse hacia su más extrema *posibilidad*, ser-hasta-el-fin en todo momento. He aquí un todavía-no –pero diferente de la espera de un ente intramundano–, se trata de un todavía-no que establece una relación que se hace posible gracias a la estructura ontológica del Dasein que tiene-que-ser anticipándose-a-sí. Por tanto, la muerte se asienta, en primer término,

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 325.

<sup>104</sup> *Ibíd.*

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 328

en el proyecto, en el advenir: es una *posibilidad* siempre abierta. La existencia, en tanto anticiparse-a-sí, indica el futuro que nos concierne y que hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que le vaya este su poder-ser. El anticipar –el proyectar-se– es el carácter esencial de la existencialidad.

El futuro es uno de los modos de la ausencia. Dice nuestro pensador: “la ausencia nos concierne (...) en el sentido de lo todavía no presente, según el modo del presenciar de que viene-a-nuestro-encuentro.”<sup>106</sup> Por otra parte, el Dasein también es algo *sido*, no en el sentido de algo que ya no está ahí –algo pasado–, sino de lo que ya ha sido pero sigue actuando. Se trata de un retener algo anterior, lo que también puede darse como velamiento: el olvido sería un modo específico de la retención. Encontramos, entonces, aquí, dos modos de la ausencia: lo por-venir a nuestro encuentro y lo ya-no-presente pero que aún vive –lo sido–. Ambos, de alguna manera, nos conciernen y alcanzan presencia cada cual a su propio modo. Por ello, nos dice Heidegger: “No toda presencia es necesariamente presente”<sup>107</sup>.

En el presente, entonces, entran en juego también lo sido y lo futuro. Pero, ¿qué nos indica el presente? Desde el comienzo del pensar occidental, el ser se ha entendido como presencia. “Pensado con respecto a lo presente, presencia se muestra como permitir-presencia (*Anwesenlassen*)<sup>108</sup>, expresa nuestro filósofo. En otras palabras, *ser* implica un desocultar (*Entbergen*), traer a lo abierto, por tanto, hay aquí un dar: en el permitir-presencia se *da* presencia, se *da* ser. Permitir-presencia nos habla del presente. En este presente se alcanzan lo futuro y lo sido. “El enlace mutuo entre ambos alcanza y aporta, al mismo tiempo, el presente. (...) se co-pertenece su mutuo-alcanzar-se”<sup>109</sup>.

Lo peculiar de estas tres dimensiones o éxtasis<sup>110</sup> temporales “reposa en el interludio (*Zuspiel*) de cada una con cada una<sup>111</sup>. Este juego de carácter circular sería la dimensión fundamental del tiempo para Heidegger. “Él aporta al advenir, al sido, al presente, la peculiar presencia, propia de cada uno; (...) y los tiene uno por uno y entre sí en la cercanía, desde la cual quedan mutuamente acercadas las tres dimensiones.”<sup>112</sup>, nos dice nuestro filósofo. El tiempo, entendido de esta manera, se muestra tetradimensional.

Visto desde la estructura ontológica del Dasein, el futuro está enlazado a la

---

<sup>106</sup> Heidegger, Martin; “Tiempo y ser”, ed. cit., p. 288.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 278

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 289

<sup>110</sup> “Éxtasis”: fuera de sí, lo *ejktatikkovn*.

<sup>111</sup> Heidegger, Martin; “Tiempo y ser”, ed. cit., p. 291

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 292

existencia –el anticiparse-a-sí–, siendo el futuro el sentido primario de la existencialidad. Por otra parte, lo sido se vincula al estar-ya arrojado en un determinado mundo –la facticidad– e implica un traer de vuelta lo que ya no está pero que nos concierne. Finalmente, el presente –en tanto permitir presencia–, tiene relación con el estar-en-medio-de lo ente intramundano (caída). Dice el pensador: “El estar-en-medio-de... es posible por la presentación”<sup>113</sup>, es decir, a través del hacer-comparecer-algo (*Begegnenlassen-von*). Estos tres momentos del cuidado encontrarán una relación fundamental a través de ese juego del alcanzarse mutuamente, que, en *Ser y tiempo*, Rivera ha traducido como *temporeidad*<sup>114</sup>. Observa Heidegger: “la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad.”<sup>115</sup>

La temporeidad no puede entenderse como un ente, como un algo que es, sino como algo que *temporiza*. En su traducción, Rivera aclara acerca de este término: “Temporizarse significa aquí desplegarse como tiempo, funcionar como tiempo: *sich zeitigen*”<sup>116</sup>. La esencia de la temporeidad “es la temporización en la unidad de los éxtasis (...), el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia”<sup>117</sup>. Sin embargo, la primacía del futuro variará de acuerdo con la temporeidad en tanto propia o impropia.

En ese texto fundamental que es *Ser y tiempo*, el tiempo “está planteado como ámbito de proyección de la verdad del ser (*Seyn*) mismo”<sup>118</sup>, y la pregunta por la muerte refiere también y solamente a la verdad del ser, por ello Heidegger aclara que: “la muerte no es nunca tomada como la negación del ser (*Seyn*) o hasta la muerte como «nada» para la esencia del ser (*Seyn*), sino precisamente lo contrario: la muerte, el sumo y extremo testimonio del ser (*Seyn*)”<sup>119</sup>. Asimismo, en “La cosa”, nuestro filósofo destaca que “La muerte (...) alberga (*birgt*) dentro de sí lo esenciante del ser. La muerte (...) es el albergue (*Gebirg*) del ser.”<sup>120</sup>

En la resolución, el Dasein se ha recuperado de la caída. “Lo proyectado en el proyecto existencial originario de la existencia se reveló como resolución precursora (...)”

<sup>113</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 344.

<sup>114</sup> En otros textos se traduce como *temporalidad*.

<sup>115</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 344.

<sup>116</sup> Rivera, Jorge Eduardo, notas del traductor. En Martin Heidegger *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 493.

<sup>117</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, p. 346.

<sup>118</sup> Heidegger, Martin; *Aportes a la Filosofía Acerca del Evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. traducción de Dina V. Picotti C., p.232.

<sup>119</sup> *Ibíd.*

<sup>120</sup> Heidegger, Martin; “La cosa”. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*; Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 4ª edición, 2003, p. 240.

<sup>121</sup> . El dejarse venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente de la muerte “es el fenómeno originario del *porvenir* (*Zukunft*)” <sup>122</sup> . El Dasein es «venidero», dirá Heidegger.

La existencia propia del Dasein en su integridad es ser «arrojado en la muerte». Nuestro filósofo propone que “El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*. El futuro propio, temporizado primariamente por *la* temporeidad que constituye el sentido de la resolución precursora, se revela así también él, *como finito*. <sup>123</sup> ”.Será la comprensión vulgar del tiempo la que lleve a intentar pasar por alto la finitud del futuro originario y propio.

El hombre, en la perspectiva heideggeriana, está visto desde el horizonte del tiempo, pero del tiempo que involucra esa unidad de los tres éxtasis temporales.

Este modo de comprender el tiempo es compartido cercanamente por Ortega. Para el pensador español, la vida no nos es dada hecha: vivimos en un mundo que constantemente ofrece posibilidades limitadas, concretas. Entre estas posibilidades elegiré aquellas que se coordinen con mi proyecto vital, es decir, elijo de acuerdo a mi futuro. Para poder actuar respecto de esa elección y fabricar mi vida, necesito recurrir al pasado: las herramientas –lengua materna, conocimientos, modelos para enfrentar mi futuro– los obtengo de mi pasado y del pasado de mi sociedad El tiempo cósmico, como sucesión de ahora es solamente presente, en él me encuentro en el instante al que anclo mi vida, pero en él actúo, en primer lugar, desde mi proyecto (futuro) y utilizando lo que el pasado me ha dado. <sup>124</sup>

### 5.3.7. La muerte como situación límite (Jaspers) y la *Gewissen*

Al tratar el tema de la muerte en tanto posibilidad ineludible del ser humano, otros pensadores se vienen a la mente. Sin embargo, quisiera abordar solamente la relación entre Heidegger y Jaspers en tanto, para este último, la muerte es caracterizada como unas de las *situaciones-límite* a las que el hombre debe someterse.

El ser humano está siempre en situaciones –económicas, sociológicas, políticas y otras– que implican posibilidades y límites de posibilidades, y que pueden cambiar de acuerdo con quién se encuentra en ellas y cómo las percibe –nos dice Jaspers–. Sin embargo, hay algunas situaciones que son “por su esencia permanentes, (...) no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*.” <sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 342.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>124</sup> Cf. Ortega y Gasset, José; *¿Qué es filosofía?* Revista de Occidente en Alianza Editorial, Decimoséptima edición de Obras de José Ortega y Gasset, 2001, pp. 205 ss.

Estas situaciones-límite serían de carácter incondicional y permanente, no las podemos remover, son ellas las que nos condicionan a nosotros. A estas situaciones podemos responder ya sea velándolas –buscando algún asidero objetivo–, ya con desesperación –cuando nos damos cuenta de ellas–. “El signo distintivo de lo incondicional –propone Jaspers– es que el obrar se funda en algo frente a lo cual es la vida en conjunto algo condicional y no lo último.”<sup>126</sup> De cara a lo incondicional podemos incluso dar la vida, en cambio lo condicional parece querer, ante todo, seguir existiendo. Los requerimientos incondicionales nacerán de *nosotros mismos*, como requerimientos de nuestro verdadero yo, a diferencia de los requerimientos condicionales que nos harían dependientes de alguna cosa o de una autoridad externa. “Lo incondicional se vuelve temporalmente patente para sí en la experiencia de las situaciones límites y en el peligro de volverse infiel a sí mismo.”<sup>127</sup> En lo incondicional cree Jaspers rastrear la dirección divina bajo la cual puede vivir el hombre, la dirección por la trascendencia, distinta de toda dirección por el mundo.

Son estas situaciones las que nos colocan frente a nuestro fracaso: no podemos acabar con el dolor, la enfermedad, la muerte. Sin embargo, frente a este fracaso, si lo observamos sin velos y lo tenemos presente como el límite que es, estas situaciones pueden permitir que salga a luz nuestro sí-mismo: que ocurra un salto desde nuestro «ser no más que ahí» (*Dasein* en la concepción jaspersiana del término) -atado a nuestros esquemas del yo– y lo trascendamos, aunque este salto hacia la posibilidad de ser sí-mismo o existencia (*Existenz*) sólo se manifieste fugazmente, ya que el sí mismo está permanentemente en formación, no puede ser algo acabado.<sup>128</sup> “En las situaciones límites -nos dice este filósofo- o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mundanal. Hasta la desesperación se convierte por obra de su efectividad, de su ser posible en el mundo, en índice que señala más allá de éste.”<sup>129</sup> Las situaciones límite nos pueden conducir a vincularnos con la trascendencia –lo Circunvalante, Dios–, aunque esto no sea captado por nuestro intelecto ni nuestra sensibilidad vital.

Jaspers propone al filosofar como forma para aprender tanto a vivir como a saber morir, lo que sería como un ensayo constante dada la condición de inseguridad del existir en el tiempo. Y el comienzo del filosofar se daría, para este pensador, –antes que con la admiración y la duda– con la conciencia de estar perdido que se revela en las situaciones-límite.

Podemos ver, entonces, que para Jaspers, al encontrarnos enfrentados a las situaciones-límite –y la muerte es una de ellas–, cabe la eventualidad del salto a ser

---

<sup>125</sup> Jaspers, Karl; *La filosofía*. Edit. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1974, 6ª reimpresión, p. 17.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 44

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 49

<sup>128</sup> Cf. Holzapfel, Cristóbal; “Muerte y suicidio en Jaspers”, ed. cit.

<sup>129</sup> Jaspers, Karl, *La Filosofía*, ed. cit., p. 20.

sí-mismo. De la misma manera, según el pensar de Heidegger, en el querer-tener-conciencia, en el escuchar propiamente el llamado de la *Gewissen* y volvernos hacia la muerte, se encuentra la posibilidad del regreso a sí-mismo del ente humano que se encontraba perdido en el uno. La conmoción que sufre mi ser en una situación-límite, conllevaría un poder oír mejor la voz silente de la *Gewissen*.

De alguna manera, al no poder ya continuar velando nuestra finitud, la autenticidad parece transformarse en un imperativo. De la autenticidad trata también la *propiedad* que, en palabras de Heidegger, sería lo que el Dasein necesitaría alcanzar.'

# III PARTE. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE NUESTRA ÉPOCA Y SU POSIBLE RELACIÓN CON EL MODO DE VOLVERNOS-HACIA-LA-MUERTE

## **Nuestra época como época técnica y sus posibles consecuencias en el plano de lo humano**

Habiendo recorrido ya el camino de Heidegger en cuanto al posible existir *propio* del Dasein *entero* –como estar-vuelto-hacia-el-fin–, cabe preguntarse si las características de nuestra época facilitan o dificultan el escuchar la voz de la *Gewissen* que puede traer de vuelta a cada uno a su sí-mismo. Esto implica hacerse cargo de la finitud que afecta a cada quien, finitud manifestada no sólo en la más cierta –la muerte– sino también la finitud que, como condición humana, se muestra en la cotidianidad en cada elección que

realizo y que, automáticamente, me cierra el resto del abanico de lo posible.

Heidegger dio especial énfasis a lo que ocurre en nuestra época, a la que denomina «técnica» o, incluso, «atómica». El pensador reflexiona sobre la esencia de la técnica moderna y lo que con ella se relaciona: la figura cómo se presenta el ser en la actualidad, cómo se desoculta lo ente –por tanto, el modo de la verdad que le es inherente– y qué clase de desvelamiento es propio de lo que se desoculta de esta manera técnica.

Remitiéndose al origen griego de la palabra *técnica*, es decir, la *téchne*, nuestro filósofo la encuentra, desde los comienzos y hasta Platón, asociada al término *epistéme*, refiriéndose ambos al entender, al ser experto en algo. La *téchne* nombra un modo del saber, un modo de captar lo presente como tal, por tanto, un modo de la *alétheia*. La *téchne* no es un hacer, sino que lo decisivo en ella es el desocultar. “Como desocultar, no como confeccionar, es la *tevcnh* un producir”<sup>130</sup> –propone Heidegger–, la *téchne* es algo poético. El producir trae a presencia, acontece en el traer desde lo velado a lo no-velado. La técnica, como desocultar, pertenece al ámbito de la verdad entendida como *alétheia*.

Heidegger reconoce una técnica artesanal y una técnica «moderna». Esta última se desarrolló primeramente sólo en Europa, en el siglo XVII, pero, en el momento actual, domina todo el planeta. Más aún, el pensador reconoce dos períodos dentro de la técnica moderna, siendo el segundo aquel que se inicia con la cibernética, la ciencia de la autorregulación o control que trae a primer plano la *información*.

Nuestro filósofo se pregunta ¿qué es la técnica moderna? Es también un modo del desocultar, sin embargo un modo diferente al de la técnica artesanal. El desocultar propio de la técnica artesanal –desocultar productor– respetaba lo ente, no se le imponía incondicionalmente sino que lo dejaba ser eso ente que es. En cambio, “el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas”<sup>131</sup>, buscando la mayor utilización posible con el mínimo esfuerzo y centrándose en la dirección y el aseguramiento dentro de una planificación total. Este modo de la verdad propio de la técnica moderna recibe, por esto, el nombre de *desocultar-provocante* (*herausforderndes-Entbergen*). Observemos un ejemplo: para el antiguo campesino, el campo era algo que cuidar y cultivar, sembrando y dejando que las fuerzas naturales hicieran lo que tenían que hacer a su debido tiempo. Hoy, el campo es provocado por una planificada «industria motorizada de la alimentación». Toda la naturaleza es considerada hoy como el “principal almacén de existencias de energía”<sup>132</sup>

Como modo de la *alétheia*, necesariamente este desocultar-provocante lo entendemos como histórico: este modo de desocultar se da en correspondencia con la figura en que el ser se destina en un determinado acontecer histórico.

---

<sup>130</sup> Heidegger, Martin; “La pregunta por la técnica”. En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003, p. 123.

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 131.

Este desocultar-provocante desoculta lo ente de cierta manera que también le es propia: todo lo ente es considerado *constante* (*Bestand*: objeto de encargo, existencia, stock, reserva). Lo develado ya no concierne al hombre ni siquiera como objeto (*Gegenstand*). La esencia de la técnica moderna conduce al hombre por el camino de un modo de desocultar en que lo real es entendido como *Bestand*.

Es el hombre el que desoculta provocantemente en tanto está provocado a pro-vocar las energías de la naturaleza, sólo así “puede acontecer este desocultar establecido.”<sup>133</sup> El hombre impulsa la técnica y de esta manera participa en este modo de descubrir, sin embargo –indica Heidegger– “el desvelamiento mismo, en medio del cual se despliega el establecer, no es nunca un hecho humano”<sup>134</sup>. Recordemos que el hombre, según el pensar heideggeriano, corresponde a la interpelación del ser, “no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aún cuando la contradiga.”<sup>135</sup> Al corresponder (*entsprechen*) técnicamente a la interpelación (*Zuspruch*) del ser, el hombre se pone en el camino de dominar lo que hay, imponiéndole sus condiciones. La aperturidad del Dasein es hoy modulada técnicamente.

Dice el pensador de Friburgo: “Nosotros llamamos ahora aquella interpelación provocante, que reúne al hombre con ella a establecer lo desocultado como *constante*, lo *dis-puesto* (*das Ge-stell*).”<sup>136</sup> Lo *dis-puesto*, la *im-posición*, mienta la figura en que se destina el ser en la era de la técnica moderna y que, por otra parte, no es nada técnico.

Podríamos decir que la esencia de la técnica moderna se da en la articulación de una figura del ser –lo *dis-puesto*, *das Ge-stell*–, y un modo de develar lo que hay –por tanto, una figura de la verdad del ser– correspondiente a *das Ge-stell*: el desocultar provocante (*herausforderndes-Entbergen*).

Explica nuestro pensador: “Nosotros llamamos al destino que reúne, que pone al hombre en un camino del desocultar, el *destino* (*Geschick*). (...)Lo *dis-puesto* es una destinación del destino, como toda manera de desocultar. Destino, en el sentido mencionado, es también el pro-ducir, la *poivhsis*”<sup>137</sup> El destino del desocultamiento de lo que es siempre impera al hombre aunque no para convertirlo en esclavo sino sólo en un «escucha» del reclamo del ser.

El develar todo como constante lleva al hombre a tomarse incluso a sí mismo con constante, “no se encuentra más, ni en parte alguna, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia”<sup>138</sup> Bajo el señorío de la técnica moderna, el hombre es entendido como

<sup>133</sup> Ibíd., p. 127.

<sup>134</sup> Ibíd.

<sup>135</sup> Ibíd., p. 128.

<sup>136</sup> Ibíd., p. 129.

<sup>137</sup> Ibíd., p. 134 y s.

<sup>138</sup> Ibíd., p. 138.

animal de trabajo, mano o cerebro de obra, un material o recurso humano. Este animal de trabajo –el animal rationale- es el hombre de la metafísica. Y como animal rationale, “es el ser viviente que pide y da cuentas (...) es el ser viviente calculador”<sup>139</sup>. Las constantes o existencias –entre ellas el hombre mismo- están listas para el consumo planificado y para ser reemplazadas. Cada ente deviene esencialmente reemplazable, vivimos en el «reino de lo sustituto» (*Ersatz*). En el modo habitual de estar-en-el-mundo –el de los modos deficientes de la solicitud- se hace imposible el proteger que caracterizaría un habitar *propio*. El ser del hombre no se despliega.

Lo dis-puesto no sólo amenaza al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es, sino que no permite que aparezca como ese determinado modo de desocultar.

Intentaremos reflexionar solamente sobre algunos de estos peligros que amenazan al hombre en cuanto tal.

## 1. Los dioses, ¿dónde están?

El hombre occidental ha recorrido un largo camino desde aquel lejano encontrarse entregado a la protección y dirección divinas –sin sentirse capaz de modificar el mundo–, hasta ensoberbecerse en la creencia de que puede (¿y debe?) no sólo cambiar el mundo, sino incluso generar vida: un dios a una escala un poco menor que la Deidad Suprema pero, al fin y al cabo, dios.

En su escrito sobre la frase de Nietzsche «Dios ha muerto», Heidegger nos muestra el nihilismo como el movimiento fundamental de la historia de Occidente que conduce a la Edad Moderna. En el pensar de Nietzsche, el nihilismo tiene que ver con “la desvalorización de los valores hasta entonces supremos, Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana (...)”<sup>140</sup>. La caída de estos valores implica a su vez, una reacción que no es una mera sustitución de unos valores por otros, sino una *transvalorización*, lo que envuelve una inversión del modo de valorar: basarse en nuevos principios, encontrar un nuevo ámbito de los valores. Los valores, para Nietzsche, conforman el punto de vista desde donde se enfoca algo, se constituyen en una guía hacia lo que importa a la hora de ver, hacia eso con lo que hay que contar. Y ¿qué es lo que nos guía en nuestro caminar?

El desarrollo del mundo técnico parece haber dado alas al hombre para volar demasiado alto. La desdivinización del mundo, nos dice Jaspers, no trata de la incredulidad del hombre, sino de “la posible consecuencia de una evolución espiritual que

---

<sup>139</sup> Heidegger, Martin: “La proposición del fundamento” (conferencia). Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. En M. Heidegger, *La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 200

<sup>140</sup> Heidegger, Martin; “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en M. Heidegger. *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 190-240. En Heidegger en castellano, [http://www. Heideggeriana.com.ar](http://www.Heideggeriana.com.ar), p. 8 y s.

aquí, de hecho, conduce a la nada. Hay una sensación de yermo en la existencia como nunca se había conocido (...) Lo que ningún Dios ha hecho en milenios para el hombre, hace éste por sí mismo.”<sup>141</sup>

Heidegger reconoce que después de la conquista de nuestro planeta por «la técnica desencadenada» y la explotación económica, cuando el tiempo sólo sea instantaneidad y simultaneidad, el hombre volverá a preguntarse: “¿para qué? –¿hacia dónde?– ¿y después qué?”<sup>142</sup>

Ya la decadencia espiritual de la tierra amenaza a las últimas fuerzas del espíritu, fuerza que tiene relación con el ser: ¿qué pasa con el ser? “En efecto, –nos dice el pensador de Friburgo– el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa contra todo lo creador y libre, ha alcanzado en el planeta tales dimensiones que, categorías tan pueriles como las del pesimismo y del optimismo, se convirtieron, desde hace tiempo, en risibles.”<sup>143</sup> Hablar de pesimismo y optimismo es quedarse corto respecto del poder de la esencia de la técnica moderna para determinar la historia. Se hace necesario volver a comenzar nuestra existencia histórico-espiritual, trasmutándola en un nuevo comienzo. Se trata de volver a la pregunta por el ser, de la que nos hemos alejado.

Pero, ¿qué sentido tiene para nuestro filósofo, el término «espíritu»? El espíritu, nos dice, “consiste en la decisión, originariamente acordada, de estar abierto, a sabiendas, a la esencia del ser. (...) El espíritu es la autorización concedida a los poderes del ente como tal y en totalidad.”<sup>144</sup> La pregunta por el ser sería condición esencial para “el despertar del espíritu y con ello del mundo originario de la existencia histórica, y así como para refrenar el riesgo del oscurecimiento del cosmos (...)”<sup>145</sup>. El ser nos es una palabra vacía, y no por desgaste del lenguaje, sino por la errada relación para con él, situación que tiene que ver con nuestra “destruida referencia al ser como tal”<sup>146</sup>. La pregunta por el ser está unida a la pregunta por el lenguaje.

## 1.1. El pensar y el lenguaje técnicos

---

La esencia del Dasein es la ex-sistencia, es el estar en el claro –pero también en la sombra– del ser. ¿Y cómo se da esta relación del ser con la esencia del hombre?: ella se da a través del pensar, aunque no de cualquier pensar. El pensar –manifiesta Heidegger–

<sup>141</sup> Jaspers, Karl; *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, ed. cit., p. 22.

<sup>142</sup> Heidegger, Martin; *Introducción a la metafísica*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1972, p. 75.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p. 75 y s.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>145</sup> *Ibíd.*

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 88.

“no hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre.”<sup>147</sup> De aquí la importancia de pensadores y poetas: ellos son los guardianes del lenguaje, los guardianes de la casa del ser. “El pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser (...) –indica el pensador– Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar.”<sup>148</sup>

Esta interpretación técnica del pensar no es asunto que ocurra en los últimos tiempos, sino que ya en Platón y Aristóteles el pensar se considera al servicio del hacer y fabricar, un pensar práctico. Se ha caracterizado al pensar, desde entonces, como teoría, y esto, dice Heidegger, es ya una interpretación técnica del pensar. “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la «lógica» la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga el pensar desde un criterio inadecuado.”<sup>149</sup> Desde entonces, la filosofía intenta justificarse frente a las ciencias. Para Heidegger, en cambio, “la ciencia (...) no piensa, ni puede pensar y esto para su bien, que significa aquí para la seguridad de su propia marcha prefijada”<sup>150</sup> Existiría un abismo insalvable entre el pensar –entendido como el pensar filosófico, el pensar del sentido del ser– y las ciencias. Pero ambos modos de pensar son necesarios para el hombre.

La ciencia, a juicio de nuestro filósofo, tiene un modo de pensar *de una sola vía*. El otro lado, el de la esencia y el del origen de la esencia de esa clase de ciencia que ella es, no le es accesible como ciencia en cuanto tal. La ciencia permite la entrada a su campo visual sólo del opinar unilateral que trata todo uniformemente, sin atender a la esencia de las cosas. Sin embargo, es este pensar el que, en nuestra época, predomina pretendiendo universalidad. El pensar unilateral se basa en el opinar unilateral y, a su vez, lo va transformando. El opinar uniforme está presente en nuestra vida diaria a través de los medios de comunicación, los métodos de enseñanza, etc. El *uno* ha hecho suyo este opinar unilateral, al que Heidegger considera un poder silencioso.

Una de las consecuencias del predominio de la esencia de la técnica moderna es, para Heidegger, que el hombre actual «huye ante el pensar», huida que el hombre no quiere admitir destacando las innumerables investigaciones y estudios que se realizan. Pero estas investigaciones y estudios hacen uso de esa determinada manera de pensar que predomina en nuestra época: el pensamiento univocal que mide y calcula. No importa que no refiera directamente a cifras, siempre se están calculando posibilidades continuamente nuevas tomando en cuenta las circunstancias dadas y en vista de obtener

---

<sup>147</sup> Heidegger, Martin; “Carta sobre el humanismo”, ed. cit., p. 259.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp. 259 y s.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>150</sup> Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, editorial Nova, Buenos Aires, 1964, p. 13.

resultados definidos con anticipación. El pensamiento computante (*rechnendes Denken*) no se detiene, nos lleva constantemente de una probabilidad a otra.

Este pensar que calcula se centra en el ente. Pero hay otro tipo de pensar, la reflexión meditativa (*besinnliches Nachdenken*). Este es el pensar del ser “en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser”<sup>151</sup>. La reflexión meditativa va en pos del sentido que impera en todo lo que hay, y para ello requiere *demorarse* junto a aquello sobre lo que medita: el ser. Pero el demorarse no parece ser hoy una opción viable dentro del mundo técnico, en el que se busca la rapidez, la instantaneidad.

Este pensar técnico –pensar computante– propio de la esencia de la técnica moderna, se afirma sobre el supuesto del *principium rationis*. (*Ratio*, en latín: cuenta). Esta proposición fundamental da cuenta de lo que puede ser válido como objeto del representar, lo que conlleva convertirla en proposición fundamental de todo representar, un representar marcado por el sello de la *razón*. Un representar que, calculando, asegura el emplazamiento. El pensar representacional o computante se da a partir de entender el mundo como objetos que son re-presentados en nosotros los sujetos: lo ente es considerado como lo real y se le emplaza a que nos diga por qué es como es, sin permitirle *ser* lo que es. Por otra parte, el interés por cada objeto pasa rápidamente y corremos de uno a otro: nos invade la avidez de novedades (*Neugier*). El pensar calculante parece asimilarse a una vorágine.

El pensar calculante viene a palabra en el lenguaje técnico. Si el pensar técnico es un pensar univocal que deja fuera la otra orilla –la del ser y la esencia–, el lenguaje técnico, como sistema formal, deja fuera lo más importante: lo inhablado. Dice Soler: el lenguaje se ha empobrecido y puesto al servicio de la informática y cibernética, con las cuales se decapita la lengua (...) se convierte la lengua –«Casa del Ser»– en mero instrumento de información al servicio de una economía dirigida por una política, que con la ciencia como instrumento de los instrumentos, puesta a su servicio, impone a todo lo que alienta sobre la Tierra su «Voluntad de Poder» total.”<sup>152</sup> El lenguaje técnico, con su univocidad, celeridad y seguridad para dar noticias e instrucciones, no admite la nada en el decir y, aunque es apto para el campo de algunas ciencias, estará siempre falto de la creatividad y multivocidad del lenguaje tradicional. Si este último llegara a reducirse radicalmente, se habrá perdido la esencia de lo humano. No habría poesía en sentido amplio, no conoceríamos la palabra poética. La sugerencia desaparecería de la lengua, así también la metáfora. Lo blanco sería blanco, sin percibirse la pureza que pueda esconder; el mar sería agua azul o verde y sus olas sólo movimiento de aguas, sin encontrar en ellas las emociones que surgen de su seno y pueden transformarse en tempestades. La palabra filosófica tal vez perdería –en suma pobreza– en aquellas especialidades en las que se puede desenvolver con un lenguaje más aproximado a lo tecno-científico. El ser desaparecería en la estructura lógico-matemática que quisiera atraparlo, no tendría oportunidad de dar a luz lo ente como eso ente que es. Sería (¿o ya es?) nuevamente una forma brutal de la imposición.

---

<sup>151</sup> Heidegger, Martin; “Carta sobre el humanismo”, ed. cit., p. 261.

<sup>152</sup> Soler, Francisco. Prólogo a M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 84.

El pensar computante ha permitido al hombre liberar las energías naturales, sin embargo, también ha dejado al hombre “tan indefenso como desconcertado, a la irresistible prepotencia de la técnica.”<sup>153</sup> El hombre seguirá estando indefenso si frente al pensar computante deja en el olvido el pensar reflexivo.

Heidegger entiende que la esencia de la técnica, en cuanto un destino del desocultar, es *el* peligro al que está enfrentado el hombre actual. El dominio que ejerce lo dis-puesto amenaza al hombre en el sentido de que éste pueda rehusarse a volver a un desocultar más originario, negándose “a experimentar el aliento (*Zuspruch*) de una verdad más inicial.”<sup>154</sup> El peligro está en la posible fascinación que ejerza el avance de la técnica sobre el hombre y que, de esta manera, el pensar computante llegue a ser considerado como el único válido, opacando y, quizás, aplastando el pensar meditativo. “Entonces –nos dice nuestro filósofo- el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo.”<sup>155</sup>

Jaspers también se refiere a la técnica como alejando al hombre de pensar el sentido de las cosas: se busca la objetividad. Nos dice este filósofo: “se exige lo constructivo en el pensamiento, no se requieren retóricas sino sencillez. (...). Todo lo que es, se acerca al nivel de lo manejable y apto para ser sometido a organización adecuada”<sup>156</sup> En el planeta tecnificado, afirma Jaspers, “sólo puede subsistir lo que ingresa al mundo de la «ratio» técnica”<sup>157</sup>.

## 1.2. El desarraigo del hombre

---

El peligro de la técnica moderna –indica Heidegger– no está en el poder destructivo de los artefactos técnicos, sino “en la posibilidad de que todo desocultar vaya a parar al establecer y que todo se conciba únicamente en el desvelamiento de lo *constante*”<sup>158</sup>.

El mundo técnico ha socavado el habitar del hombre, amenaza su *arraigo*. Pero, ¿qué entiende Heidegger por *habitar*? El habitar, según el origen del término, tiene que ver con proteger, con dejar algo en su esencia. El proteger sería el rasgo fundamental del habitar y el ser-hombre descansa en ese habitar.

Pero el hombre habita sobre la tierra“(…) «sobre la Tierra» quiere decir ya «bajo el Cielo». Ambos mientan *también* «permanecer ante los divinos» e incluye un

<sup>153</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad*, traducción de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal, Barcelona. 1989, p. 25.

<sup>154</sup> Heidegger, Martin; “La pregunta por la técnica”, ed. cit., p. 139.

<sup>155</sup> Heidegger, Martin; *Serenidad*, ed. cit., p. 29.

<sup>156</sup> Jaspers, Karl; *Situación espiritual de nuestro tiempo*, ed. cit., p. 44 y s.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>158</sup> Heidegger, Martin; “La pregunta por la técnica”, ed. cit., p. 146

«perteneciendo a la comunidad de los hombres». Por una originaria unidad se copertenecen en uno los cuatro: Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales.”<sup>159</sup> Esta unidad de los cuatro, denominada por Heidegger *das Geviert* (lo Cuadrante, la Unicidad) sería lo que el hombre, en un habitar genuino, protegería, salvaría. El hombre, como Pastor del Ser, tendría como destino el custodiar en su esencia lo Cuadrante.

“El salvar la Tierra no domina la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde sólo hay un paso hasta la explotación sin límites.”<sup>160</sup> Este habitar protegiendo, implica que los mortales aguarden la llegada de los divinos como señalantes de la deidad o reconozcan su falta; acojan también el cielo en cuanto cielo: se aúnen con los ritmos naturales. Así también, los mortales habitan en cuanto se vuelven a la muerte en cuanto muerte y “la conducen hacia ese poder para que sea una buena muerte.”<sup>161</sup>

Los mortales moran junto a las cosas. En el sentido dado por nuestro filósofo a este término, implica que las cosas albergan en sí lo Cuadrante cuando son dejadas en su esencia. La cosa, cuando se despliega como cosa, trae a cercanía mutua a los Cuatro, “*recolecta* junto a sí a su modo, Tierra, Cielo, los Divinos y los Mortales”<sup>162</sup>, permite el despliegue unitario de los Cuatro, despliegue que constituye el mundo. Al representarnos los Cuatro aisladamente, como lo hacemos en nuestra época, se les asfixia. No respetamos las cosas en cuanto cosas, así tampoco podemos habitar en la cercanía de lo Cuadrante. El mundo que habitamos en esta época técnica ha acortado las distancias, pero no trae cercanía.

En la actualidad, frente a la pantalla del televisor, en el cine, en los «lugares de diversión», se vive un mundo que no puede ser llamado mundo. Los instrumentos técnicos –entre ellos los medios de comunicación, las universidades, el sistema educativo en general–, in-forman, forman y de-forman, estimulan, engendran una agitación febril. Hemos casi anulado las distancias: lo ocurrido al otro lado del planeta nos es cercano, sin embargo, ello nos aleja de nuestras raíces, de la tierra, de permitir el curso de las estaciones del año y el curso del sol en cuanto sol, de nuestras costumbres y tradiciones. Nuestro legado histórico cae en el olvido. Esta pérdida de la autoctonía no está causada por negligencia o por superficialidad humana, tampoco por circunstancias externas como guerras o desastres naturales. El *desarraigo*, dice nuestro filósofo, “procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer”<sup>163</sup>.

Jaspers, al igual que Heidegger, se refiere al desarraigo del hombre de nuestra época. La técnica, nos dice, ha permitido un aumento de la población nunca antes visto;

---

<sup>159</sup> Heidegger, Martin; “Construir habitar pensar”. En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003, p. 204.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 205.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 206.

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 209.

<sup>163</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad*, ed. cit., p. 21.

sin embargo, la explotación y producción racional y mecanizada con vistas al abastecimiento de ella, ha significado la organización de un *aparato productor* en el que los individuos no son más que un engranaje de una gigantesca maquinaria. El individuo desaparece dentro de una muchedumbre inarticulada o *masa*, deja de ser sí mismo, se disuelve en la masa, pero, a su vez, la masa lo aísla y lo abandona a su avidez vital: surge la envidia en la comparación con lo que el otro tiene.

El predominio del aparato destruye el mundo existencial humano, amenaza al hombre en lo que es más noble en él: su sí-mismo. “El individuo se ha disuelto en la función. Ser es ser objetivamente (...). El individuo vive como *conciencia social existencial*. (...) Es que sólo es ya un ser como «nosotros».”<sup>164</sup> El aparato desprende al individuo de sus raíces, de la tradición que le permitiría llegar a ser él mismo. Los hombres son arrojados de un lado para otro, no tienen un sitio verdadero en el conjunto; lo que cada uno hace no llega a sentirse como algo propio, se pierde el espíritu del logro propio. La técnica ha generado un proceso de nivelación planetaria, con la consecuente pérdida de las raíces de las culturas históricas. Especialmente para culturas no occidentales, el ingreso a esta «civilización técnica» ha significado –según Jaspers– algo así como una catástrofe: interrumpe su tradición histórica y coloca a sus pueblos sobre una nueva base, conmocionando al hombre hasta sus raíces. Sin embargo, para este pensador, dudoso es el valor de lo que se ha generalizado: “Lo que se generaliza hoy para todos es siempre lo superficial, lo nulo, lo indiferente. (...) Las culturas históricas se desprenden de sus raíces para caer en el mundo técnico económico y en un vacío intelectualismo.”<sup>165</sup>

### 1.3. El hombre como *Bestand*

---

La esencia de la técnica moderna, como representante de nuestra modernidad, nos ha llevado a una concepción del ser humano que lo degrada: es sólo un algo para ser consumido y re-emplazado. El hombre está medido de acuerdo con los «valores» impuestos por la esencia de la técnica moderna: la eficacia, el rendimiento, la perfección, la uniformidad, la instantaneidad. Y, como toda valoración, le quita dignidad a lo valorado. Al respecto nos dice Heidegger: “Todo valorar es una subjetivación, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer.”<sup>166</sup> El valorar algo no permite que ese algo se devalue como lo que es: lo valorado –sea el bosque, el espacio interestelar, el hombre mismo– es aceptado sólo como *objeto de estimación* del hombre.

Al tomarse a sí mismo como *constante*, el hombre permanece en el aparente refugio de lo público del uno. Sigue haciendo lo que «se debe» y «como se debe»: se comprende a sí mismo como uno-mismo.

<sup>164</sup> Jaspers, Karl; *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, ed. cit., p. 45.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>166</sup> Heidegger, Martin; “Carta sobre el humanismo”, ed. cit., p. 286.

Si bien esto de ser tomado el hombre como bien de consumo, algo reemplazable, se percibe en muchas situaciones de la vida diaria, hay algunas que pueden ilustrar tal vez más fehacientemente las consecuencias de esta realidad. Para ello se introducirán aquí dos ejemplos: la denominada, por algunos, «muerte social» y la situación de los enfermos terminales y de los cuerpos y embriones criogenizados.

### 1.3.1. «Muerte social»

Algunos autores consideran toda muerte humana como *social* en el sentido de que “el acto de morir –con todo lo que él implica– se convierte antes que nada en una realidad sociocultural.”<sup>167</sup> Sin embargo, también es posible aplicar restringidamente la expresión metafórica «muerte social» a ciertas situaciones en las cuales la persona –independientemente de si ha dejado de vivir o no– “deja de pertenecer a un grupo dado, ya sea por límite de edad y pérdida de funciones (*defunctus* y difunto se emparentan), ya se asista a actos de degradación, proscripción, destierro, o bien que estemos en presencia de un proceso de abolición del recuerdo (desaparición sin dejar huellas, al menos a nivel de la conciencia).”<sup>168</sup>

Entre los casos de muerte social, Thomas propone<sup>169</sup> :

- Muerte social de un difunto mediante entierro secreto, anónimo.
- Muerte social por destierro o asilo, en donde se pierden los derechos y funciones sociales, a lo que puede sumarse la degradación pública.
- Muerte social del anciano por pérdida de sus roles y status y ser considerado socialmente inútil.
- A lo anterior podría agregarse también la exclusión dada a algunas personas en virtud de un diagnóstico de «enfermedad mental».
- Dentro de estas «muertes sociales», interesa aquí centrarse en la del anciano –muy relacionada con la jubilación–, y en la del enfermo mental.

#### a. Muerte social del anciano: vejez y jubilación

En nuestra sociedad, pareciera que una de las etapas que tiene mayor número de denominaciones sería la de la vejez. A quienes consideramos que se encuentran en dicho período les llamamos ancianos, senescentes, gerontes, adultos mayores, personas de edad avanzada, etc. En general, se diría que estas distintas denominaciones buscan evitar darse cuenta del hecho ineludible de que llegamos a *viejos* y nos enfrentamos a distintos cambios y pérdidas, incluida la de la propia vida. En conjunción con el soslayar

---

<sup>167</sup> Thomas, Louis-Vincent; *Antropología de la muerte*, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, México, 1993, p. 52.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>169</sup> Cf. también M. Ester Grebe “Algunos aportes antropológicos a la comprensión del contexto sociocultural y concepciones de la muerte”. V Jornadas Interdisciplinarias Religión y Cultura. Centro de estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1997. pp 31-48.

el *uno* la posibilidad de la muerte, parece que el nombre que evitamos usar es el de «Vejez».

Simone de Beauvoir <sup>170</sup>, presenta una descarnada –y, podría decirse, desencantada– relación de lo que parece acontecer en esta etapa vital. Por una parte el progresivo, aunque no necesariamente determinado, deterioro biológico, y, por otra parte, el papel que la sociedad en que vive le asigna a la persona en esta etapa.

Así, la edad en que se espera ser viejo y el rol del anciano dependen de la sociedad en que se ha desarrollado. La condición de «viejo» no es ni ha sido la misma en todas partes ni en todo tiempo. Históricamente, los distintos pueblos han tenido diferentes maneras de enfrentar esta fase de la vida: algunos pueblos agrícolas o nómades con difíciles condiciones para subsistir –y al parecer también en la Roma antigua– dejaban a sus viejos morir o los llevaban a la muerte; por el contrario, en sociedades más complejas, los cuidaban celosamente, encontrando en ellos la sabiduría de la experiencia y la memoria de las tradiciones para ser traspasadas a las próximas generaciones.

Por ende, la condición de los ancianos ha tenido diferentes destinos de acuerdo con los vaivenes sociales. En nuestra sociedad, se supone que el joven y el adulto mantienen la norma de respetar a las personas en esta etapa vital, pero indirecta e involuntariamente a veces, pueden generar situaciones que, aunque desde el contexto de un supuesto e imperativo deterioro físico y mental parecerían beneficiar al anciano, pueden más bien ayudar a convencerlo de su decadencia, lo que lo llevará generalmente a resignarse a un papel pasivo que, según de Beauvoir, aceleraría su posible deterioro. El *modelo deficitario* del envejecimiento es una vigencia social aceptada aún por una mayoría: muchos ancianos se creen reflejados por él y actúan en consecuencia aceptando que la vejez sería ineludiblemente un período de inacción acompañado de deterioro físico y mental.

En nuestra cultura no existe una definición del comienzo de la vejez, salvo en lo asociado con la edad de jubilación. Los deberes y derechos del anciano en general son similares a los de cualquier adulto. Sin embargo, los mitos y estereotipos sí diferencian entre jóvenes y viejos: el amor y los celos en estos últimos son, muchas veces, considerados ridículos; la sexualidad se la supone acabada o casi patológica. <sup>171</sup> Podría decirse que otro aspecto en el que se encuentran bastante diferenciados del resto de los adultos es en lo económico: la pensión de vejez o la jubilación pueden, en algunos casos, resultar ínfimas.

Comparativamente, el creerse viejo es hoy bastante más tardío que para nuestros abuelos. En nuestra época, aquellos individuos que, según las *generaciones históricas* de Ortega, eran ya «supervivientes» –los de sesenta a setenta y cinco años–, se encuentran hoy activos. Sin embargo, aún cuando sus capacidades a esta edad sean muchas veces reconocidas, también necesitan entrar en confrontación con algunos supuestos sociales para poder realmente mantenerse en una postura de plena gestión.

---

<sup>170</sup> Cf. Beauvoir, Simone de: *La vejez*, Ed. Sudamericana, Argentina, 1970, Primera parte.

<sup>171</sup> Cf. Beauvoir, Simone de: *La vejez*, ed. cit.; y Rivière, M. y Dexeus: S. *Vivir la madurez con optimismo*. Edit. Plaza y Janés, España, 1995, 2ª edición.

La jubilación ha logrado el status de derecho de los trabajadores, pero acercarse a la edad de jubilación conlleva riesgos: ya a los 45 años se hace difícil encontrar trabajo. Por otra parte, algunas empresas promueven el que sus empleados de más de 50 años se retiren, aunque son, para Marías, los que suelen saber algo del asunto (...) suelen ser mucho más competentes y estar en plenísimo rendimiento (...)”<sup>172</sup> Es posible que en niveles gerenciales pueda ocurrir algo diferente, pero en niveles bajos y medios, la presión puede ser fuerte.

Por una parte, esta presión para el retiro parece estar asentada en aquellos «valores» de la modernidad que la persona de más edad tal vez ya no pueda cumplir a cabalidad en algunos tipos de tareas: el rendimiento, la instantaneidad. Tras estos valores se puede rastrear la perfección y el cálculo a que nos emplaza la proposición del fundamento. Por otra parte, al ser el hombre considerado un objeto de encargo (*Bestand*) intrínsecamente sustituible, se puede reemplazar al anciano al igual que un perno gastado se cambia por otro nuevo.

Desgraciadamente, no podemos olvidar que el prestigio de la experiencia en la vejez ha disminuido con el rápido avance de la tecnología que deja obsoleto, a corto plazo, el saber en una gran parte de los campos, lo que conlleva que la edad sea considerada más bien un factor de descalificación.

En la época en que vivimos, la profesión, la actividad en que nos desempeñamos, parece ser la fuente de nuestra propia identidad. Podrían tener razón, entonces, quienes se refieren a la vejez y, especialmente, a la jubilación como una «muerte social»: el jubilado deja de pertenecer al grupo de los «activos», y pierde la percepción de su rol social, sus compañeros de trabajo, las conversaciones en ese dominio de existencia.

Sin embargo, hoy el viejo encuentra un nuevo grupo –la «tercera edad»–, con planes que buscan que se pueda encontrar satisfacción en esta etapa de su vida y que, de alguna manera, el anciano vuelva a tener proyectos, aunque éstos sean a corto plazo y, generalmente, de menor envergadura que aquellos de antaño. Las nuevas facilidades a las que puede acceder el viejo, le permiten llenar el vacío de su tiempo ahora libre y tener un grupo con el que interactuar cuando la familia no está disponible o no puede cumplir ningún rol en ella. En otros casos, nos topamos con el ser considerado «socialmente útil» si es que el viejo puede acceder a determinados bienes de consumo: nuevas y costosas residencias para ancianos, cruceros a lugares remotos... sólo accesibles a una cierta clase económica. Esto no parece ofrecerse para dejar ser al anciano el anciano que es, sino solamente mientras éste pueda significar un «buen negocio». La industria (por ejemplo, de bienes raíces, de la construcción, la turística) aprovecha los cambios económicos que han favorecido a una parte de la tercera edad.

Para Kenneth y Mary Gergen, sin embargo, y mirado desde el construccionismo social, la «tercera edad» conforma ahora “una población con grandes recursos para la construcción del self, generando y compartiendo conceptos de self, edad, valor personal.”<sup>173</sup> De alguna manera, esta población podría ir lentamente modificando construcciones –o vigencias sociales, en el decir de Ortega–, existentes en su sociedad acerca de este

---

<sup>172</sup> Marías, Julián; *La justicia social y otras justicias*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 104.

grupo etario y así modificar también los términos en que se entienden a sí mismos. Se trataría de un «nuevo envejecer».

La problemática de la jubilación es un fenómeno surgido con la industrialización. Mientras la familia fue considerada una comunidad de producción, el anciano podía asumir algunas funciones en ella y esto facilitaba el satisfacer sus necesidades y atenderlo. Pero en la sociedad actual, el viejo ya no ejerce función en la familia, por lo menos como continuación del quehacer que le era habitual, y eso puede llevarlo a separarse de la comunidad familiar. Este cambio social implica que la seguridad material del anciano a cargo de la familia pueda ahora no parecer algo natural y lógico.

Por otra parte, los cambios que ha sufrido la familia misma constituyen otra fuente de problemas para los viejos. Entre los cambios sociales, se puede destacar el desplazamiento de la población del campo a la ciudad, lo que conlleva que la familia extendida se disgregue, centrándose en la familia nuclear, capaz de moverse fácilmente hacia nuevos destinos.

Esta ruptura en la continuidad de la familia, por otra parte, ha significado reducir a un mínimo la convivencia entre personas de distintas edades. Los matrimonios jóvenes y los maduros tienen amigos de su misma edad y, por otra parte, co-existen –pero generalmente no conviven– con la generación anterior. Los viejos, especialmente los que se encuentran en instituciones para ancianos, no tienen otro contacto que con otros viejos. El contacto intergeneracional parece necesario para el anciano, lo hace revivir, “porque es un hombre actual; el viejo es un hombre de otro tiempo pero es también de este, de este en que vive, es decir, un hombre que tiene proyectos, un hombre que tiene futuro, un hombre que tiene esperanza”<sup>174</sup>, nos dice Marías.

Tal vez el mayor problema sea justamente el sentirse sin proyectos. El horizonte de la vejez, indica Marías, es “contar con la muerte y hay que contar con esta postulación insegura de perpetuación, de perduración”<sup>175</sup>. El evitar la palabra «vejez» y transformarla en una eufemística «tercera edad» introduce, para este pensador, un elemento positivo. Dice el filósofo: “cuando hablamos de tercera edad no se trata de la mera liquidación, del desguace humano, y cada edad es una forma de instalación”<sup>176</sup>. Desde esta instalación en cada edad es que vivimos y nos proyectamos hacia la próxima, pero, ¿qué pasa con esta instalación y los proyectos cuando estamos en la edad última?

La vida, de acuerdo con Marías, “es primariamente vida cotidiana, (...) lo que hacemos todos los días nos parece que lo vamos a hacer siempre (...) la cotidianidad finge una ilusión.”<sup>177</sup> El hombre y la mujer que jubilan ven rota su cotidianidad. Antes estaba el horizonte del trabajo, las conversaciones propias de ese ámbito. La jubilación y

---

<sup>173</sup> Gergen, Kenneth y Gergen, Mary M.; “El nuevo envejecer: la construcción del ser y los valores sociales”. Internet: [www.sistemasfamiliares.com.ar/ibdex/2.html](http://www.sistemasfamiliares.com.ar/ibdex/2.html). 2003, p. 5.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, Marías, Julián; *La justicia social y otras justicias*, ed. cit., p. 112.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 107.

<sup>176</sup> *Ibíd.*

el vivirse negativamente como un *viejo* pueden ir de la mano por la percepción de pérdida del rol desempeñado hasta entonces.

El retiro temprano, según Marías, sólo se justificaría si se accede a una nueva profesión, si eso fuera posible, “una profesión que estuviera más adaptada a las condiciones de edad y sobre todo que estuviera más cerca de la vocación”<sup>178</sup>. La vejez, para este pensador, sería el momento de la *autenticidad*. Durante el período anterior de su vida, el hombre se dedicó a ciertas actividades como medio para un fin. Pero “el viejo ha llegado (...) a la estación final, ha llegado a la última edad, y entonces a lo que tiene que llegar es a sí mismo; la empresa adecuada del hombre o la mujer viejos, o que se aproximan a la vejez, sería precisamente llegar a sí mismos (...)”<sup>179</sup>

Podríamos pensar que en la vejez se nos ofrece la última oportunidad para traer a luz nuestra vocación. Se trataría de la última oportunidad de llegar a sí-mismo para luego entregar esto, lo más propio, en el momento de morir. Como dice Holzapfel, en la muerte natural “vamos paulatinamente siendo despojados (...) de todo lo que se nos anexa (...) y, en cierto modo, de todo lo superfluo (...) ¿qué importa entonces en ese momento extremo? Respuesta: tan sólo nuestro sí-mismo.”<sup>180</sup>

**b. Muerte social del enfermo mental: el diagnóstico que define y perpetúa una «realidad objetiva»**

Las enfermedades mentales «nacen» a fines del siglo XVIII: aquellas personas que anteriormente podían ser encerradas en las cárceles comunes, quemadas públicamente o consideradas portavoces de los dioses, adquieren, por intermedio de Pinel, en París, el estatuto de *enfermos mentales*. Este cambio es visto por Szasz<sup>181</sup> como una reforma social antes que una innovación en el tratamiento médico, ya que sólo conllevó liberar a estas personas del encierro en calabozos, pero el rol social del enfermo en esa época dejaba quizás tanto que desear como el del prisionero. Con esto se puede decir que se inaugura el campo de la salud-enfermedad mental, apoyado en la ciencia positiva y el dualismo cartesiano. Las explicaciones de las conductas que sobrepasen los criterios de normalidad provendrán ahora del área de la medicina. Ha aparecido el *diagnóstico de la enfermedad mental*, se puede hablar de *patología y tratamiento*. Un siglo después, las enfermedades mentales ya se encuentran clasificadas y «ubicadas» dentro del cerebro.

182

Promediando el siglo XX surgen nuevas voces, cambiando el énfasis desde la mónada (el «paciente») hacia las relaciones entre el consultante y el sistema en el que

<sup>177</sup> Ibid., p. 108.

<sup>178</sup> Ibid., p. 109.

<sup>179</sup> Ibid., p. 110.

<sup>180</sup> Holzapfel, Cristóbal; *A la búsqueda del sentido*; ed. cit., p. 235.

<sup>181</sup> Cf. Szasz, Thomas; *El mito de la enfermedad mental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1982, segunda edición, primera reimpresión, p. 38 s.

tiene sentido el problema. Este cambio paradigmático modifica el campo de lo psíquico y la concepción de la salud-enfermedad mental: las categorías que tan claras aparecían en los manuales diagnósticos se van diluyendo. Se comienza a comprender la participación del observador en la descripción de lo observado y a visualizar el diagnóstico como una co-construcción realizada en la interacción. Ya no podríamos hablar de «sujeto» y «objeto» ni de «representaciones», categorías propias de la modernidad: la responsabilidad que cabe al observador como co-constructor de lo observado es fundamental.

El concepto de *diagnóstico* (*dia-gi-gnoskin* = reconocer a fondo) –nos dice Kottow– se fundamenta en el supuesto de que las enfermedades “existen como entes y se instalan en el cuerpo (...): Lo cierto, sin embargo, es que el diagnóstico no clasifica entidades mórbidas ni las reconoce”<sup>183</sup>. El pensamiento médico actual, más que entender la enfermedad como ente, “las acepta como constructos sociales o anomalías disfuncionales”<sup>184</sup>, desviaciones de lo que la sociedad *ha establecido* como norma.

Sin embargo, muchas veces se olvida que el diagnóstico sea sólo una construcción social, y especialmente cuando es aplicado a la enfermedad mental, puede tener graves consecuencias. El diagnóstico como herramienta no implica solamente una opinión o un mapa imparcial de lo observado aceptado como válido en esa comunidad de observadores, sino que a través del diagnóstico, el observador genera acontecimientos que operan recursivamente, tanto al definir lo que ocurre, como en la historia de lo ocurrido y en términos de pronóstico y tratamiento, afectando además múltiples contextos (familiares, económicos, laborales, etc.). Es decir, el diagnóstico inicia movimiento en el presente, y determina tanto el pasado como el futuro. Si bien en el caso de un problema orgánico el efecto que produce el diagnóstico puede ser mínimo, (frente a un diagnóstico de apendicitis se acepta la cirugía y se vuelve a la «salud»), en un caso crónico puede observarse el fuerte impacto que producen los sucesivos diagnósticos. Podríamos decir, parafraseando a Heidegger, que el diagnóstico «temporiza»: trae a la mano la trama que une lo sido y lo que aún no es (pronóstico) con el presente.

Cuando el observador –probablemente adscrito a la tajante separación sujeto/objeto– no se reconoce como parte de la operación de distinción que está haciendo con el diagnóstico, considera lo observado como re-presentación de la realidad. En el caso de la «enfermedad mental» (si es que se pudiera usar este término en propiedad), se dará así origen a rótulos diagnósticos estereotipantes y autoperpetuantes. Difícilmente sus conductas llegarán a ser algún día interpretadas como «sanas», y deberá continuar cargando el rótulo hasta el fin de sus días. El diagnóstico cristaliza el «problema» y lo

---

<sup>182</sup> Para esta breve historia de la “enfermedad mental” y la amplia significación de un “diagnóstico” en la vida del individuo, cf. Moreno, Jorge D. “¿Podríamos no hablar de salud mental? Una reconsideración del concepto de diagnóstico”. En *Revista Sistemas Familiares*, Buenos Aires, Año 13, N°2, julio 1997.

<sup>183</sup> Kottow, Miguel; “Bioética entre filosofía y medicina”. En *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Vol. XLVII-XLVIII, 1996, p. 51.

<sup>184</sup> *Ibid.*

proyecta hacia el pasado y el futuro. Aquí se impone lo enunciado por Humberto Maturana: la objetividad es *un argumento para obligar*.

### 1.3.2 ¿Cuándo decimos que se ha acabado la vida? Uno de los aspectos de la bioética

La bioética es una disciplina que, surgiendo de la ética filosófica, parece mostrarse como una de las principales éticas aplicadas. Puede ella reflexionar acerca de problemas particulares –como los relacionados con la ética médica–, y también sobre problemas sociales y políticos, tales como las desigualdades y discriminaciones, o sobre problemas ecológicos<sup>185</sup>.

Sin embargo, la presente meditación en relación con la muerte, pretende solamente detenerse frente a algunos temas de esta disciplina afines al proceso de fenecer: ¿cuál es el límite entre la vida y la muerte?; ¿podemos, de alguna manera, adelantar el momento de morir?; los cuerpos criogenizados, ¿pertenecen a personas vivas o muertas?

Hasta poco más allá de mediados del siglo XX, los signos que permitían decir que una persona había dejado de vivir, eran la detención del corazón y de la respiración, lo que hace que el cuerpo deje de funcionar como un todo. Sin embargo, el desarrollo de nuevas técnicas de resucitación y de transplante de órganos, llevaron, necesariamente, a revisar el criterio acerca del momento en que la persona ha fallecido.<sup>186</sup>

Los actuales métodos de apoyo y resucitación permiten mantener latiendo el corazón de enfermos que, según los criterios médicos, tienen el cerebro irreversiblemente dañado. Por otra parte, los anteriores parámetros comenzaron a ser controversiales respecto de la obtención de órganos para trasplantes. Ambas razones contribuyeron a la modificación del criterio para decidir el momento de la muerte fisiológica. Las actuales técnicas de transplante de órganos requieren, en gran medida, de la aceptación del criterio de lo que la medicina denomina *muerte encefálica*.

Algunas personas que apoyan el nuevo criterio de muerte, hacen planteamientos que permiten entrever que a él subyace una cosificación de la persona que deja de vivir. En esos términos, “el transplante de órganos podría ser asimilado a un reciclaje”<sup>187</sup>. En esta misma dirección apunta Roa<sup>188</sup> cuando indica que el poder mantener a estos enfermos en estado vegetativo ha modificado la forma de considerarlos: va surgiendo una nueva

---

<sup>185</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 49-58.

<sup>186</sup> Cf. Ecríbar, Ana; “Reflexiones desde la filosofía en relación al criterio de muerte cerebral”. En *La muerte en la cultura*, V Jornadas Interdisciplinarias Religión y Cultura. Centro de estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1997. pp 145-155; y Roa, Armando; “La eutanasia y las nuevas concepciones de la muerte”. En *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Vol. XLVII-XLVIII, 1996, pp. 37-48.

<sup>187</sup> Ecríbar, Ana; “Reflexiones desde la filosofía en relación al criterio de muerte cerebral”, ed. cit., p. 152.

<sup>188</sup> Roa, Armando; “La eutanasia y las nuevas concepciones de la muerte”, ed. cit., p. 46 y s.

nomenclatura que puede clasificar a estos enfermos –y también a personas «dementes»– como «cadáveres vivientes» o como «residuos biológicos». Son cuerpos «sin vigencia social», para los que incluso se ha propuesto que sea posible detenerles artificialmente la respiración. Ya no podemos hablar aquí ni siquiera de «recurso humano», sino simplemente de material desechable.

Dentro de esta cosificación del ser humano –entendiendo *cosa* en sentido no heideggeriano– podemos intuir que también los cuerpos criogenizados pueden ser considerados como disponibles al igual que cualquier mercadería: se mantendrán en stock mientras sean considerados de utilidad, ya sea para futuros avances de la ciencia o como un rentable negocio. La muerte ha ido perdiendo toda la sacralidad de la que antes gozaba. La criogenización parece representar la esperanza moderna de resurrección.

Desde aquí, se hace más fácil entender las proposiciones acerca de la eutanasia, sea esta pasiva o activa, directa o indirecta. En favor de la eutanasia se argumenta el liberar a la persona del sufrimiento “ante una vida ya sin destino y liberando también a la familia y a la sociedad de los cuidados excesivos a prodigarle y de los desembolsos cada vez mayores de dinero (...). Se argumenta además que no es propio de la dignidad del hombre mostrarlo allí en una especie de estado casi vegetal, y lo mismo se argumenta para las personas ancianas demenciadas (...).”<sup>189</sup> Sin embargo, por una parte, la medicina desarrolla cada vez más recursos a fin de hacer más manejable el sufrimiento. Por otra parte, como subraya Roa, la dignidad aquí se asocia a la mera apariencia y no al hecho de ser *humano*. Las otras razones tienen que ver con la economía y no con la vida misma. La línea entre la vida y la muerte, que aparecía clara hasta hace un siglo atrás, hoy se hace bastante difusa.

Es posible que en próximas modificaciones de estos criterios, ellos sean aceptados por consenso social más que desde la filosofía, la ciencia o la antropología. Sería, así, la sociedad la encargada de determinar quién merece el nombre de ser *vivo* y quién el de *muerto*. Es que el hombre como *Bestand* puede ser *objeto* de discusión: ¿es o no es un ser vivo?, ¿cómo se dis-pone de él?: ¿se gastarán más recursos en mantenerlo con vida o lo eliminamos cuando ya no nos sea socialmente útil?

La bioética –indica Kottow– regresa a la filosofía con múltiples preocupaciones. “Su injerencia en decisiones médicas le reclama esclarecimiento sobre los grandes temas del hombre como existencia finita. (...) Finalmente, retorna la bioética hacia la filosofía en busca de un marco conceptual que permita esbozar una ética más allá de las contingencias del momento y dé cuenta de lo que significa ser la humanidad que hoy somos, a tiempo que fundamente por qué debe seguir habiendo humanidad y no nada”

<sup>190</sup> .

## 2. ¿Qué podemos hacer?

<sup>189</sup> Ibid., p. 39.

<sup>190</sup> Kottow, Miguel; “Bioética entre filosofía y medicina”, ed. cit., p. 58.

Ante la ausencia de los dioses, la transvaloración propia de nuestra época, el hombre y todo lo ente apreciado como *Bestand* y destinados a un desocultar provocante, la imposición de la esencia de la técnica con los graves peligros que conlleva, ¿qué podemos hacer?

“Sólo un dios puede aún salvarnos”, nos dice Heidegger. Pero el hombre debe preparar la venida de ese dios. Esta salvación no nos llega del cielo, sino del esfuerzo del hombre a través del pensar reflexivo. “La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”<sup>191</sup>, nos dice el pensador.

Desde dónde provendrá esta preparación, lo encontramos en versos de Hölderlin:

**“Pero donde hay peligro crece también lo salvador”<sup>192</sup>.**

Si el peligro proviene de la esencia de la técnica moderna, en ésta, como Jano bifronte, encontraremos también lo salvador.

«Salvar» será entendido por Heidegger como: “reconducir hacia la esencia, para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar. Si la esencia de la técnica, lo dis-puesto, es el peligro más extremado, (...) precisamente la esencia de la técnica tiene que albergar en sí el crecimiento de lo salvador”<sup>193</sup>.

Para encontrar aquello salvador en la esencia de la técnica, nuestro filósofo reflexiona acerca de lo dis-puesto como esencia de la técnica. Al ser lo dis-puesto un modo destinal del desocultar –el pro-vocador-, es también un desocultar producente, poético, pero, al mismo tiempo “disloca destinalmente a la poiesis”<sup>194</sup>. La esencia de la técnica es una manifestación del ser y, por ello, no está al arbitrio del hombre, sin embargo, por estar el hombre en el claro del ser, puede cooperar para que advenga un nuevo destino.

Para que el hombre encuentre lo salvador es necesario que comience a prestar atención justamente a la esencia de la técnica. Heidegger indica que la esencia de la técnica es ambigua: por un lado está la pro-vocación a lo violento del establecer y, por otro lado, está lo salvador que permitiría al hombre mantenerse en el aliento del ser. El hombre por sí solo no puede conjugar de inmediato el peligro, pero puede meditar que lo salvador, estando emparentado con lo amenazador, debe ser de una esencia diferente y más elevada.

Lo salvador no va a encontrarse en el rechazo de lo técnico, ya que dependemos de ello. Dice nuestro filósofo: “Sin darnos cuenta, (...) nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ello.”<sup>195</sup> Su propuesta es

---

<sup>191</sup> Heidegger, Martin; “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, traducción y notas de Ramón Rodríguez en Tecnos, Madrid, 1996. En Heidegger en castellano, [http://www. Heideggeriana.com.ar](http://www.Heideggeriana.com.ar), p. 17

<sup>192</sup> Heidegger, Martin; “La pregunta por la técnica”, ed. cit., p. 139.

<sup>193</sup> Ibid., p. 139 y s.

<sup>194</sup> Ibid., p. 141.

usar los objetos técnicos, pero, a la vez, mantenernos libres de ellos, no permitir que “nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.”<sup>196</sup>

Esta actitud de decir «sí» y «no» al mismo tiempo a los objetos técnicos, la denomina “*la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*”<sup>197</sup>. De esta manera podríamos dejar de ver las cosas sólo desde la perspectiva técnica, nos relacionaríamos con los objetos técnicos de una manera diferente.

El mundo técnico tiene en sí un sentido que se nos acerca y, a la vez, se nos oculta. Lo que se muestra y al mismo tiempo se retira, dice Heidegger “es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio”<sup>198</sup>. La actitud de mantenerse abierto a este sentido oculto de lo técnico, es denominada por nuestro filósofo: *apertura al misterio* o *apertura al secreto (Geheimnis)*.

Despertar en nosotros estos dos elementos que se co-pertenecen –la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio– sería, a juicio de nuestro pensador, lo que daría un nuevo suelo al hombre; un nuevo modo de habitar el hombre sobre la Tierra, entendido el *habitar* en el sentido de *ser y proteger*. El hombre, mortal que habita sobre la Tierra, necesita *salvarla* –liberarla en su esencia– lo cual implica que no la haga su esclava. El hombre necesita *proteger* las *cosas*, dejarlas en su esencia. “La morada junto a las cosas es el único modo como se realiza unitariamente, en cada caso, la morada múltiple en lo cuadrante. El habitar protege lo cuadrante, llevando su esencia a las cosas. Mas, las cosas mismas albergan lo cuadrante, sólo si y cuando ellas mismas *en cuanto cosas* son dejadas en su esencia.”<sup>199</sup>. Dejar ser todo según su esencia, sería el modo de un habitar genuino. Así el hombre podría volver a encontrarse. Podríamos estar en medio del mundo técnico sin hallarse en peligro nuestra esencia.

Sin embargo, esto no nos llega solo, requiere como base, un permanente pensar meditativo: “veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica.”<sup>200</sup> La esencia del pensar reflexivo –indica Heidegger– “está inserta en la Serenidad”<sup>201</sup>

---

<sup>195</sup> Heidegger, Martin; *Serenidad*, ed. cit., p. 26.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>199</sup> Heidegger, Martin; “Construir habitar pensar”, ed. cit., p. 207.

<sup>200</sup> Heidegger, Martin; “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, ed. cit., p. 22.

<sup>201</sup> Heidegger, Martin; *Serenidad*, ed. cit. Debate en torno al lugar de la Serenidad, p. 40.

## Palabras finales

El análisis de nuestra época que realiza Heidegger deja al descubierto lo que trabaja en las sombras dando forma a nuestra «realidad»: entendemos el mundo de acuerdo con ciertas creencias de lo que «está allá afuera». El niño se forma en una familia y desde ésta tratará de adecuarse a lo que esa sociedad en la que nació le ofrece como lo real. En algún momento puede volverse contra ella, pero eso continúa formando parte del compartir aquellos discursos sociales, son como las dos caras de la misma moneda. Si se rechaza el discurso social, se arriesga a ser castigado de alguna manera: ostracismo, cárcel, institución psiquiátrica. Desde la familia, continuando con el sistema educacional y el mundo del trabajo, y reforzado por el enorme poder que, especialmente hoy, han adquirido los medios de comunicación, se trata de mantener el *statu quo*. Los sistemas de creencias y vigencias sociales, que forman parte del espíritu de la época, el *uno* los hace suyos. El hombre no es libre, está siempre arrojado en un determinado mundo y lo interpreta con las herramientas que esa sociedad le presta.

Nuestra comprensión del mundo está así inextricablemente unida a lo público del *uno*. La verdad en que se está, de alguna manera, determina el modo de la aperturidad, la forma de abrir o de cerrar el mundo, su des-ocultarlo desfiguradamente. Es difícil retraerse al modo de advenir de la época en que se vive, ya que siempre eso nos parece «la realidad misma» y ni siquiera es cuestionado.

Actualmente nuestro pensar –principalmente como pensar computante– está dirigido por la esencia de la técnica moderna. Ésta, como representante de la modernidad, nos ha llevado a una concepción de todo –incluido el hombre– como algo de lo cual apoderarse,

algo disponible para ser explotado a ultranza en concordancia con un consumo planificado planetariamente. La naturaleza toda es develada como almacén de energías disponibles, recursos de los cuales el hombre técnico cree poder disponer a su arbitrio. El hombre de hoy se relaciona técnicamente con todo el universo.

Sin detenerse a meditar, el hombre permanece cobijado en lo público del *uno*, lo que conlleva entenderse como hombre de la época técnica: un «recurso», un «animal de trabajo», un algo re-emplazable.

El Dasein huye de su tener-que-ser refugiándose en la aparente seguridad del uno-mismo. Frente a la angustia, frente a la insoportable desazón, el *uno* le proporciona fuentes ocasionales de sentido.

Heidegger ha planteado a nivel del ser del Dasein, el camino que, de acuerdo con la disponibilidad de cada uno para escuchar la voz de la *Gewissen*, podrá recorrer o no y, por tanto, llegar a enfrentar sus limitaciones. La finitud es constitutiva del Dasein, no sólo en cuanto al hecho inexorable de en algún momento dejará de vivir, sino también respecto a que sus posibilidades están acotadas en el estar arrojado en un determinado mundo. Será desde el fondo de la desazón que eso conlleva que el Dasein pueda llegar a escuchar la voz de la *Gewissen*. El Dasein resuelto se hace cargo de su finitud precursoramente.

Sin embargo, cabe preguntarse, nuestra época, como época técnica, ¿nos facilita o dificulta salir de la pseudo protección del *uno*?

Si observamos el avance del pensar técnico, la cada vez mayor fuerza de los medios de comunicación, la pérdida de la espiritualidad en un mundo principalmente guiado por la «seguridad» de la ciencia y el cálculo, los «valores» implícitos en la esencia de la técnica moderna, la casi increíble oferta de «entretenciones» que muestran un quehacer fácil para el cual no hace falta la reflexión, todo ello nos va de-formando de una cierta manera en la que la meditación filosófica podría llegar a no tener cabida, salvo para unos pocos. La muerte, para la mayoría, continúa aplazada como un «después». El *uno* establece tanto nuestro hacer con respecto de la muerte de los otros como también la forma de enfrentar –o, más bien, huir de– nuestra propia finitud. La caída en lo público del *uno* determina nuestros modos de ser en todos los ámbitos de la vida y de la muerte.

El caminar hacia sí-mismo es labor difícil en medio del ajeteo propio de la caída y propio también de la modernidad. Estar a la escucha del ser que se manifiesta y se retira, abrirse al misterio, requiere de una calma que no nos la permite la cotidianidad.

Nuevas formas de entender la «realidad» podrían mantenerse por muy largo tiempo como un modo de ver el mundo sólo de una minoría y, aún en ésta, únicamente en algunos ámbitos. La modernidad es un peso que llevamos y llevaremos a costas, al parecer, aún por largo tiempo. La época moderna –dice nuestro filósofo– “no está tocando a su fin, sino que recién comienza, por cuanto el ser que en ella obra recién ahora se está desarrollando hacia la plenitud del ente preestablecida.”<sup>202</sup> Seguiremos pagando el alto precio que la modernidad conlleva.

---

<sup>202</sup> Heidegger, Martin; *¿Qué significa pensar?*, ed. cit., p. 83.

Aprender a pensar... escuchar la *Gewissen*... enfrentar nuestras limitaciones... hacer de la muerte nuestra posibilidad más cierta y presente en todo momento... conquistar un nuevo arraigo... lograr un habitar genuino que permita el despliegue de todo lo ser en plenitud... Así podríamos dirigir nuestro proteger en las cuatro direcciones de la Unicidad (*das Geviert*). Empero, esto se dificulta cuando lo que gravita en el mundo en que nos encontramos es la im-posición. Dejar-ser no es un objetivo «moderno».

Parece que se requiere un ingente esfuerzo para remar contra la poderosa corriente de la interpretación técnica del mundo. Quizá el esfuerzo ya esté siendo realizado por unos pocos. Siguiendo el pensar de Heidegger, podríamos colaborar trabajando desde nuestra propia *Jemeinichkeit* hasta acercarnos a la resolución, practicando la reflexión a fin de preparar en nosotros la disposición a estar atentos a las señales del dios. Necesitamos, entre otras cosas, permitirnos el demorar junto a las cosas, recobrar nuestras tradiciones, las que cada día se desdibujan más en este mundo globalizado. El mundo no cambia de un momento a otro ni por la mano del hombre, pero la filosofía puede ayudar a desbrozar un camino que corresponda con la esencia de la técnica sin que ésta se adueñe de nosotros.



## Resumen

El trabajo se ha desarrollado intentando dar una mirada a las diferentes concepciones de la muerte. Sin embargo, tal vez porque el pensamiento de Heidegger me ha atraído en forma especial pues su palabra hace resonar en mí la psicología, me he referido *in extenso* a su visión del hombre como vuelto-hacia-la-muerte.

En algunos casos me he referido también a algunas concepciones de Jaspers y de Ortega en paralelo con ciertos planteamientos de Heidegger.

Para lograr llegar a mostrar la muerte como parte de la estructura del Dasein –de su estructura fundamental y *a priori*–, me ha parecido necesario incursionar en el extenso análisis del Dasein que Heidegger propone en *Ser y tiempo*. De allí surge tanto la posibilidad del Dasein caído en el *uno* como la del Dasein resuelto, con diferentes consecuencias en su estar-en-el-mundo.

Por otra parte, vivimos hoy bajo el dominio de la esencia de la técnica moderna, en donde el hombre pasa a ser un recurso, un animal de trabajo, mano o cerebro de obra. Esta forma de considerar tanto al hombre como a todo el universo, me parece que muestra algunas de sus más oscuras caras cuando es aplicada a personas en una condición de especial vulnerabilidad. Es por ello que he desarrollado algunos párrafos en relación con la vejez, la enfermedad mental y la bioética aplicada a las actuales formas de encasillar a los enfermos terminales, embriones y cuerpos criogenizados.

El hombre de nuestra época parece proclive a quedar más fácilmente estancado en la medianía, en el pensar técnico-calculante, que esforzarse en buscar un sentido del ser

en lo que él es y en lo que le rodea. Esto tendrá consecuencias que afectarán todos los ámbitos en los que la persona interactúa y, unos con otros, van reforzando el mantenerse en la impropiedad, favoreciendo el aumentar la devastación planetaria que el hombre técnico está llevando a cabo.

Meditar acerca de cuáles son los supuestos desde donde se nos muestra la realidad y la entendemos, puede ayudarnos a ir un paso más allá. Tal vez aún sea tiempo de recapacitar, de facilitar la conexión con el ser, de hacernos uno –nosotros los mortales que estamos sobre la tierra y bajo el cielo– con los divinos. El devenir de un habitar auténtico. En relación con la muerte, significaría no rehuirla sino tenerla por señora, aceptando nuestra finitud.

## Referencias Bibliográficas

- Cataldo S., Gustavo; "Muerte y libertad en Martin Heidegger". En *Revista Philosophica* Nº 26, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003.
- Cruz de Amenábar, Isabel; *La muerte transfiguración de la vida*; Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998.
- De Beauvoir, Simone; *La vejez*, Ed. Sudamericana, Argentina, 1970.
- Eliade, Mircea; *El mito del eterno retorno*; Edit. Alianza Emecé, 2ª edición en "El libro de bolsillo", Madrid, 1979.
- Epicuro; *Carta a Meneceo*. Internet: [xulioes.com/cartamenec.htm](http://xulioes.com/cartamenec.htm).
- Ecríbar, Ana; "Reflexiones desde la filosofía en relación al criterio de muerte cerebral". En *La muerte en la cultura*, V Jornadas Interdisciplinarias Religión y Cultura. Centro de estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1997. pp 145-155.
- Ferrater Mora, José; *El ser y la muerte* Bosquejo de filosofía integracionista, Ed. Aguilar, Madrid, 1962.
- Ferrater Mora, José; *Diccionario de Filosofía*. Edit. Ariel, Barcelona, edición aumentada y actualizada, 1999.
- Gergen, Kenneth y Gergen, Mary M.; "El nuevo envejecer: la construcción del ser y los valores sociales". En Internet: [www/sistemasfamiliares.com.ar/ibdex/2.html](http://www/sistemasfamiliares.com.ar/ibdex/2.html). 2003.
- Grebe, M. Ester; "Algunos aportes antropológicos a la comprensión del contexto

- sociocultural y concepciones de la muerte”. V Jornadas Interdisciplinarias Religión y Cultura. Centro de estudios Judaicos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1997. pp 31-48.
- Heidegger, Martin; *¿Que es esto, la filosofía?*, Edición de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1958, traducción de Víctor Li Carrillo.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.
- Heidegger, Martin; *Introducción a la metafísica*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1972.
- Heidegger, Martin; *Serenidad*, traducción de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal, Barcelona. 1989.
- Heidegger, Martin: “La proposición del fundamento” (conferencia). Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. En M. Heidegger, *La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 183-200.
- Heidegger, Martin; “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en M. Heidegger. *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 190-240. En Heidegger en castellano, <http://www.heideggeriana.com.ar>
- Heidegger, Martin; “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”, traducción y notas de Ramón Rodríguez en Tecnos, Madrid, 1996. En Heidegger en castellano, <http://www.heideggeriana.com.ar>,
- Heidegger, Martin; *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid 2001, traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Heidegger, Martin; *Ser y tiempo*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, traducción de Jorge Eduardo Rivera, 3ª edición corregida, 2002.
- Heidegger, Martin; “Carta sobre el humanismo”. En M. Heidegger, *Hitos*, Alianza Editorial, 1ª reimpresión, Madrid, 2001, pp. 259-297.
- Heidegger, Martin; “De la esencia de la verdad”. En M. Heidegger, *Hitos*, Alianza Editorial, 1ª reimpresión, Madrid, 2001, pp. 151-171.
- Heidegger, Martin; *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Prólogos de Jorge Acevedo y Francisco Soler. Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003.
- Heidegger, Martin; “Construir habitar pensar”. En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003.
- Heidegger, Martin; “La cosa”. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*; Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 4ª edición, 2003, p. 240.
- Heidegger, Martin; “La pregunta por la técnica”. En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003
- Heidegger, Martin; “Tiempo y ser”. En M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 4ª edición, 2003, pp. 273-304.
- Heidegger, Martin; *Aportes a la Filosofía Acerca del Evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Holzapfel, Cristóbal; “Muerte y suicidio en Jaspers”, en *Revista Philosophica* N° 26, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003.
- Holzapfel, Cristóbal; *A la búsqueda del sentido*; Editorial Sudamericana, Santiago de

- Chile, 2005.
- Jaspers, Karl; *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Editorial Labor. S.A., Barcelona, traducción de Ramón de la Serna, 1933.
- Jaspers, Karl; *La filosofía*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1974, 6ª reimpresión.
- Kottow, Miguel; “Bioética entre filosofía y medicina”. En *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Vol. XLVII-XLVIII, 1996, pp. 49-58.
- Lorimer, David; “Ciencia, muerte y finalidad”. En Wilber, Grof, Wilson y otros. *¿Vida después de la muerte?* Gary Doore, editor. Ed. Kairós, España, 1994, pp. 100-116.
- Marías, Julián; *La justicia social y otras justicias*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- Moreno, Jorge D. “¿Podríamos no hablar de salud mental? Una reconsideración del concepto de diagnóstico”. En *Revista Sistemas Familiares*, Buenos Aires, Año 13, N°2, julio 1997.
- Ortega y Gasset, José; *El hombre y la gente*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, 2ª edición revisada.
- Ortega y Gasset, José; *¿Qué es filosofía?* Revista de Occidente en Alianza Editorial, Decimoséptima edición de Obras de José Ortega y Gasset, 2001.
- Rivière, M. y Dexeus, S. *Vivir la madurez con optimismo* España: Plaza y Janés, 1995, 2ª edición.
- Roa, Armando; “La eutanasia y las nuevas concepciones de la muerte”. En *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, Vol. XLVII-XLVIII, 1996, pp. 37-48.
- Rojo, Roberto; “La muerte, en una escultura de Mateo Inurria”, publicado en *La Gaceta de Tucumán*, Argentina, 12-junio-2006.
- Sartre, Jean Paul; *El Ser y la nada*, Edit. Losada, Buenos Aires, 1998, 10ª edición.
- Soler, Francisco; *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.
- Szasz, Thomas; *El mito de la enfermedad mental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1982, 2ª edición, 1ª reimpresión.
- Thomas, Louis-Vincent; *Antropología de la muerte*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 1ª reimpresión.
- Toynbee, Arnold; “El interés del hombre en la vida después de la muerte”. En *La vida después de la muerte*, Toynbee, A.; Koestler, A.; y otros. España: Edit. Sudamericana. 1ª edición pocket, 1999.

## Bibliografía de consulta

- Acevedo G., Jorge; *Hombre y mundo*, Ediciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1983.
- Acevedo G., Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de

Chile, 2ª edición, 1999.

Acevedo G., Jorge; "Introducción a la pregunta por la técnica". En Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago de Chile, 2003.

Acevedo G., Jorge; "En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente". Revista Philosophica, Universidad Católica de Valparaíso, N° 26, 2003.

Acevedo G., Jorge; *Filosofía práctica* Teoría de los valores, hermenéutica de la vida humana y fenomenología. Publicaciones especiales del departamento de filosofía, 2004.

Heidegger, Martin; "El concepto del tiempo". Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, s/fecha de publicación.

Heidegger, Martin; "Lenguaje tradicional y lenguaje técnico". Conferencia pronunciada en 1962, traducción de Manuel Jiménez Redondo. En Heidegger en castellano, <http://www.heideggeriana.com.ar>

Heidegger, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta, Madrid. Traducción de Juan José García Norro, 2000. (Segunda parte: acerca del tiempo).

Ortega y Gasset, José; *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, 5ª edición.