



Universidad De Sevilla

Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Trabajo de Fin de Máster

Reflexiones sobre la muerte en la sociedad actual

Autor: Alberto Castro Ruiz

Tutor: Dr. Juan José Garrido Periñán

Sevilla, Junio 2023

Spinoza:

“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (Eth. IV, Prop. LXVII)

Por tí Fina.

Porque siempre fuiste propia,
porque siempre fuiste, tú.

En tu ausencia, el silencio que dejaste

llamaste a mi conciencia.

Hay faltas que nunca se llenan,

tú eres y serás una de ellas.

Alberto Castro Ruiz

Reflexiones sobre la muerte en la sociedad actual

Índice de contenido

Introducción.....	9
1. Evolución de las ocupaciones frente al fenómeno del morir a lo largo de la historia.....	11
1.2 La muerte domesticada.....	12
1.3 La muerte del Otro desde el Siglo XVIII.....	17
1.4 La Muerte Vedada.....	18
2. El fenómeno de la muerte desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger: Verstehen, das Man y Befindlichkeit.....	24
2.1 Relación Dasein y mundo: Al Dasein le va su ser en comprender.....	24
2.2 Tipos de mundo: Circundante, compartido y propio.....	26
2.3 La facticidad del Dasein: Verfallen como la apertura al mundo y de sus correspondientes relaciones para afrontar el fenómeno de la muerte.....	30
2.4 La vida fáctica vivida por el “Uno”.....	32
2.4.1 ¿Cómo el uno afecta al fenómeno de la muerte?.....	36
2.4.1.2 Situación hermenéutica del presente: El hombre endeudado y la positividad.....	37
2.4.1.3 La muerte según la cotidianidad del das Man.....	44
2.5 La disposición afectiva de la angustia como el existenciario que abre la comprensión del cuidado hacia una mismidad.....	47
3. Muerte, Dasein y Cuidado: En busca de una totalidad estructural, el existenciario del Cuidado.....	50
3.1 La muerte como un fenómeno personal que abre una dimensión propia del existente.....	50
3.2 El concepto del cuidado: el ser-en-el-mundo originario.....	56
3.2.1 La vida propia y el cuidado de sí mismo: La resolución anticipadora como asunción de la temporalidad.....	59
3.2.1.1 La Resolución anticipadora.....	59
3.3 La temporalidad del existente como legitimación del cuidado del sí-mismo: Hacia una transparencia originaria.....	63
4. El nacimiento de las posibilidades de ser más propias desde la asunción del fenómeno de la muerte.....	67
4.1 Génesis de la culpa kairológica.....	72
5. Conclusión.....	74
Bibliografía.....	77

Resumen

El fenómeno de la muerte es muy complejo, pero en el presente escrito trataré de elaborar una serie de reflexiones sobre el sentido de la muerte y de conceptos relacionados con ella. A lo largo del texto trataré de abordar el fenómeno de la muerte desde la búsqueda hacia una propiedad dentro del sistema de la deuda neoliberal desde la relación acreedor-deudor de Lazzarato. Para ello trataremos de pensar la propiedad desde la comprensión de la muerte desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger donde estudiaremos desde la noción de Dasein hasta la resolución precursora como el anticipo de la muerte desde la dimensión del existencial del cuidado que daría paso a la génesis de un horizonte de posibilidades originario. A través del existencial del cuidado el existente despierta su comprensión por su temporalidad y con ello un nacimiento de una forma propia de comprender el estar en el mundo.

Palabras claves

Muerte, das Man, Deuda, Angustia, Propiedad, Temporalidad, Nacimiento

Abstract

The phenomenon of death is very complex, but in this paper I will try to elaborate a series of reflections on the meaning of death and concepts related to death. Throughout the text I will try to address the phenomenon of death in searching for a property within the neoliberal debt system from the creditor-debtor relationship of Lazzarato. For this We will try to think about properly from the understanding of death from Heidegger's hermeneutic phenomenology where We will study from notion of Dasein to the precursor resolution as the advance of death from the dimension of the existential care that would give way to the genesis of an original horizon of possibilities. Through the existential of care, the existent awakens its understanding of its temporality and with it a birth of its own way of undersatnding being in the world.

Key words

Death, das Man, Debt, Anguish, Property, Temporality, Birth

Introducción

El presente texto, que se expone a continuación, pretende ser un mero esbozo de aquellas reflexiones derivadas de algo tan cotidiano como es el fenómeno de la muerte. La intención con la que realizo este escrito no es más que acercarnos o abrir de cierto modo la pregunta por la significatividad de la muerte dentro del panorama actual en el que nos ha tocado hallarnos inmersos. El hecho de que sea una serie de reflexiones sobre ciertos temas que en su totalidad engloben a ciertos aspectos sobre la muerte, significa que no busco establecer una respuesta atemporal sobre éste asunto, sino una reflexión a modo de desahogo e inquietudes sobre el tabú de algo tan común como la mortalidad humana en la actualidad y poder darle una vía de escape que genere una mejor comprensión sobre dicho fenómeno.

En primer lugar he de decir que las inclinaciones e influencias que me han hecho realizar el presente escrito han sido determinadas por el acontecimiento del fallecimiento de un ser querido. A raíz de ello me empezaron a surgir preguntas acerca del fenómeno de la muerte, no sobre el pensamiento de un más allá de la muerte, sino de *cómo* vivía ese ser querido a sabiendas de su tiempo. Ello me llevo a replantearme cuestiones que engloban las relaciones de sentido de la muerte y el estar en el mundo. Así que el trabajo no versará sobre cuestiones ultramundanas sobre la muerte, ya que no podemos tener experiencias propias sobre la misma muerte hasta que ésta sucede; sino que por contrario se tratará de llegar a diferentes conclusiones para cada apartado con el fin de llegar a una idea principal sobre qué significa la muerte y que sentido tiene la muerte en la realidad. Cuestiones sobre ¿quién decide cómo morir? – referencia al discurso dominante - ¿por qué no pensamos la muerte?, ¿cómo se vive ahora la muerte?, ¿qué genera ser espectador de la muerte de un otro?...

Para ello me dispondré de algunas obras como *Historia de la muerte en occidente* de Philippe Ariès para tratar de abrir la pregunta por la muerte desde una evolución del fenómeno mismo. Luego nos adentraremos en la obra central de la investigación, nada más y nada menos que *Ser y Tiempo* del filósofo alemán

Martin Heidegger. Con la misma obra trataré de abordar las cuestiones acerca del existente entendido como Dasein¹, de su comprender y su facticidad a través de la caída, adentrándonos por tanto en el terreno de la cotidianidad bajo el concepto del *das Man* como el discurso dominante de una comunidad interpretativa. Dentro de aquella comprensión, para realizar una interpretación sobre la situación social actual como contexto en los que se generan las reflexiones, abordaremos distintas obras de autores como Lazzarato y Chul-Han con el fin de esclarecer desde la perspectiva personal el fondo sobre la que se versa la cuestión.

Una vez analizado el contexto, le intentaré dar una salida del existente hacia la propiedad como la significación central del fenómeno de la muerte, la propiedad del existente. La cuestión versaría entonces en la posibilidad de buscar entender/comprender ontológicamente el sentido de la muerte para poder así encarrilar el estar en el mundo desde una forma originaria o propia. Esa sería bajo mi punto de vista el sentido o significación de la muerte. El filosofar versaría sobre estas vías, el pensar la muerte sin tapujos, el intentar asumirla desde la conciencia como veremos y aceptar la falta de cada existente, aceptar el límite de posibilidades de poder ser, aceptando lo reprimido – trauma mortal -, generando un dinamismo en el estar en el mundo.

No hay nada más igualador y universal dentro de ser humano que la muerte, por ello la importancia de poder comprender la vida misma de cada existente vertebrada en el pensar la muerte, no desde una conciencia de culpa falsa como veremos, sino de una conciencia de un “querer tener la muerte”, de un estar-en-la-muerte-dentro(ya)-de-la-vida. No hay que demorarse en pensar la muerte, no hay que dejar pasar los años para que uno tenga que reflexionar sobre la muerte, ¡la muerte no avisa!, cuando la muerte llega, ¡ ya no existe!. Ésta es la verdadera culpa que uno debe sentir sobre sí mismo en su conciencia, el tener que reconciliarse con el trauma de su finitud, de ahí a que llegue a la idea de la génesis de una culpa kairológica.

1 En el presente escrito se utilizará el término existente y Dasein de igual manera para definir al ser humano desde su facticidad, el existir mismo.

Debemos de pensar que lo que vertebra realmente el horizonte de posibilidades de ser de cada existente es la muerte y todo lo que ella abre – hablaremos del existencial del cuidado, *Sorge*, y de la temporalidad, *Zeitlichkeit* -, ya que sin ello el existente creo que no tendrá la posibilidad de tener un comprender sus posibilidades desde su originariedad. Hay que ganarse y luchar por la propiedad, hay que luchar por querer tener la muerte desde éste sentido.

1. Evolución de las ocupaciones frente al fenómeno del morir a lo largo de la historia

Como veremos, la muerte a parte de ser un fenómeno que sobre todo abre las puertas hacia una resolución anticipadora individual, es también un fenómeno histórico, y por lo tanto social. La muerte no es sólo el cese de las funciones vitales o el término de una vida biológica, sino que como hemos dicho atiende a la *individualidad*, en la muerte se muere *esa persona en concreto*, se muere un biografía con nombre, apellidos, familia, historia... Por ello la muerte natural que le acontece al existente es la muerte de carácter humano también. No se puede dejar al margen el apartado de la biografía de cada existente. La muerte de un pez, una vez que se da de facto no hay nada más que añadir, simplemente muere, pero la muerte del humano apunta a la singularidad biográfica de dicha persona que muere, al moribundo que al morir se le pondrá una lápida con su nombre y apellidos e incluso mensajes de “Tus hijos y tu familia te quieren y no te olvidarán”. Es por ello que la muerte para el humano no sea algo meramente biológico, sino que se adoptan unas posturas, se interpreta de diferentes maneras, es una llave hacia puertas de apertura de horizontes de posibilidades de ser las cuales ella misma luego las cierra pasado un tiempo que sobre todo es indeterminado. Es por ello que el fenómeno de la muerte se debe estudiar teniendo en cuenta las posturas, interpretaciones, o desarrollo de conductas que se crean frente a la muerte o para la muerte.

El apartado cultural es muy importante, aunque nos centremos sobre todo en este trabajo en la parte singular de la muerte, pero me resulta interesante el hecho

de cómo ha cambiado la forma en la que se trata el morir dentro de las diferentes épocas de la historia, extrayendo de ello la variabilidad que nos supone hasta hoy día el sentimiento y la disposición con la que nos enfrentamos ante ella. Ya que realidad de que la muerte *es*, y saber que la muerte llega y que *es*, nos genera la sensación de lo inefable. Hay una aparente contradicción entre la vida como posibilidades de ser y la muerte como una posibilidad más que engloba todas las demás posibilidades en una, en el fin de todas. Veremos de ahora en adelante las diferentes formas del morir que han ocurrido y se han analizado a lo largo de la historia para poner en cuestión el por qué del encubrimiento de la muerte actual, del nombrar a la muerte como un tabú. Por ello he escogido el libro de Philip Ariès *Historia de la muerte en occidente* con el fin de volver a traer las diferentes formas del morir y su actitud frente a ella en la historia y con ello empezar a abrirse por el preguntarse por la muerte y su significación.

1.2 La muerte domesticada

Ariès nos habla sobre la *muerte domesticada* situada en la Edad Media que “En primer lugar, aquellos eran advertidos. No se moría uno sin haber tenido tiempo de saber que iba a morir” (2000, p. 24). Es decir, que el humano recibía una advertencia de su finitud como existente, ellos saben que algún día su fin habrá llegado, es más; “sienten que su tiempo ha terminado” (Ariès, 2000, p. 25). O el mismo Don Quijote al hablar con su sobrina que le expresa que “yo me siento, sobrina – dijo él muy cuerdecamente -, a punto de muerte” (Cervantes, 1990, p. 1093). Por lo tanto uno se muere sabiendo que se va a morir, no hay nada de sorpresa, sino que además ocurren una serie de ritos o rituales de ceremonia de la muerte del moribundo. Un ritual por el cual se acepta con total serenidad la llegada del fin de su biografía rodeada de un público que no le vuelve la cara a la muerte sino que la mira de frente y la acepta como un fenómeno más de las posibilidades de ser que se dan en la vida. Ellos saben que lo propio del hombre es el morir – hoy día hay investigaciones sobre el intento de conseguir rejuvenecer al humano e incluso de llegar a una especie de inmortalidad -, es la gran ley general del

humano, el nacer y el morir y dicho último paso no puede ser evadido, y que yo sepa todavía sigue siendo así. Se puede esquivar la muerte en un momento dado cuando en sucesos como un intento de asesinato el cual la bala atraviesa la parte facial de una persona pero dicha persona sobrevive, pero la muerte al ser esquivada desde un punto, el otro punto inquebrantable y misterioso llegará ni más tarde que pronto ni más pronto que tarde, llegará.

Existe, por tanto, una cierta familiaridad con el fenómeno de la muerte en tanto que es algo público además de individual. Cuando uno se sentía que le llegaba su hora, él mismo comenzaba sus preparativos para la ceremonia de la defunción. Cuando Lancelot sabe ya de su muerte próxima, éste realiza unos gestos típicos que le vienen dictados de la cultura de su época; “Se desprende de sus armas y se acuesta serenamente en el suelo: debiera estar en el lecho. Extiende sus brazos en cruz [...] estar echado de tal suerte que su cabeza quede orientada hacia Jerusalén” (Ariès, 2000, p. 28). En el caso público de Roland, de *La Chanson*, éste se da cuenta de su muerte y lo primero que le produce es la angustia y la tristeza que le genera el saber que dentro de poco todo lo que había conquistado, sus seres queridos, todo lo va a perder, por lo que llora y no puede contenerse. Acto seguido elabora el ritual de la ceremonia de su propia muerte donde él mismo pide perdón a sus allegados en forma de redención con Dios como forma de expiación de la culpa. Luego llegaría el acto de la absolución, un acto religioso y público hasta que el moribundo, yacido en la cama, esperaba la muerte con serenidad. (Ariès, 2000).

La muerte entonces sería entregada como una ceremonia pública y organizada por el mismo humano que muere. El sitio era la habitación del propio moribundo donde entraban amigos, padres, vecinos, niños... todos estaban pendiente de la muerte del moribundo. Sobre todo, Ariès acentúa la simplicidad de la aceptación de la celebración de dichos ritos, donde no hay un carácter dramático ni un “excesivo impacto emocional”. Por ello, en el mismo momento de su lecho de muerte, se realizan incluso ritos testamentales desde la boca del propio moribundo, decía quién se quedaba con qué y lo tenían premeditado con antelación, lo que supone un carácter de asunción del carácter de finitud del humano. Dice Ariès;

“Así es como se murió durante siglos o milenios. En un mundo sometido a cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y continuidad” (2000, p. 33). Ello supone un carácter familiar y cercano con la muerte, por lo que lo llama *muerte domesticada*, de alguna forma se le quita ese carácter maligno que tiene actualmente. Es una muerte atenuada, indiferente, natural, ley general de todos los humanos. Incluso sabían que ello debería de ser así, que una vez muerto el moribundo, a éste se le realizaba los cultos funerarios apartados de los vivos con la premisa de que los muertos no pueden perturbar a los vivos. No como actualmente que el muerto debe tener “una casa propia” de la que el propio moribundo después de la muerte sería su propietario, incluso con su nombre y apellidos para que sepan que allí está, cosa que el pasado de la Edad Media no pasaba; es más tarde con un auge de la individualización, donde el humano quiere que se le recuerde, hay una personalización de las sepulturas, lo que conlleva al querer tener *una muerte propia*.

Ariès nos dice que en adelante del Siglo XII, a través de la representación cristiana del Juicio Final, hay una especie de movimiento hacia una individualización de la muerte. Dicha imagen tiene como significación una especie de tribunal de justicia en el momento de la muerte que evalúa las acciones morales realizadas durante el tiempo en vida para saber si esa persona ha sido buena o mala, y por consiguiente, si tiene derecho a entrar en el cielo o caer en el infierno. “Se juzga a cada hombre según el balance de su vida; las buenas y las malas acciones son separadas escrupulosamente en los dos platillos de la balanza” (Ariès, 2000, p. 46). La segunda característica de la individualización trataría sobre las artes *moriendi* sobre los Siglos XV y XVI. Ocurre una “supresión del tiempo escatológico entre la muerte y el fin de los tiempos [...] en la habitación del moribundo” (*Ídem*). El rito funerario sigue siendo público al igual que en la Edad Media, pero el moribundo está viviendo en ese momento la escena de las artes *moriendi* de la balanza de las acciones junto a figuras míticas como la Virgen, la Trinidad o Satanás. Dios no es juez ya, como si ocurría anteriormente, sino que “actúa como testigo”. El moribundo será tentado una vez más en su vida y eso

decidirá si su eternidad será dulce o infernal:

El moribundo verá su vida entera tal como está contenida en el libro, y será tentado, bien por la desesperación de sus faltas, bien por la vanagloria de sus buenas acciones, bien por el amor apasionado de las cosas y los seres. Su actitud, en el resplandor de ese momento fugitivo, borrará de golpe todos los pecados de su vida si rechaza la tentación o, por el contrario, anulará todas sus buenas acciones si cede a ella. (Ariès, 2000, p. 49)

De tal modo que ahora le aparece al sujeto una especie de *eschaton*, en sentido aristotélico, donde tomará una decisión kairológica con el que resolverá el camino final de la eternidad placentera o la malévol. Eso implica por ello, una cercanía de la *personalidad de la muerte*, hay un estrechamiento entre biografía del moribundo y de la muerte.

El siguiente factor trataría de la creencia de que el cadáver putrefacto, entendido como carroña, ya no está como algo *post mortem* sino que también se da en la vida, en la vejez por ejemplo. Ello significa el fracaso de la humanidad de por sí, es decir, el humano sabe que muere y eso le genera un fracaso ya en la vida. Dice Ariès:

Hoy no ponemos en relación nuestro fracaso vital y nuestra mortalidad humana. La certidumbre de la muerte, la fragilidad de nuestra vida, son ajenas a nuestro pesimismo existencial. [...] El hombre de fines de la Edad Media tenía una conciencia muy aguda de que estaba muerto aplazadamente, de que el plazo era corto, de que la muerte siempre presente en el interior de sí mismo, quebraba sus ambiciones y empoñozaban sus placeres. Y ese hombre tenía una pasión por la vida que nos cuesta entender hoy, quizá porque nuestra vida se ha vuelto más larga. (2000, p. 55)

Pienso que no puede tener más razón, uno de los factores determinantes de que no haya ese amor a la vida con la conciencia de la temporalidad es el aumento de la

capacidad de tiempo de vida. Ello genera la sensación de cada vez ser “mas inmortal” y con ello la generación de más intentos de proyectos de vida, que como todos al final, acaban en cese, pues todos los caminos no llevan a Roma en este caso, sino a la muerte. De éste modo, la importancia de la biografía en la muerte hace que la muerte se convirtiera en aquel lugar donde el humano tienen conciencia de sí mismo. Ésta es una idea que vertebra este escrito, la idea de que la muerte revela en el humano la capacidad de ser consciente de sí mismo, de su temporalidad, cosa que trataremos con más detenimiento siguiendo al filósofo alemán Martin Heidegger.

Ya sobre los Siglos XIV y XVII, se produce un mayor auge de la personalización de la muerte haciendo del arte funerario algo más importante. Ahora en las lápidas aparece el nombre, oficio y un poco de la biografía del muerto, cosa que anteriormente no ocurría. Incluso se realizan reproducciones de máscaras del rostro del difunto. Todo ello buscaba el salir del anonimato que la muerte pudiera producir, a saber, el olvido. Ya no intentan luchar solo por el intento de salvación a través de la representación del juicio final, donde se pone en una balanza los actos del moribundo y todo lo anterior explicado, sino que también se lucha por dejar una huella en el mundo, o ya no dejar una huella, sino intentar seguir perviviendo más allá del fallecimiento, el hacerse eterno en la tierra. Dice Ariès que “en el espejo de su propia muerte cada hombre redescubría el secreto de su individualidad” (2000, p. 61), esto es clave para la comprensión actual del fenómeno de la muerte desde un punto de vista heideggeriano y del que próximamente nos centraremos, ya que desde ahora digo, que aunque la muerte es obviamente también un fenómeno histórico, social y cultural, sobre todo y ante todo la muerte es para la persona que muere. La muerte es muerte en tanto que ese ser que antes estaba vivo, ahora está muerto y no del que presencia esa muerte o el que la relata, entendido como *La muerte del Otro*.

1.3 La muerte del Otro desde el Siglo XVIII

Poco a poco nos vamos adentrando en la culminación de las maneras de enfrentarse a la muerte según Ariès. Ahora nos encontramos con una de las mayores influencias desde el Siglo XVIII hasta hoy día, *La Muerte del Otro* se pondrá en primer lugar desplazando así la muerte propia a un segundo plano, empezando así de cierta manera la relación entre la muerte y el tabú. Dice Ariès:

A partir del Siglo XVIII, el hombre de las sociedades occidentales tiende a dar a la muerte un sentido nuevo. La exalta, la dramatiza, la quiere impresionante y acaparadora. Pero, al mismo tiempo, se ocupa ya menos de su propia muerte: la muerte romántica, retórica, es, en primer lugar, *la muerte el otro*; cuya añoranza y recuerdo inspiran, en el Siglo XIX y en el XX, el nuevo culto a las tumbas y cementerios. (2000, p. 63)

Como sabemos, en el Romanticismo ocurre una exaltación de la capacidad sensitiva del ser humano, cosa que se ve demostrada en la filosofía, en la pintura, en la literatura... , con la muerte no va a ser una excepción. Todo ello viene incluso de un poco antes según Ariès, sobre finales del XV y Siglo XVI, donde se une lo erótico con la muerte, hay una especie de unión entre la pulsión del muerte – entendida como *Tanatós* -, y el *eros*, verbigracia, la escultura de Gian Lorenzo Bernini sobre *El éxtasis de Santa Teresa* con una mezcla entre agonía y erotización del momento final, algo que podríamos pensar como macabro tratándose de lo que implica el momento final de una persona, aunque es una posibilidad más. A partir de ahora, el fenómeno de la muerte supone una ruptura con lo precedente. “Esa noción de ruptura nació y se desarrolló en el mundo de las fantasías eróticas y pasará al mundo de los hechos reales y actuales” (Ariès, 2000, p. 65), a ello le llamará *muerte romántica*. Se sigue adoptando la forma de morir del lecho de muerte con asistencia pública, pero ahora es más normal, o incluso se podía decir legítimo, el poder expresar las emociones que surgen en el momento de la ruptura entre el moribundo y sus allegados. Ello se introduce por una intolerancia a la separación, al “último adiós” entre los seres allí presentes. “Pero la turbación no se

produce solamente en la cabecera de los agonizantes o al recordar a los desaparecidos: la sola idea de la muerte conmueve” (Ariès, 2000, p. 66). Ya poco a poco se va formando ese tabú de lo que veníamos hablando, la sola idea de la muerte ya empieza a ser algo incómodo. Lo preocupante ahora no es la muerte propia sino la añoranza del otro, lo que produce una longevidad en el duelo y dramatización del mismo. Ahora el sentimiento de miedo hacia la muerte se desplaza no ya tanto en sí mismo, sino en la muerte ajena, en la muerte del Otro de la que somos partícipes, de ahí a que posteriormente haya un auge en la visita a tumbas y sepulturas. La herida que genera la muerte del Otro ya no es tan natural como antaño, se necesita regresar a las sepulturas para traer consigo flores, dar el cariño que todavía les quedaba, decirle aquello que no pudieron decirle, contarle la actualidad de su familia..., como también el despliegue del luto con más duración de lo que se venía estilando. Ello promovía una especie de inmortalidad del fallecido dentro del mundo de los vivos. Ahora sufre más el que ve la muerte del Otro que el propio que se muere, una exageración concomitante con el temor de la muerte del Otro y no de la propia, de la no aceptación de la separación natural de la finitud humana. Éste carácter de exaltación, de conmoción y, en su totalidad, de un aumento de la sensibilidad, viene de la mano del movimiento positivista y no cristiano, según Ariès (2000), pero también fue asimilado por los propios católicos, parecióse ver que les pareció algo natural. Éste es el contexto histórico hasta una sociedad más actual, en el Siglo XX, el comienzo del tabú de la muerte se genera a través de lo anteriormente expuesto. Hay un rechazo fuerte hacia la muerte como separadora o como ruptura de los unos con los Otros. Ello formará lo que Ariès llamará – sobre la muerte en el Siglo XX – *La muerte vedada*. Una muerte que como su mismo nombre dice, se nos verá vedada, e incluso no seremos partícipes de la misma. Una muerte donde el lema será “Cuanto menos sepa, mejor”.

1.4 La Muerte Vedada

A finales del Siglo XIX y el XX en su completud, se registra un nuevo cambio con respecto al afrontar el fenómeno de la muerte según Ariès. Ahora la muerte

será algo prohibido, un tabú. Como dije antes, el lema de “Cuanto menos sepa, mejor”, trataría éste nueva mentalidad de afrontar la muerte. Es decir, comienza a surgir el deseo de no tener que alarmar a la persona moribunda² – e incluso una persona sana como veremos en el apartado de Heidegger, a través de la muerte del Otro, “el Otro se muere pero yo no” -. Ello es por el cumplimiento del “imperativo categórico” del deber ser feliz que últimamente está presente en nuestra sociedad. El hecho de tener que pensar la muerte, lo que conllevaría a una situación agustiosa, es algo que no tiene que ocurrir. Es decir, nadie tiene que perturbar la felicidad del Otro – aunque ésta sea una verdad tan simple como la mortalidad humana -. Es por ello de que se vaya tomando el fenómeno de la muerte como un tabú, como algo *vedado*, lo que representa cierta incapacidad de encajar la muerte propia. Igual que le ocurre a Iván Illich en el proceso de su propia muerte, donde tanto su familia como algunos de sus compañeros de oficio y demás, niegan el proceso de su muerte. Le prohíben que esté mal, su familia siempre le dice lo típico de “seguro que te pones bien”, “hay una solución para todo”, “el doctor te curará”... ahora casi siempre es el doctor el que es dueño y señor de la muerte propia y del Otro. Es el doctor quien a través de su oficio te pospone la muerte a través de sus remedios, o por lo contrario, es el que dicta sentencia al futuro difunto. Todo ello con el fin, según Ariès (2000), de la protección del Otro: “La primera motivación de la mentira fue el deseo de proteger al enfermo, de hacerse cargo de su agonía. “ (p. 84). Lo que ocurre es una ocupación del Otro en la que el Otro no tiene potestad ninguna sobre las acciones de su vida, una completa alienación del Otro donde no tiene libertad para poder decidir singularmente. Ésto es algo que ocurre la mayoría de las veces y que comentaremos en la parte que hablaremos sobre la muerte y la singularidad o propiedad en Heidegger, autor del Siglo XX y muy vigente actualmente, ya que es la forma preponderante de acoger el fenómeno de la muerte desde un “no-todavía” o un “ a mí no”.

2 El historiador francés Ariès, trata el fenómeno de la muerte desde el apartado de la “muerte natural” sobre todo, pero las nuevas formas de pensamiento que va adoptando la historia me parece importante de recalcar para ver desde dónde comienza a variar el afrontar el fenómeno de la muerte y sus distintas variaciones. Veo una relación entre los ritos funerarios, formas de afrontar el “último paso”... y el modo de vivir la muerte en el transcurso de la vida.

De manera que para Ariès, se sigue del proceso de la muerte un proceso interno de “escamoteo”, dice, “Han empezado ya a vaciarse de su carga dramática: el proceso de escamoteo ha empezado” (*Ídem*). Ello es muy perceptible en *La muerte de Iván Illich*, citado por Heidegger (1997), donde el protagonista trata de sobrellevar el peso del tener de frente el fin de su existencia combatiéndolo con el escamoteo de sus familiares y médicos. Éstas dos últimas figuras serán los protagonistas en la muerte dictada por el *Das man*³. Conforme a las otras muertes, ahora es importante el cambio del lugar del fallecimiento, ya no suelen ser las casas, sino que son los hospitales rodeado de médicos, máquinas, cables... . En éste punto, la figura del hospital se transforma en el último lugar que el moribundo ocupa, su ring de boxeo en una lucha a x asaltos. En el pasado no ocurría, ya que en los hospitales morían los miserables o gente de fuera. La típica frase que se suele decir en mi pueblo natal, Alcalá de Guadaíra – con ese toque cómico que nos caracteriza a los andaluces - “Del Tomillar no se sale”⁴. De manera que es el hospital y los médicos realizan la figura del juicio final, donde decide si va al cielo – la tierra, seguir viviendo –, o por lo tanto no puede seguir posponiendo su vida y cesará sus posibilidades de ser, lo que equivaldría en las sociedades actuales a un infierno ya que el no-poder-ser no se llega ni a comprender ni a mencionar.

Ariès pone en cuestión, a mi parecer, uno de los puntos más interesante de este “tipo de muerte”:

La muerte ha sido descompuesta, dividida en una serie de pequeñas etapas, de las cuales, en definitiva, no sabemos cuál constituye la muerte auténtica: aquella en la que se ha perdido la conciencia, o bien aquella otra en la que se ha perdido el último aliento. Todas esas pequeñas muertes silenciosas han reemplazo y difuminado la gran acción dramática de la muerte. (Ariès, 2000, pp. 85-86).

3 En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger tratará en fenómeno de la cotidianidad desde la comprensión cotidiana de la vida del Uno. Es decir, hay un modo del comprender la vida desde una forma familiar o cotidiana, la dicha es nombrada como la figura no-singular del Uno. Es el Uno el que vive por nosotros. Lo veremos en adelante.

4 Cerca de Alcalá de Guadaíra se encuentra el Hospital El Tomillar, lugar donde se suelen llevar a los moribundos a fallecer. A parte de tener otros cuidados, generalmente se conoce por ser el lugar donde se realiza cuidados paliativos.

Si tenemos en cuenta la cita anterior, ocurre un impersonalidad del proceso más singular y propio del ser humano, a saber, la muerte. Ya no se es conciente de la propia muerte de cada uno, pero no en el momento en el que uno cae enfermo y va al médico para saber qué le pasa, le hacen pruebas, lo ingresan..., es decir todo los procesos médicos por los cuales se llega al cese de la vida de forma empírica, sino que uno en las sociedades actuales no tienen en el modo de vivir cotidiano la propia conciencia de la muerte del existente. La vida del actual existente en las sociedades del Siglo XXI no acepta los dramatismos, o si los acepta prefiere que haya lo más mínimo y en el caso de la muerte anhela la nulidad total de ella. De ahí a que halla tantos proyectos a largo plazo y tanto “ruido” que impiden al sujeto poder estar consigo mismo para poder entender-se, para poder comprender su finitud como “esencia”, entendida ésta como existencia del mismo desde que Heidegger estableció la diferencia con la metafísica anterior sobre el concepto de “*essentia*” en *Carta sobre el Humanismo*⁵.

Siguiendo a Tolstoi en *La muerte de Iván Illich*⁶, en cuanto Illich siente un dolor al comienzo de su obra, inmediatamente es su familia la que se dedica a buscar el cuidado de sí mismo. Algo que concuerda con lo que Ariès nos dice:

Hoy en día la iniciativa ha pasado de la familia tan alienada como el moribundo, al médico y a su equipo. Son ellos los dueños de la muerte, del momento y también de las circunstancias de la muerte, y se ha constatado que se esfuerzan por conseguir del enfermo un *acceptable style of living while dying*, un *acceptable style of facing death*. El acento está puesto sobre acceptable. Una muerte aceptable es una muerte tal que pueda ser aceptada o tolerada por los vivos. (2000, p. 86)

Ello lo que busca es la no angustia que le pueda surgir al moribundo al saber de su muerte próxima. Es un intento de no hacerle saber lo que ya debe saber, la finitud propia del ser humano. Éste tabú de la muerte quiere evitar la forma natural

5 Véase, M. Heidegger. *Carta sobre el Humanismo*

6 Véase Tolstoi, L. *La muerte de Iván Illich*

en la que se comportaría el ser humano al saber de su muerte, a saber, el sentirse angustioso, enfadado, triste... , una infinidad de emociones que generaría una dramatización salvaje la cual quiere intentar erradicar. Desde éste punto es donde Heidegger nos planteará la forma de tener una vida propia, el encauzar esa energía angustiosa del saber de la muerte hacia el camino de la singularidad más propia.

Ariès trae una interesante reflexión sobre el cambio del tabú del sexo por el de la muerte a través del sociólogo inglés Geoffrey Gorer en *The pornography of death*. Expresa que Gorer ha sabido dejar a luz la forma en la que los padres han mostrado el tabú del sexo a los hijos explicando que “los niños vienen de la cigüeña”, pero que los niños no asistían al último adiós de su ser querido. Poniendo el ejemplo de los abuelos, se suele decir que el abuelo/a está en un campo de flores, o esta descansando en otro lugar, etc... (Ariès, 2000). Y es que impera el “reino de la felicidad” actualmente. No se nos permite estar angustiados por nada, incluso por lo más natural a lo que se tiene que estar angustiados, la muerte. “Una causalidad inmediata aparece enseguida: la necesidad de la felicidad, del deber moral y la obligación social de contribuir a la felicidad colectiva evitando toda causa de tristeza o de hastío” (Ariès, 2000, p. 90), éste es el imperativo de la simulación de la felicidad, incluso alguien que haya “tocado fondo” en algún aspecto de su vida, éste siempre intentará expresar a los demás que está bien e intentara por estar feliz sin atender primeramente a sí mismo para poder estar bien. Incluso vemos en Instagram o en otras redes sociales que la mayoría de publicaciones son del mismo estilo con Hashtags happiness, felicidad etc... un vertedero de falsas ilusiones que lo hacen es crear unas expectativas que el promedio de la sociedad no pueden llegar a alcanzar o de mantener.

El intento por no aceptar la partida del difunto, o mejor dicho, la muerte en general, se puede ver con perfecta claridad en los *funeral homes* que realizan los norteamericanos. Dicho funeral se basa en que después de la muerte de la persona, se establece una comida (cena en la casa de la persona fallecida, con el ataúd abierto e par en par. La figura del difunto no está de un color amallento -color típico que adopta el cuerpo al perder el calor corporal de la vida propia -, ni

tampoco tiene esos rasgos de sufrimiento, sino que se realiza un maquillaje al difunto para que pareciera que estuviera vivo o incluso que estuviera feliz. Pareciera que el difunto fuera a abrir los ojos y abrir la puerta a los invitados de su propio funeral, algo macabro. La muerte se ha adentrado en el mundo de la economía. La muerte se puede vender; “Los *funeral homes* se anuncian en calles y carreteras mediante una publicidad vistosa y personalizada – con el retrato del director -” (Ariès, 2000, p. 96).

Bien es cierto que parece que cada individuo de la sociedad sabe que morirá, de ahí a que se contraten seguros de vidas y demás procesos legales, pero no parece que uno asume con verdadera convicción que uno puede morir cuando sea. El individuo de la sociedad actual actúa como si fuese un no-mortal, se salta aquella premisa lógica que se sigue de: Sócrates es humano, los humanos son mortales, luego Sócrates es mortal. Probablemente haya sucedido por el aumento de calidad y longevidad de la vida misma. Parece que ya no existiese esa precariedad de la vida y que cuando la muerte irrumpe en algunos casos, desde su más profunda esencia, la incógnita del cuándo, decimos que “fue injusto”. Pero no, la muerte no trataría de lo justo o lo injusto, la muerte trata sobre algo que ocurre de facto, la muerte es muerte y se da sin pedir permiso a nadie. Dice Ariès:

¡Y, sorpresa, nuestra vida, sin embargo no se ha dilatado! ¿Existe alguna relación permanente entre la idea que se tiene de la muerte y la que se tiene de uno mismo?. En ese caso, ¿hay que admitir, por una parte, un retroceso de la voluntad de ser en el hombre contemporáneo a la inversa de lo que había ocurrido en la segunda Edad Media; y, por otra parte, la imposibilidad de nuestras culturas técnicas de reencontrar la confianza ingenua en el destino, que durante tanto tiempo los hombre sencillos manifestaron al morir? (2000, p. 101)

No sé si Philippe leyó a Heidegger o no, pero la pregunta a si hay una relación ente la idea de muerte y la que se tiene uno mismo, es la clave que vertebra el análisis Heideggeriano del Dasein frente al fenómeno de su muerte. Es de vital

importancia que el Dasein “se mire al espejo” y vea lo que realmente encauza su proyecto de vida, y en esencia, su existencia como posibilidades de ser ya que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad.

2. El fenómeno de la muerte desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger: *Verstehen, das Man y Befindlichkeit*

Es hora de adentrarse en el meollo de la cuestión central del escrito. Si bien hemos expuesto las distintas formas del morir a lo largo de la historia en occidente, ahora toca adentrarse no ya en una “muerte general” sino en el fenómeno de la muerte de la una posibilidad irrevocable, interrogante desde el cuándo sucede y el dónde aunque el análisis de Ariès nos da pistas de la interpretación del uno sobre la muerte. Ahora trataremos de sacar a la luz los elementos distintivos que genera la visión de la muerte no desde un aspecto sociológico, sino fenomenológico-hermenéutico. Nos adentraremos a estudiar la relaciones entre el Dasein heideggeriano y mundo, Dasein y disposición afectiva, Dasein y cuidado, y finalmente el Dasein entendido en su “esencia” como una temporalidad abierto por el existencial del cuidado.

2.1 Relación Dasein y mundo: Al Dasein le va su ser en comprender

Pues bien, ya sabemos que uno de los términos más revolucionarios e importantes del pensamiento heideggeriano es el término de Dasein. Un término que genera una nueva forma de ver la relación entre el hombre y mundo; es un término – como toda su filosofía – que saca a la luz aquellas características del estudio de la filosofía por el hombre. El hombre ya no es entendido o estudiado como el ente que tiene mayor preponderancia a utilizar el raciocinio como forma de vida en general sino que, más que cualquier otro atributo, se centra en el carácter existencial⁷ mismo del hombre. Es decir, el término Dasein es un término complejo que expresa el horizonte posibilidades del todo estructural entre el

⁷ En cuanto a carácter existencial del hombre nos referimos a su relación con la pregunta por el sentido del Ser, no es un ente más sino que es aquel que se pregunta por el Ser.

hombre y mundo entendido bajo su traducción como “ser ahí”. La parte de “ser” se refiere al mero carácter del existir mismo, es decir, siguiendo a Parménides y al principio de no contradicción: algo que *es* no puede no-ser al mismo tiempo. La parte de “ahí” se refiere además de la ubicación como focalización al plano también empírico, como aquí o allí, sino también el efecto del ahí se propaga en el espectro del mundo entre el *Selbstwelt*, *Mitwelt* y *Umwelt*. Ésta es la forma que Heidegger trata de “definir” de alguna manera el existente que se pregunta por el Ser.

Por Dasein, Heidegger entiende que “es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser (1997, p. 79). Como bien hemos explicado anteriormente, Heidegger nos dice aquí que el Dasein es un ente, haciendo referencencia al carácter existente de estar-ser. Pero nos dice además que conforme se comporta, éste se comporta comprendiéndose a sí mismo. Comprensión, entendida como *Verstehen*, como en aquel identificar aquello como *lo que es* y, de su consecuencia en la relación con las cosas de su derredor y del sentido que se les da a esas cosas. Es un saber-hacer algo con las cosas de su derredor desde el sentido más básico del Dasein en sup proyectarse. Dice Escudero que:

El término *Verstehen* se introduce en las lecciones de 1919 y se identifica con la expresión “intuición hermenéutica” entendida como una experiencia no-reflexiva, no-teorética que permite aprehender la movilidad de la vida y articularla conceptualmente.(2009, p. 178)

De manera que no quiere caer en términos de posturas cognitivas, sino que elabora una especie de “nuevo diccionario” de las palabras para intentar poder expresar de una mejor forma los conceptos. De manera que en el “ahí” Heidegger le da al Dasein el carácter de aperturidad al mundo desde un punto de vista originario del existir mismo, es lo que constituye su estar-abierto al aparecer, que siguiendo la cita anterior, al abrirse al mundo también se abre a sí mismo desde el comprender mismo. Por ejemplo, suponemos que estamos en clase y el profesor nos dice; “Ve y abre la puerta que hace calor, por favor”, de momento nos

levantamos y vamos en dirección hacia la puerta y la abrimos. En esa acción, lo que suceden interiormente o mejor dicho, de trasfondo, es que el Dasein en su comprender ya entiende que el conjunto de fonemas que conforman la oración anteriormente dicha, ya entra en un modo de comprender el mundo en el que nos hayamos inmerso desde el cual, sabemos donde está la puerta, qué es la puerta y cómo se abre la puerta.

¿Por qué es revolucionario este concepto? Bien, Heidegger intenta desligarse de toda la tradición metafísica desde Platón, ya que para él ocurre el “olvido del ser”, intercambiando la focalización del estudio en el ente. Heidegger quiere desligarse de esa concepción e sujeto, como ese ser encerrado del mundo que tiene su máximo esplendor en Descartes y el último cartesianista y su profesor, Edmund Husserl. Por ello Heidegger intenta quitar las ataduras de la metafísica anterior de la vinculación hombre-sujeto. Ahora Dasein no es un sujeto como un mago encerrado en los barrotes de una celda en solitario, sino que se caracteriza por todo lo contrario, por ser pura aperturidad al ser, el Dasein está arrojado en un mundo rodeado de todo tipo de cosas que son y que además, esas cosas al estar en contacto con él, el Dasein será Dasein siempre que que constituya con ellas. No está encapsulado, sino ocupando las cosas de la realidad como posibilidades de ser. Dasein necesita el mundo para poder proyectarse y llevarse a cabo.

2.2 Tipos de mundo: Circundante, compartido y propio

Es necesario elaborar un pequeño análisis de cómo se relaciona el mundo y Dasein, pues como hemos visto, es algo vital y necesario para éste.

En cuanto al mundo circundante como *Umwelt*, sería todo lo correspondiente a lo que le rodea de forma inmediata al Dasein, ya sea su familia, los objetos... Es todo aquello que se define desde una familiaridad pre-teórica. Entre Mundo circundante y Dasein hay una espacialidad como modos de poder ser del Dasein. Es decir, son espacios de sentido para el Dasein en sus vivencias, como el ejemplo de la cátedra, donde se da un contexto significativo. Hay una unión entre la comprensión y la significatividad del mundo que se da en conjunto, por ejemplo,

pensemos en que tenemos un balón de fútbol y nos vamos a un campo de fútbol de su barrio para poder jugar al fútbol. Esa conexión natural entre conceptos se da gracias a esa familiaridad de las significaciones que le da el Dasein al mundo, hay una estrecha relación entre los conceptos de balón de fútbol, fútbol como deporte y campo de fútbol. Es algo que se realiza con total naturaleza vivencial, el tratar con familiaridad aquellas cosas con las que nos relacionamos de una manera pre-teórica o pre-reflexiva.

Ahora nos adentramos en el mundo compartido o mundo común⁸, entendido como *Mitwelt*. Es el mundo que se da a través de la relación de los individuos desde su carácter propio de aperturidad, es decir, es el fruto de lo que significatividad que genera esas relaciones humanas, ya sea la cultura, la familia, comunidades... “El Dasein nunca se encuentra solo en el mundo, sino que comparte originariamente el mundo con los otros en virtud de su coestar (*Mitsein*)” (Heidegger, 1997, p. 131). Ello permite diferenciarse una vez más de los filósofos anteriores, a lo que Heidegger intenta desligarse, a saber, una vez más René Descartes y el último cartesianista, Edmund Husserl. Tanto uno como el otro existe una separación entre sujeto y objeto. El problema del solipsismo es algo que siempre estuvo en la sombra de la filosofía de estos dos autores mencionados. Para ellos, existe por tanto una diferenciación entre sujeto como un *ego* que nace desde una atopercepción inmanente indubitable del *cogito ergo sum* cartesiano del *Discurso del método*, y el mundo como algo de “afuera”. Lo que tenemos pues, es un *ego* encerrado en sí mismo con la imposibilidad de poder asegurar la atestiguación de la existencia de lo que le rodea, incluso de su cuerpo físico⁹. Entonces, si se pone en cuestión o en suspensión el juicio de la existencia de lo percibido, la posibilidad de un Mundo común o compartido se vuelve nula. Incluso

8 Véase Escudero, *El lenguaje de Heidegger*. El traductor chileno Jorge Eduardo Rivera, traduce *Mitwelt* como Mundo compartido, pero hay quienes traducen dicho término como Mundo común, Véase Heidegger *Introducción al la fenomenología de la religión*. Trad Uscatescu, Siruela

9 Husserl trata ésta problemática a través de los conceptos de cuerpo viviente como *leib* y cuerpo físico como *korper*. De ésta manera establece una especie de dualidad dentro del existente, entre su cuerpo físico y una especie de “alma”, desde ese núcleo originario del *cogito ergo sum*. Aun así, siguiendo su filosofía de la subjetividad trascendental y el primer principio de todos los principios, parece que hay una especie de contradicción sobre el tema.

si nos encontramos a un Otro, éste se nos asemejaría a otra mónada de autopercepción inmanente indubitable que permanece cerrada en sí mismo. Ello tiene como resolución la imposibilidad de un diálogo y de las relaciones de significatividad entre Unos y Otros, por lo que no se puede hablar de un compartir el mundo. De ahí a que Heidegger a través del concepto revolucionario como dijimos anteriormente de Dasein, suponga un cambio de paradigma que pueda afirmar la existencia de un vínculo de significatividad con el Otro.

Sabiendo la vital diferencia que surge a raíz del concepto de Mundo común o compartido, viene a la presencia casi como consecuencia lógica, que lo que forma el dicho Mundo sean las tradiciones culturales, las amistades, las normas morales o éticas, lenguaje, historia... todo ello se da bajo el contexto de un coestar con los otros, es decir, hay un reconocimiento del Otro implícito en dichas posibilidades. O mejor dicho desde un convivir, ya que el Mundo en Heidegger, es algo que se habita requiere de ser compartido. Es decir, que en el compartir el Mundo, se vive, lo habita. Éste mundo guarda relación con el tipo de Mundo anterior, ya que ese apartado pre-teórico se da a través de la historicidad del habitar el Mundo y de las relaciones significativas de los Unos y los Otros, ya que son los únicos individuos que tienen en común una situación que los mantiene envuelto, tiene un mutuo contexto que les permite una aprehensión del mismo por ellos mismos.

Luego de explicar de forma muy breve los dos tipos de mundos anteriores, trataremos ahora el Mundo propio entendido como *Selbstwelt*, como un Yo mismo. Pero hay que tener en cuenta lo anteriormente dicho en la diferenciación entre Heidegger con Descartes y Husserl, ya que no es un Yo encapsulado como un sujeto que se autopercibe en su inmanencia o como una sustancia ontológica que se encuentra separada de su cuerpo, sino que es un yo que se percibe con los otros desde ese Mundo compartido o común *Mitwelt*, porque es un yo que se puede unir con el carácter de aperturidad. Es yo que se mantiene siempre abierto al Mundo, abierto al aparecer. Dice Heidegger que: “Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de los demás; por el contrario, estoy siempre sujeto al mundo circundante” (2006, p. 45). Aquí Heidegger nos muestra

claramente esa diferenciación con sus antecesores enfatizando el carácter del habitar el Mundo desde un compartir el mismo; por lo que el Mundo propio se elabora a raíz del Mundo circundante, recordemos que siguiendo a Aristóteles – gran influencia en Heidegger – el hombre es un animal político, *Zoon politikón*¹⁰. Por ejemplo, cuando uno vivencia la muerte de un ser querido, esa angustia que genera, tristeza o furia, se ha constituido gracias al Mundo propio. En una vivencia personal siempre estamos vertebrado por el Otro desde el modo propio en el que habitamos el mundo, desde un coestar con los Otros como *Mitsein*. De este modo, el Mundo propio o común no se trataría de una actividad reflexiva de lo que se vive, sino que se trata de la relación entre la perspectiva particular del existente y de su esencial estar volcado hacia las cosas desde su carácter de aperturidad y desde donde también la afectividad permite esa apertura al mundo – cosa de la que hablaremos posteriormente – desde una perspectiva “más propia” si se quiere decir, es una forma de tener en cuenta o de sacar a la luz la significatividad de la relación de las vivencias del Dasein y el Mundo. Dicha relación ya estamos viendo que es recíproca, ya que tanto Dasein como Mundo se configuran mutuamente, tanto el Dasein se pregunta por los entes del Mundo, y por consecuencia, preguntándose por el Ser y además en esa pregunta se prefigura un comprender – *Verstehen* – recíproco. Así el Dasein se conoce tanto como conoce el Mundo en el modo de existir mismo desde su facticidad – *Faktizität* – como delo que aquello que se caracteriza como temporal, individual y accidental (Escudero, 2009). De manera que este Mundo propio – *Selbstwelt* -, indica el modo de un “yo”, desligándose de toda la tradición metafísica anterior como mencionamos anteriormente, desde el propio comprender el Mundo.

Éstos tipos de Mundo en los que el Dasein se haya inmerso, o mejor dicho arrojado, se dan de manera fáctica por el carácter mismo de facticidad, de aperturidad al mundo que el Dasein tiene como existente que se comprende a sí en la pregunta por el Ser. Resulta inevitable que nos tengamos que preguntar el por qué surge estos tipos de mundo y el por qué se dan estas relaciones entre ambos

10 Véase Aristóteles, *Libro I Política*.

protagonistas – Dasein y Mundo - . A raíz de ello nos podemos adentrar en la pregunta por el *Das Man* como aquello que imposibilita de cierta manera esa encarar de forma directa la investigación sobre el fenómeno de la muerte. De momento nos encontramos en el análisis previo del preguntarse por el fenómeno de la muerte desde los conceptos de los diferentes Mundos que gestiona Heidegger, luego desde el discurso dominante del *Das Man* y luego de la Disposición afectiva – *Befindlichkeit* – como una especie de claro en las tinieblas de las habladurías y del discurso dominante.

2.3 La facticidad del Dasein: *Verfallen* como la apertura al mundo y de sus correspondientes relaciones para afrontar el fenómeno de la muerte

Si hemos expuesto los diferentes tipos de Mundo de los que Heidegger habla conforme a las relaciones de significatividad entre Dasein y Mundo, todo ello es debido a que esencialmente el Dasein es apertura hacia el mundo dentro de ese estar-en-el-mundo como mencionamos en anteriores apartados. A ese carácter esencial de existencia como apertura, como “estar abierto al aparecer” se relaciona con el término *Faktizität* que mencionamos anteriormente, como aquello que se relaciona con lo temporal, individual y accidental dentro de la existencia misma. Por lo que dentro del Ser-ahí del Dasein, el apartado del “ahí” lo fáctico del mismo, es el dónde existe y dónde se proyecta. Es decir, es a partir de el “momento” de la caída del Dasein desde donde éste mismo tiene su brújula desde donde puede empezar a orientarse.

Facticidad es esa unión indisoluble entre Dasein y Mundo por la que todo el análisis comienza. Es una situación en particular desde la cual el Dasein comienza su bosquejo desde dentro de la misma situación donde se ve inmerso y tiene que habérsela con las cosas que le rodean las cuales le llevarán a actuar de un modo u otro; y por consecuencia el adoptar unas posibilidades de ser a otras. Podríamos decir que es el plano que hay de fondo en todo plan de proyecto de ser del Dasein en todo momento y que vertebra todas sus decisiones. Por eso he visto que

necesario expresar de manera breve las relaciones entre Dasein y Mundo a través de la facticidad para poder adentrarse en cómo se configura la pregunta por la muerte desde la cotidianidad misma de la facticidad del Dasein. Dentro de esa cotidianidad como “modo como el Dasein se encuentra inmediata y regularmente en el mundo, el modo que inmediata y regularmente existe” (Escudero, 2009, p. 38), este Dasein queda “subyugado de forma natural” hacia unas tendencias o formas de realizarse en su proyecto de ser al estar en un constante contacto con el Mundo; y por consiguiente con el Otro. A ello lo llamaré *das Man*, cosa que estudiaremos luego y que tiene vital importancia en la forma que encaramos la muerte.

El término *Verfallen* como “La posibilidad de la caída como modalidad básica de la existencia del Dasein nunca desaparece. Es más, siempre hay que contar con ella, ya que forma parte de nuestra propia naturaleza” (Escudero, 2009, p. 177), establece esa unión indisoluble de la que antes hablábamos. La caída o el movimiento de caída del Dasein es la facticidad del mismo, esa caída a una referencialidad de las cosas de la que no nos podemos escapar, pues es lo natural el estar apresado en la *res publica*, a las inclinaciones y tendencias de lo público, de las habladurías, de un estado de alienación. Ésta inclinación o tendencia natural del Dasein en la caída hace que la responsabilidad de la vida fáctica no recaiga en el Dasein como forma “personal o singular”, sino que la vida fáctica siempre es vivido por un “Uno” impersonal, se suele decir que esa vida es vivida por un se, ella sería la pregunta por el quién es el Dasein de la cotidianidad de Heidegger en el capítulo IV de *Ser y Tiempo*. Decir que se vive no es un “la vivo”, de manera que ello es la esencial dificultad de poder encarar las cuestiones centrales y no tan centrales que vertebran la vida humana del existente, es el “sí mismo” de todos y de ninguno. De ahí a que la filosofía de corte fenomenológica hermenéutica de Heidegger consista en un esfuerzo por sacar a la luz – *alethei*, *alethes* – las posibilidades ocultas por el discurso predominante para así tener una mejor visión de las cuestiones¹¹.

11 Véase, Heidegger. *Ser y Tiempo*, Cap II de la Introducción

2.4 La vida fáctica vivida por el “Uno”

Dice Heidegger:

Los otros no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un co estar-ahí dentro de un mundo. (1997, p. 143)

En los Otros también se ve reflejado el Dasein en la forma de coestar-con-los-otros dentro de ese mundo compartido o común que hablamos anteriormente, ya que esas significaciones ante las cosas, esa cultura, esas tendencias, esas pautas de comportamiento... son elaboradas e impuestas por los Otros y; por consecuencia de ese “Uno”. La vida fáctica “es vivida por el nadie” nos dirá en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.

Ésta vida fáctica del Dasein es la vida impropia de la que el Dasein no puede escapar desde su eyección al mundo en su tendencia hacia la caída. Dice Escudero:

El “uno” o el “se” remiten a una modalidad de existencia impropia en la que el Dasein no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que de alguna manera es vivido por los demás, en la que queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que vive en la medianía (*Durchschnittlichkeit*). (2009, p. 128)

En este punto, ese Dasein que es vivido por los demás es la figura que estamos tratando en este apartado y en el que veremos a continuación adentrándonos en el análisis del fenómeno de la muerte como “vía de escape” hacia una vida propia del Dasein. (El Uno), una visión que se da inmediata y regular/cotidianamente en la vida. Pero, aquí es donde entra en juego, a mi parecer, el papel de la libertad dentro de una vida fáctica de la que uno no puede desencadenarse por ser naturaleza propia de sí mismo. Aún sabiendo esta característica propia del Dasein, éste puede

llegar a tener una visión propia, incluso actualmente, que es a lo que nos ceñiremos en los siguientes apartados.

Sabemos entonces que es imposible el desligarse de los Otros ya que partimos de la vida fáctica que se dan con los Otros, no hay un “Yo” aislado de los Otros¹² con los que comparece y de ese mundo circundante que anteriormente analizamos. Además, el coestar no se da solo cuando se percibe a un Otro, sino que aunque éste no sea percibido se sigue coexistiendo con los Otros. El análisis de un “Yo” no trataría desde un yo del aquí o del allí, sino a un análisis existencial del Dasein desde su vida fáctica y su cada vez más propio, pero es ardua tarea el desligarse del discurso dominante como el ejemplo más claro que sucedió a raíz de la pandemia del Virus SARS-CoV-2, o comúnmente hablado como COVID-19 donde aquel que pensaba o actuaba de distinta forma al modo de pensamiento que se había publicitado a través de las redes sociales, medios de comunicación... se le “tachaba” como diferente y perjudicial. Aquellos que recibieron multas por moverse en el periodo de confinamiento perimetral – cosa que es un derecho constitucional el poder moverse libremente por el territorio español – y que se les criticaba ferozmente también llevado por la envidia, se les está devolviendo el dinero de la multa¹³. De manera que la mayoría de ideas, pautas de comportamiento, leyes... que se promulgaron durante el periodo de confinamiento y que fueron veneradas como sagradas, resultan que muchas de ellas fueron un completo error aunque éstas se tomaran como inalterables. El rebaño – como diría Nietzsche – es un fenómeno completamente natural y del que fácticamente estamos inmerso donde el comportamiento irreflexivo y sumiso es el que predomina. Los individuos de esa moral de rebaño no se pregunta el por qué de las acciones que se llevan a cabo, o mejor dicho, no se pregunta el cómo pueden llevar esa acción a una propiedad de la misma. De ésta forma se pierde la experiencia originaria de los fenómenos al convertirse el algo trivial y algo de lo que ya se

12 Aquí se objeta una diferencia al Subjetivismo trascendental de su mentor Edmund Husserl, en la cual a través del ejercicio de la *epoché*, el sujeto puede llegar a “no estar perturbado” por los Otros y tener un conocimiento claro y distinto con el fin de obtener una *Mathesis Universalis* de corte cartesiana.

13 Véase <https://www.lavanguardia.com/vida/20211022/7810054/gobierno-ordena-devolver-todas-multas-primer-alarma-covid-declarado-inconstitucional.html>

conoce por mucho tiempo haciendo que el pasado quede obsoleto e inservible en contraposición con la actualidad. Éste es el carácter de la medianía – *Durchschnittlichkeit* –, donde se “nivelan” las posibilidades de ser del Dasein¹⁴. Ello se puede ver en lo dicho anteriormente sobre la nueva moral creada en el confinamiento donde todo ya está interpretado y que además en la verdadera interpretación en la que hay que creer. Ello rompe con el intento de autenticidad que estamos buscando, pero tenemos que tener en cuenta que es desde aquí desde donde comenzamos a investigar, desde la vida impropia del Dasein en su eyectarse al mundo fácticamente. Es por ello que Heidegger utiliza el método fenomenológico-hermenéutico para intentar sacar a la luz aquellas experiencias originarias, aquellas primeras interpretaciones de los fenómenos para así poder contrastar de cierta manera las interpretaciones actuales que tienden a pecar de superioridad o perponderancia frente a las demás.

Dice Heidegger:

El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí a donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada Dasein de su responsabilidad. El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente “se” recurra a él. (1997, p. 152)

En ésta cita, Heidegger nombra el término de responsabilidad y no puedo no acordarme del existencialismo sartreano, que salvando las diferencias entre uno¹⁵ y otro, Sartre bebe de Heidegger. En Sartre, la responsabilidad ante la elección de cada individuo en sus distintas posibilidades de ser desde su proyecto de ser, es vital para poder tener, por así decirlo, una vida propia en términos heideggerianos. Es una responsabilidad que tiene que estar *llevada de la mano* por la angustia. Siguiendo con su primer principio del existencialismo, “El hombre no es otra cosa

14 Véase Heidegger: “La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser”. (1997, p. 151)

15 Véase Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*

que lo que él se hace” (Sartre, 2006, p. 31), en cada decisión que tome el existente, a éste le va su ser ahí. Esa toma de decisión vendrá tomada a raíz de la angustia, es decir, la responsabilidad viene a la llamada de la angustia ya que el no existir ningún Dios, ni ningún poder que actúe por nosotros - si se quiere vivir de forma propia -, estamos condenados a tener que elegir y a estar “solos y sin excusas”. De manera que desde la angustia en el desamparo es donde se decidirá las posibilidades de ser del existente según Sartre (2006, p. 86). Salvando las diferencias, el término de responsabilidad se acerca en cierta manera a la angustia que el Dasein experimenta al querer vivir de forma propia. Si el hombre es lo que él se hace, si actúa sin esa responsabilidad al arrojar a las tendencias del uno, éste queda subyugado a una vida vivida por el “se” impersonal. Así si el existente fracasa en su acción puede reprochárselo al Otro, ya que la vida responsable pesa, y la levedad o el querer aliviarla le crea cierta seguridad frente a las cosas; aunque una seguridad de falsedad, ya que si recordamos, estamos solos y sin excusas a la hora de elegir posibilidades de ser. Ese Uno impersonal como “Nadie”, asume todas las responsabilidades y hace que todo ya esté decidido. Este Nadie libra de carga al existente en su cotidianidad del decidir: lo que concluye en una “meseta anímica” en la vida concordante con el imperativo de tener que ser feliz a toda costa que reside actualmente en nuestra sociedad dejando siempre a un lado la incertidumbre, aunque ello volverá en forma de angustia dentro de una soledad que va más allá de la dimensión pública del Uno y que posibilitará una visión integradora del fenómeno de la muerte aceptando esa incertidumbre.

De manera que estamos en una vida inmediata de la que “no se es” de alguna manera, no se tiene uno a sí mismo desde la cotidianidad misma, sino que se da el “Uno”, “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 1997, p. 151). Pero ello no significa que la cotidianidad no sea objeto de estudio, al revés, la relevancia ontológica que desvela la cotidianidad – *Alltäglichkeit* – aparece como el primer grado de todo análisis en la obra de *Ser y Tiempo*. En este caso, siempre que hay que partir de la cotidianidad misma, de los pensamientos

generados por el Uno, de las conductas, de su “dictadura”... para poder buscar esa modalidad de existencia propia a través de la muerte. Por tanto, en el siguiente apartado, estudiaremos el fenómeno de la muerte en la cotidianeidad y la capacidad de analizar el fenómeno para poder conseguir un estar-vuelto-hacia-la-muerte como vida propia a través del existenciario del Cuidado.

2.4.1 ¿Cómo el uno afecta al fenómeno de la muerte?

Ya hemos expuesto en el punto anterior el fenómeno del *das Man* entendido como Uno o “Se impersonal”. Es un fenómeno que se da de facto y de forma natural en la cotidianeidad de la vida del existente y que vertebra el horizonte de posibilidades de ser a la hora de restarle responsabilidad al existente a la hora de decidir-se. Pero, ¿Qué pasa con el fenómeno de la muerte? ¿cómo nos resta responsabilidad el afrontar la muerte? Pues bien, el *das Man* irrumpe frente al fenómeno de la muerte enalteciendo el impulso por la vida y la integridad de la estabilidad del sí-mismo. Es decir, bajo el imperativo de la felicidad como el objetivo de la vida, el morir es lo totalmente opuesto a ella en la manera en que la muerte “frena en seco” los proyectos de vida de cada uno. Pareciera que el existente de hoy día tuviera una especie de culpa a la hora de entender la muerte, es decir, que si pensamos la muerte o si la tratamos e una forma distinta a la dominante, se nos crea un cierto malestar de no poder seguir al corriente. Por ello el Uno tratará de volverle la cara a la muerte diciéndole aquella famosa frase que se hizo mundialmente famosa del personaje de Arya Stark – interpretado por Maisie Williams - : “¿Qué se le dice al Dios de la muerte?, que *No todavía* – “Not today” -”¹⁶. Éste punto es en el que nos vamos a versar en el presente apartado, en ese *not today* al fenómeno de la muerte.

16 Véase George, R, R, Martin, *Juego de tronos*, Temporada 8. Disponible en la plataforma audiovisual de HBO.

2.4.1.2 Situación hermenéutica del presente: El hombre endeudado y la positividad

Ya desde la llegada de Jesucristo al mundo y su partida hacia el cielo para salvar el mundo, hace que segreguemos una moral de culpa. En la oración/rezo del padre nuestro se dice aquello de “Perdona nuestros pecados”, o el “Quién esté libre de pecado que tire la primera piedra”... ello es síntoma de que le debemos a Jesucristo y a Dios eso que hizo por nosotros. Tenemos esa culpa interna que vertebra el vivir y sus posibilidades dentro de ella. Éste fenómeno de la culpa – *Schuld* – contiene una relación enter un acreedor y un deudor según Lazzarato – siguiendo a Nietzsche en *La genealogía de la moral*¹⁷ -. Obviamente el acreedor está por encima del deudor; ya que lógicamente el segundo le debe siempre algo al primero dentro de esa relación de poder. Pero ésta forma de vertebrar el hacer de la época cristiana también se transustancializa en la actualidad en el sistema neoliberal del capitalismo según Lazzarato, donde existe una deuda subjetiva que disciplina y modula la subjetividad del hombre endeudado. Si en el cristianismo la deuda es algo infinito ya que existe incluso el más allá, entendido como el cielo o el infierno, en la actualidad es el dinero ese cielo o infierno – depende de como quiera entenderlo -, ya que éste vertebra todas las relaciones de poder entre las grandes figuras de la actualidad, los bancos y las empresas. Estas figuras tienen la capacidad de hacer infinito ese flujo del movimiento del dinero en la sociedad (Lazzarato, 2013, pp. 100-101).

Esa infinitud del flujo hace una objetivización del tiempo, del futuro y lo dispone siempre de antemano, sabiendo pues que todas las posibilidades futuras estarán vertebradas por ese poder capitalista neoliberal de la deuda dentro de ese sentimiento de culpa en que: debemos ser de ésta manera para ser feliz o para conseguir esto, debemos de producir tal cantidad de bienes para la empresa... , pero

17 Friedrich, N, nos dice que la relación acreedor-deudor es la “más antigua y primitiva que existe entre las personas [...] la persona se mide por primera vez con la persona.” (1971, p. 42) De manera que desde un principio, la relación de acreedor-deudor a través de la deuda de un pago, de promesa, de valor futuro... , es de las mas originarias en el ser humano.

todo ello genera una bola de nieve, Dice Lazzarato:

Esta objetivación es de naturaleza muy distinta de la del tiempo del trabajo; objetivar el tiempo, disponer de él de antemano, significa que toda posibilidad de elección y decisión que encierre el futuro queda subordinada a la reproducción de las relaciones del poder capitalistas. De tal modo, la deuda no sólo se apropia del empleo actual de los asalariados y del conjunto de la población, sino que tiene también un derecho preferencial sobre el tiempo no cronológico, el futuro de cada quien y el porvenir de toda la sociedad. La extraña sensación de vivir en una sociedad sin tiempo, sin posibilidad de imaginar una ruptura, tiene en la deuda su principal explicación. (2013, pp. 53-54)

La forma que la que la deuda derradica las posibilidades de ser al existente a la hora de objetivar *su tiempo*, es lo realmente importante y deprimente. Si lo pensamos friamente, el hecho de que no dispongamos de nuestro tiempo ello implicará que no podamos *ser* de una forma propia como veremos más adelante. “Vivir en una sociedad sin tiempo” es vivir en una sociedad de no-mortales que pueden calcular, medir, preveer... todo, pero la propia “esencia” del hombre es el no poder ante ello. Si la deuda implica la pérdida del *Kairós del existente*, esto limitará la existencia propia del mismo desde su comprender, donde la posible respuesta versaría sobre el *cómo* de las acciones cotidianas para poder llegar a una propiedad.

De manera que no solo crea un sentimiento de culpa y una deuda infinita de carácter económico, sino que lo realmente importante para Lazzarato – y para el presente escrito – reside en la capacidad de fabricar subjetividades, siguiendo a Foucault, dice :

Poder pastoral es el arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano y manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo, colectiva e

individualmente, a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia. (2006, pp. 168)

Ello explica el por qué de la interiorización de la culpa. Es inevitable que exista esa capacidad de “devolverle el favor al sistema” trabajando, comprando, gastando... , que se genera a través de sentimientos como responsabilidad, culpa, hipocresía o desconfianza (Lazzarato, 2013, p. 151). Por consiguiente, ello hace que el Neoliberalismo puede guiar el estilo de vida de los individuos para que se fomente esa infinitud de la deuda a través del lema o del imperativo del “vivir bien” o del ser feliz, dos imperativos que fomentan la estabilización del sí-mismo física y anímicamente; porque claro, no queremos que ninguno de nuestros deudores les pase algo. Cuántas veces no hemos oído eso de “no puedo faltar al trabajo” teniendo esa persona una enfermedad o simplemente ese día se encuentra con fiebre o cualquier otro síntoma. Está tan afianzado el sistema que personalmente no vemos posible e incluso vemos mal el faltar al trabajo aunque nos encontremos indispuestos. Y ya ni hablemos de la muerte, pues lo peor que le puede pasar al acreedor es que el deudor se muera y ya no tenga la posibilidad de devolverle a aquello por lo que está endeudado. Es por ello por lo que la deuda enfatiza en esa objetivación del tiempo a la hora de “disponer de antemano” del tiempo del trabajo y del *kairós* del trabajador; lo que implica que la deuda no solo actúa dentro del trabajo sino también de una forma pasiva en el día día de las acciones humanas. Dice Lazzarato:

La economía de la deuda se caracteriza, entonces, por una doble ampliación de la explotación de la subjetividad: extensiva (porque no sólo concierne al empleo industrial o de servicios, sino a todas las actividades y condiciones) e intensiva (porque concierne a la relación consigo mismo, bajo la forma del empresario de sí mismo a la vez responsable de su capital y culpable de su mala gestión, cuyo paradigma es el “desempleado”). (2013, p. 60)

En consecuencia, el punto de focalización de la deuda trataría de los puntos no ya del propio trabajo si nos los ajenos a ellos. Esos “huecos” o resquicios donde el trabajador cree estar liberado, o está en una zona de comfort, pero realmente sigue estando encauzado o guiado por la deuda que se adentra en el trabajo del sí-mismo y en la captación de ese tiempo propio fuera del horario laboral. Suena a un plan macabro del que no hay espacio para un *libre arbitrio*, pero es la falsa sensación de ese libre albedrío el que posibilita que no exista un malestar mayor dentro del sistema neoliberal.

César Moreno en *No trespassing* nos dice que:

Bajo el prestigio de saberes crecientes, vivimos en una suerte de dictadura de la voluntad de saber como voluntad de transparencia y exterioridad. No me refiero a aquella exterioridad de la que hablaba Lévinas, que es la exterioridad justamente del Rostro que está fuera, más allá, sino a la exterioridad de lo que, despojado de interior, desentrañado, se da a ver, tocar, escudriñar, abusar, manipular...en un saber planificador. La civilización del saber y la transparencia se fortalecen en la posibilidad de allanar y difundir cognitivamente, masiva e intensivamente, el acceso a todo lo que pudiera haber en sus medios y filtros, a veces –sobre todo en las redes sociales, etc.– a base de superficializar, de banalizar... (Moreno, 2021)¹⁸.

Como bien nos dice aquí el catedrático de la Universidad de Sevilla, César Moreno, nos hayamos inmerso en una sociedad donde prima el imperativo de la transparencia. Pero no una transparencia “noble” de la que no nos tengamos que sentir violentados, sino de una transparencia que despoja de todo misterio a todo aquello en cuanto actúa sobre ello de una forma violenta y que además intenta “superficializar y banalizar” aspectos de la vida del existente. Éste punto es el más importante de la cita anterior, el hecho de que el imperativo de la transparencia funcione radica en la banalización del saber en general; lo que ocurre por tanto un

18 Extraído de <https://oxidolento.com/2021/07/29/no-trespassing/>

banalización de las experiencias posibles de vida dentro de los proyectos de ser de cada individuo. Es por ello que una fenomenología hermenéutica sea una posible vía de escape hacia una mejor comprensión de los fenómenos que ocurren en la vida para poder tener una amplia visión de los mismo. Ahora se experiencia más a través de las tecnologías que desde el mundo físico en el que estamos inmerso. Encontramos en el smartphone esa extremidad que nos faltaba para poder “llegar a ser Dios”. Decía Antonio Escotado en numerosas entrevistas que “hoy en día somos tontos porque queremos”, y no le falta razón. Apelaba a que solo en el smartphone teníamos acceso a todo el conocimiento de la historicidad humana del saber, el hecho es saber darle un buen uso a esa nueva extremidad humana. En vez de llegar a ser Dios, usamos el smartphone de una manera más precaria y banal; por lo que entiendo al uso del smartphone – que de por sí ya nos dice el propio nombre de algo que es *inteligente* – que ocurre una amputación de la misma.

Esta transparencia es algo que afecta a todos los ámbitos y sucesos sociales. Solo hay que ver el auge del cambio a las redes sociales como medios de comunicación, como medios de información... , como todo. Es una forma de transparentar todo el sistema en pos de una mayor rapidez, para acelerarlo y que se genera más y más deuda. Porque sí, deuda y transparencia van de la mano. Esa sensación de libertad lo da las nuevas tecnologías, y esas nuevas tecnologías son las que traen consigo el imperativo de la transparencia con el fin de seguir enalteciendo ese impulso de vida y de consumo del Neoliberalismo, donde si falta el deudor todo se desmorona; haciendo por lo tanto que haya un auge en los sentimientos que positivicen la vida en la figura del deudor. Todo lo que se encuentre diferente a lo establecido de la anterior manera, será algo visto como perturbador y negativo dentro de un sistema donde brinda la sucesión de lo igual, ocurriendo por tanto que aquello que sea perturbable de lo igual sea un objetivo a erradicar. Por ello hay que intentar sacar a luz esas posibilidades ocultas por el discurso dominante y tener una visión mayor de los fenómenos y poder interpretarlos como cada existente realmente quiera o vea de una forma más apropiada; pero siempre desde un estado de estar-despierto. Dice Chul-Han:

La sociedad positiva se despidе tanto de la dialéctica como de la hermenéutica. La primera descansa en la negatividad. Así, el espíritu de Hegel no se aleja de lo negativo, sino que lo soporta y se conserva en ello. La negatividad alimenta la vida del espíritu. Lo *otro* en *lo mismo*, que engendra una *tensión negativa*, mantiene vivo al espíritu. (2021, p. 18)

Y no solo mantiene vivo de la vida del espíritu en Hegel, sino que es vital en la vida del existente que existe esa negatividad como veremos en el fenómeno de la muerte. El único ser que mantiene todo positivo sería aquel ser omnipotente y omnipresente, en este caso Dios. Pero como sabemos, el ser humano siempre ha querido jugar a ser Dios, pero sólo ha podido jugar; y sobre todo, jugar con vidas *limitadas*, a saber, *una para cada uno*. El establecer una sociedad positiva, en el sentido de eliminar toda perturbación negativa, hace que parezca eliminar la propia posibilidad de ser mortal. Ya no es “Sócrates es un hombre. Todos los hombres son mortales; por lo tanto, Sócrates es mortal”, sino que si Sócrates es un hombre y además en la actualidad, y en la actualidad no debe existir la negatividad; Sócrates cree no ser mortal. Al no admitir ningún sentimiento negativo que perturbe el impulso de la vida infinita de la deuda neoliberal, el ser humano se está olvidando de darle forma y poner cara al dolor y al sufrimiento, algo que le es propio al existente, el tener que habérselas con aquellas cosas que les perturba. Una levedad del ser tiene como consecuencia una relajación del cuidado de sí mismo. Uno se vuelve más fuerte, o en este caso más propio, cuando se enfrenta a la tensión que le genera lo negativo. Solo habría que recordar en páginas atrás como ahora se suaviza el tema del duelo de la muerte en los niños, intentando no hacerles vivir/experienciar esa experiencia negativa de la muerte cuando, antiguamente, los niños asistían a la ceremonia del difunto como cualquier otro más del público; de manera que tenían el fenómeno de la muerte más presente. Incluso hoy día se les dice a los niños que un familiar querido” se fue de viaje y no se sabe cuando volverá”, o que “se ha ido a un campo de flores”... . De manera que ahora veremos como Heidegger analiza el fenómeno de la muerte desde la perspectiva de la

cotidianeidad con el fin de luego establecer una ruptura con la cotidianeidad misma. ¿Por qué?, pues porque con el fenómeno de la muerte ocurre algo muy curioso, y es que es algo que por más que se le entierre, se le eche tierra encima, se le intente volver la cara... siempre cuando llega, *irrumpe*. En un monólogo que hubo en Alcalá de Guadaíra el 30 Abril, la monologuista Vivy Lin recordó aquel suceso de “La muerte de Chanquete”. Chanquete es una figura de televisión que marcó la infancia – y no tan infancia – de mucho de los españoles que veían la serie de *Verano azul*, era un personaje muy querido. Pero lo interesante fue que enfatizó en que “La muerte de Chanquete” fue anunciada con una semana de antelación en el periódico donde decía que “Chanquete se muere el domingo”¹⁹. De manera que aunque los telespectadores sabían de la futura muerte de Chanquete – el próximo domingo -, Vivy decía que “nosotros hacíamos como que no iba a llegar el domingo, nosotros cogíamos el periódico y pasábamos la página rápido. Pero cuando llegó el domingo... , se nos caían los “lagrimones a pares” al ver la muerte de Chanquete”. La forma en la que se pospone lo inevitables, en este caso la muerte, provoca un “volverle la cara” a lo im-posible que irrumpe, carácter imperante en la sociedad positiva que hemos estado analizando en este punto. Una sociedad que le vuelve la cara a lo perturbador, a lo negativo, a la angustia frente a la muerte. Y esto es en lo que nos vamos a enfocar desde ahora, en ver como Heidegger analiza el fenómeno de la muerte desde el Uno y su ruptura con el mismo a través del existencial del cuidado.

De manera que , “Ya el pensar en la muerte es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia y sombría huida del mundo. El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte” (Heidegger, 1997, p. 274) . Ahora nos adentraremos en la pregunta de cómo interpreta el *das Man* el fenómeno de la muerte.

19 Véase Periódico Supertele Num 129. 6 al 12 de Febrero de 1982

2.4.1.3 La muerte según la cotidianeidad del *das Man*

El fenómeno de “La muerte de Chanquete” expresa un “volverle la cara” a la muerte estando ya en un estar vuelto hacia la muerte. Si recordamos ese impulso de vida o de capacidad de una deuda infinita en la sociedad, ello genera una sensación de rechazo a lo negativo, y la muerte es lo más negativo al ser comprendido como un no-poder-ser-más. El *das Man* habla del fenómeno de la muerte desde cierta lejanía, en el sentido de que siempre el que se muere es Otro y no yo. En este sentido se genera una falsa sensación de infinitud de la existencia al estilo de “a mí eso nunca me pasará” o, “todavía no es mi hora”, que difiere totalmente con la esencialidad del carácter irruptivo del darse del fenómeno de la muerte. Para Heidegger:

El encubridor esquivamiento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianeidad que, con frecuencia en el convivir, las personas cercanas se esfuerzan todavía por persuadir al moribundo de que se librará de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianeidad el mundo de sus ocupaciones. Este género de solicitud piensa incluso consolar de esta manera al moribundo . Quiere reintegrarlo a la existencia [ins Dasein] ayudándole a encubrir todavía hasta el final su más propia e irrespectiva posibilidad de ser. El uno procura de esta manera una permanente tranquilización respecto de la muerte. Pero ella atañe, en el fondo, no menos al consolador que al moribundo. E incluso en caso de fallecimiento, la publicidad no debe ser perturbada ni inquietada por este evento, en su cuidada despreocupación. Porque no es raro que se vea en el morir de los otros una contrariedad social, y hasta una falta de delicadeza de la que el público debe ser protegido. (1997, pp. 273-274)

De ahí a que Heidegger utilice la obra de Tolstoi *La muerte de Iván Illich*, donde perfectamente se puede ver como cada uno de miembros cercanos a Iván intentando disuadir la idea de la muerte en el enfermo y moribundo protagonista con aquellas frases como “Seguro que hay una solución”, “Pronto de pondrás bien, ya

verás”, o intentando mentir al enfermo con su estado de salud real, al igual que expresa el análisis de Ariès sobre la muerte en el Siglo XX donde cuanto menos sepa el moribundo de su muerte, mejor. Es por ello que la disposición afectiva de la angustia se ve fuertemente erradicada de su capacidad esencial, el abrir el camino de una integridad desde la muerte desde un estar-en-el-mundo. El intento del círculo cercano de Iván de no nombrar la muerte hace resurgir la angustia como un miedo y no como lo que hemos analizado. La angustia se convierte en un objeto hacia un qué, por ello no se piensa en la muerte, aunque me parezca extraño ya que en la actualidad con los números de muertos por Covid-19, por las guerra actual de Rusia-Ucrania, todas las noticias sobre muertes en los programas de televisión... forman una transparencia del fenómeno de la muerte como algo precario, posible en cualquier momento, violento; pero no hace que el sujeto tome conciencia de su fragilidad. Aun viendo como puede pasar, es más fuerte el rechazo hacia la angustia y hacia la muerte que propone la deuda infinita a la hora de fabricar esa subjetividad positiva en la que *no hay espacio* para pensar lo finito, todo está ocupado por el consumo y sus relaciones, ya sea el ruido de la hipercomunicación a través de las redes sociales o los medios de comunicación. Parece existir pues una tranquilidad indiferente hacia el fenómeno de la muerte hoy día. Por ello nos dice Heidegger que:

Se dice: ciertamente la muerte vendrá, pero por el momento todavía no. Con este pero... , el uno deja en suspenso la certeza de la muerte. El “por el momento todavía no” no es un mero decir negativo, sino una interpretación que el uno hace de sí mismo, con la que se remite a lo que por ahora sigue todavía siendo accesible para el Dasein y objeto de su ocupación. La cotidianidad nos urge a dedicarnos a los quehaceres apremiantes y a cortar las ataduras del cansado y ocioso pensamiento de la muerte . La muerte queda aplazada para un después , apelando, por cierto, al así llamado parecer general . Y de esta manera el uno encubre lo peculiar de la certeza de la muerte: que es posible en cualquier momento (1997, p. 277)

De ésta forma es imposible el poder darle un todo estructural a la vida del existente. La capacidad que tiene la *Befindlichkeit* de la angustia queda subyugada bajo el yupo de la deuda Neoliberal con el fin de erradicar el pensamiento de la finitud y sus relaciones intramundanas. Se tiene así una “muerte encubierta” latente en todos los individuos de la sociedad donde, la muerte, queda postergada a un tiempo futuro indefinido erradicando así el carácter irruptivo que en esencia, es la muerte. De modo que la vida fáctica se atiene al fenómeno de la muerte como un no-todavía que objetiva el propio fenómeno de la muerte en una huida hacia los quehaceres mundanos dictados por la deuda. Por eso cuando Otro se muere, hay una especie de “alivio” al saber que no he sido yo y que le ha tocado a otra persona. Una especie de satisfacción al saber que mi vida no se termina, incluso a después de tantas noticias sobre la muerte de otras personas ya sea actualmente en la Guerra entre Rusia-Ucrania, o los asesinatos o accidentes de tráfico... todo ello en vez de hacer alusión de su importancia, se convierte cada vez más trivial a la hora de su constante exposición pornográfica. Sobre esa satisfacción e indiferencia ante la muerte propia, dice Chul-Han:

Heidegger busca en la narración de Tolstoi *La muerte de Iván Ilich* la prueba de su tesis de que el mundo del uno impersonal se caracteriza por una indiferencia hacia la muerte. Pero en esa narración la muerte no se delega simplemente al uno impersonal, que sería un «nadie». Más bien la muerte comparece insistentemente. Cuando los colegas de Iván Ilich se enteran de su muerte, sienten todos agrado por el hecho de que quien ha muerto es otro y no ellos: Aparte de estas consideraciones sobre los cambios y los posibles ascensos en el servicio que esta muerte podría tener como consecuencia, el propio hecho de que hubiera muerto un conocido cercano suscitó en todos los que se enteraron de ella, como siempre, la *sensación de satisfacción*²⁰ por el hecho de que quien se ha muerto es otro y no yo. (2020, p. 50)

20 Cursiva puesta por mí.

Estamos entonces “rascando” el principio de la pregunta esencial del presente escrito donde, si hay una deuda infinita que se caracteriza por: moldear la subjetividad de los individuos y darles una interpretación para cada fenómeno con el objetivo de la mayoría de ellas, si no todas, tienen el fin de un impulso de vida que nos permita seguir con la deuda en una sensación de falsa libertad dentro de un exceso de positividad; ¿Cómo es posible que se entienda ontológicamente el fenómeno de la muerte desde la deuda?, ¿Se puede llegar a una propiedad dentro de la deuda infinita?, ¿Es la muerte un fenómeno más propio de una subjetividad fundada en la deuda?. La respuesta es simple, sí, se puede entender ontológicamente la muerte, y sí, se puede intentar llegar a una propiedad dentro de la deuda desde la condición misma de la asunción del existente como un *ser-para-la-muerte*. El fenómeno de la muerte como veremos es un fenómeno *personal*, y que ante todo, siempre actúa en algún momento de la vida del existente invadiendo de forma disruptiva la vida fáctica de la cotidianidad, ofreciendo así, como en una balanza, el peso de la angustia de la muerte de uno mismo con la posibilidad de establecer una integridad en el proyecto de ser.

De manera que ahora analizaremos el fenómeno de la muerte desde, lo que dijimos en el anterior apartado, de la relación del existencial del Cuidado y la muerte como la unión posible hacia una integridad que desvela la *temporalidad* del existente.

2.5 La disposición afectiva de la angustia como el existencial que abre la comprensión del cuidado hacia una mismidad

Ese fenómeno de “La muerte de Chanquete” nos ilumina la capacidad de intento de exterminio de las disposiciones afectivas comúnmente negativas por el mismo hecho de siempre, el factor del impulso de alargar una vida por la vía de la felicidad infinita para incitar el consumo y así realzar más aún la deuda infinita. Ésta facticidad en la que se encuentra el existente actualmente la denomina Heidegger como una huida de sí mismo o un “volverle la cara” a lo que uno es. Por disposición afectiva entendemos como:

La disposición afectiva indica el carácter situado de la vida, define la tonalidad emotiva, señala la situación emocional, define el componente pasional de la existencia de todo Dasein que se encuentra (*Sich befindet*) afectivamente arrojado al mundo. [...] una de las determinaciones ontológicas fundamentales del Dasein. (Escudero, 2009, p. 53)

De modo que nos encontramos con una forma pasiva del ser del Dasein, de su vivir, de su existencia. Desde que el Dasein se abre al mundo desde la caída, este siempre se encuentra acompañado por un estado de ánimo. Solo hay que preguntarse si alguna vez hemos estado sin ningún estado de ánimo, sea el momento que sea. De forma que los estados de ánimo fijan de una manera u otra las condiciones de posibilidad de las acciones, pensamientos... es decir, si uno se encuentra depresivo, lo normal es que tengan pensamientos negativos hacia su persona o entorno, pensamientos tristes, suicidas... , al igual que si hay una persona que está alegre sus acciones y pensamientos – como posibilidades de ser - irán acorde con su disposición afectiva.

Si la sociedad actual nos dificulta la manera en la que podamos vivir de una forma propia al establecer unas pautas de comportamiento dentro del sistema Neoliberal, a saber, la deuda infinita, Heidegger nos da una vía escape hacia sí mismo a través de la disposición afectiva de la angustia que caracteriza la aperturidad del Dasein. Pero ese volver a sí mismo le da miedo al Dasein, o mejor dicho se le inculca ese miedo, ya que no se le puede tener miedo a un ente que no es intramundano; “*El darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo*” (Heidegger, 1997, 208). Al qué de darse la vuelta es hacia nosotros mismos, a lo originario, a la angustia que sentimos al estar arrojados en el mundo desde la caída – *Verfallen* -. No hay un qué sobre el que angustiarse, sino que es algo indeterminado. El angustiarse abre la existencialidad del Dasein, cosa que no ocurre con demás entes intramundanos, de los que no podemos angustiarnos -. “un determinado aquí o allí desde el que pudiera acercarse lo amenazante. “El ante-qué de la angustia se caracteriza por el

hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia no sabe qué es aquello ante lo que se angustia” (*Ídem*) nos dice Heidegger. La angustia se da en la propia aperturidad esencial vertiginosa del Dasein; por consiguiente la angustia debilita las relaciones significativas con el mundo para poder comprenderlo, lo que implica una caída hacia su sí mismo más propio. Por lo que el Dasein se angustia *por sí mismo*.

Dice Heidegger:

Así la angustia aísla y abre al Dasein como un solus ipse. Pero este solipsismo existencial, ejos de instalar a una cosa sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo. (1997, p. 210)

La angustia, por consiguiente, es la disposición afectiva posibilitadora para que el Dasein pueda comprenderse a sí mismo de una manera más propia – alejándose del contexto de la Deuda y del Uno -. Con ello queremos decir que la angustia es la llave para abrir el preguntarse esencial por el fenómeno de la muerte. Cuando el existente se encuentra angustiado éste siente la responsabilidad de su vida bajo sus pies en el mismo abismo, sin suelo – *Grund* -. En esencia, buscar una posibilidad más propia es sentirse en un estado de no confortabilidad, de lo no familiar, de lo *Unheimlichkeit* como lo no familiar; es desde ahí donde el Dasein le va su propiedad al no tener una ayuda, una guía que le satisfaga, al actuar sin saber lo que vendrá después, a un actuar continuamente en el *eschatón*²¹ aristotélico que estára sobreprotegido – *Sophrosynes* - por el existenciario del Cuidado como veremos ahora. “El tranquilo y familiar estar-en-el mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológicoexistencialmente como el fenómeno más originario.” (Heidegger, 1997, p. 211), esto deja entrever el efecto que produce la deuda en la actitud del

21 Término *eschatón* como aquella instancia en la cual es crucial para determinar si una acción se lleva a cabo de buena manera o no. En el momento justo de la decisión o del actuar, el individuo no sabe que va a pasar, si actuó bien o no, ésta es la cuestión, un obrar sin saber, un obrar propio. Véase, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

existente, el no poder dejar ver lo que realmente somos. Nos obliga a vivir en una “dimensión” distinta de la originaria. Cuando uno se encuentra en lo no hogareño, uno sabe si se encuentra actua de manera propia e impropia. Pero como he dicho antes, los actos movidos por la angustia hacia una propiedad, van de la mano del existenciario del cuidado.

Es la disposición afectiva de la angustia la que posibilita la apertura de una dimensión ontológica propia del estar en el mundo. La angustia permite el comprender e interpretar las posibilidades de ser desde su nihilidad, es decir, sin nada que lo determine.

3. Muerte, Dasein y Cuidado: En busca de una totalidad estructural, el existenciario del Cuidado

De ahora en adelante veremos como el existenciario del Cuidado nos abrirá las puertas a comprender de forma originaria al existente. El existente como tal, siempre está en el mundo desde el cuidado, o mejor dicho, el cuidado vertebrata y regula al estilo de la *Sophrosyne* aristotélica el horizonte de posibilidades de ser del existente.

3.1 La muerte como un fenómeno personal que abre una dimensión propia del existente

Dice Heidegger que:

La muerte es *para* la vida fáctica algo *inminente*, algo que la coloca ante un hecho ineludible. La vida *es* tal que su muerte siempre está de algún modo presente para ella; la vida es tal que siempre tiene a la vista su muerte, incluso cuando rechaza y reprime el pensamiento de la muerte. (2000, p. 41)

Realzando el carácter disruptivo de la muerte, Heidegger expresa que aunque haya un intento de desligar todo lo negativo desde la subjetividad de la deuda, la muerte afecta de tal manera que haya la subjetividad que haya, la muerte siempre afecta desde su *singularidad*, ya que la muerte es de cada uno y no puede ser

vivida por Otro. Los individuos pueden vivir según la subjetividad de la deuda pero cuando la muerte emerge, ocurre algo dentro del existente que lo desgarrá, que lo paraliza y hace que su forma de entender la vida fáctica cambie de una manera singular.

La primera experiencia que tiene de la muerte el existente dentro del coestar con los otros, surge del fallecimiento de un Otro, ya sea un ser querido o no. Ello expresa una experiencia inauténtica de un no-poder-ser-más desde la Otridad del fallecido porque, la experiencia del no-poder-ser-más es algo único y personal, el existente que está viviendo el ahora nunca puede experimentar el fin de su vida por el simple hecho de que el único que lo experimenta es aquel que se está muriendo y al experimentarlo no puede volver a vivir para contarlo. La experiencia del no-poder-ser-más o haber llegado a fin está reservada para el moribundo y no puede ser compartida. Según Heidegger:

Mientras más ajustadamente se aprehenda el fenómeno del no-existir más del difunto, tanto más claramente se mostrará que semejante coestar con el muerto, justamente no experimenta el verdadero haber llegado a-fin del difunto. Es cierto que la muerte se nos revela como pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los que quedan. Sin embargo, al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que sufre el que muere. No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente asistimos a él. (1997, p. 260)

El intento entonces, de una posible sustitución del poder experimentar la muerte, se vuelve imposible. “El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella es, es por esencia cada vez la mía” (Heidegger, 1997, p. 261), lo que provoca una apertura en la integridad del existente hacia una posibilidad de experimentar una totalidad estructural, una “peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso propio del Dasein” (*Ídem*). Pero aunque no haya posibilidad alguna de experimentar la muerte desde la muerte del Otro, el aparecer del fenómeno dela

muerte desde el otro hace resurgir una comprensión existencial de la muerte. Es decir, a raíz de experimentar la muerte del otro somos conscientes de que la muerte es algo que se da de facto, y de que al menos, se sabe que algún día moriremos. Incluso en la fase del duelo de la muerte de un ser querido, este sentimiento de pérdida, de no poder ver más, de no poder amar más... , es aumentado de tal manera que resquebraja el corazón del superviviente y cambia la forma del vivir. Cuando un ser querido muere, el superviviente aprende a vivir de una forma distinta anterior a la muerte del otro.

El existente que experimenta ésta muerte del otro ahora sabe que, mientras que se está en el proyectar sus posibilidades, que le pertenece un no-poder-ser-más y que esa experiencia de haber llegado a su fin es algo único e intransferible. De manera que la muerte es algo con lo que tiene que lidiar en su vivir, “apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (Heidegger, 1927, p. 266), el existente una vez que nace, ya lleva consigo la sombra de la muerte; por lo tanto está en un constante estar vuelto hacia el fin. Ese vivir conforme a una asunción del estar vuelto hacia la muerte la veremos expuesta en el existencialismo del cuidado – *Sorge* – a continuación.

En contraposición, el filósofo lituano Emmanuel Lévinas, si parece establecer una unión entre el Otro y la muerte personal. Lévinas también tratará la muerte como una imposibilidad de poder en el sentido de que fácticamente la muerte es la posibilidad de la imposibilidad – *Unmöglichkeit* -. Pero en esencial contraposición con Heidegger, para Lévinas, el fenómeno de la muerte suscita no a una dimensión personal propia del existente resolutive en cuanto a su estar-en-el-mundo y su comprensión sino que suscita una extinción propia de la “personalidad” del existente. La muerte no es algo que se puede adueñar uno, no es “mi muerte” como en el filósofo alemán, dice Lévinas:

Pero la muerte, anunciada de esta manera como otredad, como alienación de mi existencia, ¿puede ser «mi muerte»? Si abre una salida de la soledad, ¿no es simplemente para destruir la soledad al destruir la subjetividad

misma?. (1993, p. 118)

Ya no hay un ser sí mismo más propio a través de una personalización de “mi muerte”, sino que la propia muerte despersonaliza, incluso que la muerte me es ajena, de manera que la forma que tiene Lévinas para combatir el estar frente a la muerte como anticipación, es a través del amor al prójimo, amor al otro. A través del amor, el *eros*, dice Chul-Han que :

El eros trabaja contra la negatividad de la muerte, que en cuanto tal conduciría a una extinción del yo. El otro representa una especie de isla de salvamento en medio del acontecimiento de la muerte, algo a lo que uno se aferra para pese a todo conservar el yo. (2018, p. 146)

Rompe así con la soledad que genera el enfretarse a la posibilidad de la imposibilidad, a “mi muerte” propia, en cada caso *mía*. La muerte abriría por tanto una dimensión interpersonal que “triunfa sobre la muerte”. El otro es quien de alguna manera soporta conmigo *mi* sufrimiento, *mi* soledad. La muerte al ser algo que nos sublima y que nos acongoja, hace que el primer movimiento dialéctico hacia la negatividad de la muerte como un no poder ser más sea el buscar una forma de vencerla, al menos mentalmente. Dice Lévinas:

Pero no es mi no-ser lo que es angustioso, sino el del amado o el del otro, más amado que mi ser. Lo que denominamos, con un término algo adulterado, amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte. Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás. (1985, p. 252)

La muerte entonces no se reflejará o será entrevisto mediante el llamada de una conciencia en el silencio de la soledad – como veremos luego – sino que se da en torno a la relación con un ser amado. Lo único que se puede hacer saber lo que es la muerte es la muerte de un prójimo. Pongamos un ejemplo, por cosas de la

vida misma fallece un familiar cercano y ello produce una profunda tristeza en nosotros y comenzamos a llorar la pérdida del familiar al que jamás podremos ver más, querer más, hablar más – todo en sentido fáctico como tal, hay muchas formas de consuelo -. Esas lágrimas para Lévinas sería el caer hacia una humanidad que rompe con el Yo. La muerte produce una ruptura con el Yo a través de una excesiva emoción que nos sublima, es decir, el afecto hacia el otro. Una emoción/afectividad sin intencionalidad, ya que esa afectividad lo que produce es una perturbación del Yo entendida como unidad, lo daña, le deja a “corazón abierto”. De ahí a que la pregunta sobre la significatividad de la muerte Lévinas le encontrará respuesta no en la personalidad/caracterización de la misma sino desde un plano ético – al igual que toda su filosofía en torno al otro en su totalidad que siempre se nos escapa en su aprehender - “El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta. [...] La pregunta incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible” (Lévinas, 2005, p. 138). De manera que la forma en la que el Yo, para Lévinas, obtiene esa unicidad versaría sobre la responsabilidad intransferible ante el otro en su poder-ser. Por lo que la muerte del otro supone en mí, mi propia identidad/unicidad como responsable, “identidad no sustancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable” (Lévinas, 2005, p. 23).

La muerte como propia queda relegada a un plano ético donde la muerte del otro es asunto mío y en cada caso *mío* desde una responsabilidad intransferible a la llamada del otro. Mi morir es el morir por el otro:

La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por el cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. (Lévinas, 2005, p. 56-57)

En esencia, la forma que tiene Lévinas de hacer propia la muerte es parecida a la de Heidegger desde un sentido ontológico, ya que ambas tienen la

intencionalidad de mirar hacia una unicidad del existente, ya sea desde un plano ético o personal dentro de una ética entendida como el coestar-con-los-otros fáctico del existente. Incluso esa responsabilidad intransferible añade esa *Befindlichkeit* de la angustia. Pero pienso que ante todo sobre el fenómeno de la muerte, es la personalización de la misma lo que le da una significatividad al existente. Bien es cierto que el acontecimiento de la muerte de un ser querido es algo doloroso e incluso traumatizante, pero la caracterización de la intransferibilidad de la muerte es clave para mi entender. Yo puedo estar presente en la muerte del otro y extraer de ahí ciertas conclusiones acerca del vivenciar la muerte, pero desde un mero espectador. El vivenciar la muerte será algo único e irrevocable y reservado para cada existente. Si recordamos el ejemplo anterior donde estamos presente ante la muerte de un ser querido, al igual que Apolodoro en el *Fedón* de Platón, cuando llora la muerte de Sócrates, esas lágrimas hacen que no vea a Sócrates, éste es el punto. En realidad, la tristeza que a uno le invade, cuando sucede este tipo de acontecimientos, es la tristeza por la pérdida de una parte del circunmundo propio del existente. Es decir, se rompe esa significatividad que él había creado con el otro. Se pierde toda la cadena de relaciones de poder-ser entre la significatividad entre el existente y el otro. La persona que fallece, llega a su fin y ya está, pero la persona que hace de espectador se queda en el mundo con el resto de existentes y tiene que seguir su cadena de poder-ser pero ahora sin esa parte de su circunmundo. Ello es la tragedia para el existente, el tener que aceptar su soledad ante la muerte y sus consecuencias. Este sería un modo de rehuir al enfrentarse cara a cara para encarar el fenómeno de la muerte desde una propiedad. Al igual que en el muerte vedada – comentada por Ariès – al moribundo se le trata de consolar con el fin de rehuir de su posibilidad más propia, así es como el uno domina la interpretación de dicho fenómeno, un intentar siempre traer de vuelta al moribundo aún cuando éste no tiene posibilidad ninguna de seguir con vida. Siguiendo esta idea, si hacemos este tipo de ocupación alienadora del otro, no dejamos al otro ser su ser más propio, que es lo que significa el Rostro del otro en Lévinas, un dejar ser a raíz de la responsabilidad. En este caso, la responsabilidad

nuestra sería el acompañar y dejar que el moribundo muera como quiera, como por ejemplo la eutanasia. La eutanasia sería en la actualidad un movimiento antialienado contra la interpretación tranquilizadora de la deuda neoliberal conforme a la muerte a través del impulso infinito de vida. El consuelo²² de la deuda alejaría una experiencia auténtica de la muerte. Lévinas trataría de hacer del fenómeno de la muerte una suerte de utopíasantificadora buscando el morir por el otro. El amor hacia el otro y la responsabilidad que conlleva es lo que angustia y no la muerte. Buscaría una trascendencia desde el amor al prójimo. Pero la certeza objetiva del cese de la vida que nos brinda el otro no permite abrir la dimensión originaria del ser sí mismo. Para ello hace falta *sentir* la muerte. Pero no un sentir como el estar cerca de ella bajo un suceso, sino que una asunción y personalización de la misma, hacer *mía* mi muerte desde el estar en el mundo.

En definitiva, se puede asistir a la muerte del otro, pero el fenómeno como tal de la muerte está reservada a cada individuo como su posibilidad más propia por el simple hecho de que la muerte va a vertebrar el estar-en-el-mundo desde su horizonte de posibilidades de ser desde su temporalidad – cuidado -, como veremos de ahora en adelante.

3.2 El concepto del cuidado: el ser-en-el-mundo originario

Recordemos que para Heidegger, el término existencia se refiere solamente a la existencia misma del ser del Dasein, que en la existencia misma, se comprende a sí mismo. En consecuencia, le da un carácter óntico al término existencia como un encontrarse en el mundo, descubrirse, preguntarse, experimentar... , posibilidades de ser en general. Heidegger en *Ser y Tiempo* (1997) desarrolla ésta diferencia entre el término tradicional de *essentia* y *existentia*. Y expresa lo anteriormente dicho, que el Dasein es ante todo existencia, y esa es su esencia, el existir mismo y lo que conlleva, cosa que anteriormente la *essentia* precedía a la *existentia*. Ese “y lo que conlleva”, significa la propia caracterización esencial del Dasein de estar abierto, de su aperturidad dentro del carácter de arrojado del estar-en-el-mundo,

22 Véase pp 34-35 del presente escrito, Heidegger (1997, pp 273-274).

del movimiento propio que le va a la existencia. Por consiguiente, el proyecto de ser nunca está definido, es algo cambiante a lo largo de la vida, las variabilidad de posibilidades de ser son impensables.

Pero dentro de esa infinidad de posibilidad de ser, de elección, todas están vertebradas a parte de demás existenciarios como el comprender (*Verstehen*) o el *das Man* como hemos explicado anteriormente, de un existenciario en concreto. Ese existenciario en concreto lo define Heidegger con el término del Cuidado – *Sorge* -. Uno ya puede pensar “por donde pueden ir los tiros”. Por el término cuidado se suele entender normalmente como un modo de actuar donde el individuo pone atención en lo que hace o, tiene interés para que aquello en lo que se juegue su ser salga como él/la quiere/a. Escudero nos dice que el término del cuidado – *Sorge* – se entiende mejor desde el verbo *Sorgen* debido al carácter evidentemente práctico del término, ya que el verbo *Sorgen* hace referencia a “cuidar, tener cuidado o habérselas con” (2009, p. 156). A cierta vista sale a la luz que ese cuidado como poner interés en lo que se hace o estar atento puede tener un carácter prerreflexivo. Es decir, que el cuidado sea un existenciario que actúa “a escondidas” en todas nuestras posibilidades de ser, o más bien, que sea el modo de ser esencial del Dasein. Porque si en ese estar atento o poner interés es algo que actúa prerreflexivamente, ello significa que el actuar esencial del Dasein – dentro de la misma existencia, porque existir es vivir la vida, actuar... - conjuga un futuro, un pasado y un presente del mismo. Es decir, Heidegger lo define como un anticiparse – a – sí – estando – ya – en – (el – mundo -) en – medio – de (el ente que comparece dentro del mundo). Es una forma de poder relacionar todas las formas posibles del Dasein, en esencia, engloba las relaciones entre Dasein, el cuidado, y el mundo. Es una forma de unificar todo lo explicado anterior y darle un sentido, que ese sentido será la asimilación de la muerte como el fenómeno que enaltece la búsqueda de la vida propia del Dasein. Dice Heidegger:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein

es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [*Sorge*], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencia.(1927, p. 214)

Dentro de ese anticiparse – a – sí, se establece el tiempo futuro del Dasein de, tal y como dice la expresión, de un anticiparse a las posibles posibilidades de ser futuras, que engloba el carácter de la existencialidad. Luego ese estando – ya - (el-mundo), hace referencia a el tiempo pasado del estar-en-el-mundo fáctico del Dasein que explicamos en puntos anteriores. Sería la propia facticidad del Dasein de estar-en-el-mundo temporalmente, el tiempo que ya ha vivido el Dasein entre los entes. Y ese en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo), hace referencia al propio presente del Dasein que se encuentra en el fenómeno de la caída – *Verfallen* – que también analizamos anteriormente. Por consiguiente, el existencial del cuidado nos hace darnos cuenta de que engloba una *temporalidad* del existente, pero lo explicaremos más adelante.

Como hemos expresado anteriormente, el término del cuidado – *Sorge* – tiene una relación vital con el existente, una relación esencial ya que es algo que siempre actúa dentro de la vida del mismo. Si la sociedad actual lo que busca es una preocupación por la vida, el término *Sorge* es aquello que sí se preocupa por las actuaciones, por las elecciones, los las afecciones, por los pensamientos; siempre está presente en el proyectarse del existente. La sociedad actual está atacando a la “esencialidad” del existente, a su carácter preontológico, a su cuidado, aunque éste parezca que desaparece, siempre está latente por la disposición afectiva de la angustia. Es preontológica porque actúa prerreflexivamente, no significa de que antes de que esté el Dasein, el cuidado ya está, sino que mientras que el Dasein se proyecta el cuidado siempre está actuando “bajo manta”. Es decir, el cuidado no consiste en una cualidad racional o actitud racional como deliberación entre la relación Dasein-Mundo. Sino que es ese estado de alerta en su proyectarse hacia sus posibilidades de ser. Se despliega pues, el

cuidado, en la facticidad del Dasein, en el trato con los entes de la cotidianidad del existente, de su vitalidad.

Por consiguiente, si la sociedad actual intenta erradicar ésta parte del existente para que así siga en la deuda de forma indefinida, ¿qué posibilidad hay de que nos cuidemos?, ¿quién cuida de mí?, ¿no hay que estar alertas por nada?.

3.2.1 La vida propia y el cuidado de sí mismo: La resolución anticipadora como asunción de la temporalidad

3.2.1.1 La Resolución anticipadora

Si dijimos que la muerte es algo personal e intransferible, el existente para poder optar a una vida que englobe una totalidad estructural, éste tiene que hacerse cargo cada vez de su muerte. Al ser la muerte el único fenómeno único que tiene cada existente, éste le va radicalmente su ser en el hacerse cargo; por consiguiente, se llegaría a una vida propia, cuando el existente se mira al espejo, mira a la muerte. Es por ello que el cuidado es en su máxima concreción el soportar el estar vuelto hacia el fin aceptando la muerte como “*la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*” (Heidegger, 1997, p. 271) e indeterminada. Esa asunción ha de ser asumida, como dijimos anteriormente, desde su estar-en-el-mundo, desde su proyectarse en el ahora el existente debe saber que desde su condición de arrojado ya está inmerso en la posibilidad de la muerte. De ahí a que la disposición afectiva de la angustia sea clave. La angustia abre la posibilidad de un comprender propio el fenómeno de *mi muerte*. El existencial del cuidado vertebrará las posibilidades de ser desde la propia existencia, desde su facticidad – *Verfallen* -, por ello el morir se da ontológicamente desde la comprensión del *Sorge*; es ahí donde la vida que antes no era visible bajo la cotidianidad de la deuda de la facticidad, ahora se hace visible. De manera que el proyecto existencial propio del existente deberá de ser aquel que:

El Dasein es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que en cuanto ocupado estar en medio de... y solícito estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno-mismo. El adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo. (Heidegger, 1997, p. 283)

Pero si recordamos en el punto anterior sobre la vida fáctica del uno, dijimos que ese uno o *das Man* quita la posibilidad de poder interpretar de manera propia las posibilidades, de manera que la capacidad de ser sí mismo se complican. De manera que para poder llegar a ser-sí-mismo de forma propia, el existente deberá traerse de vuelta desde esa impropiedad a través de esa asunción de la muerte como la posibilidad más única e irrespectiva. Esa asunción viene de la mano de una llamada a la conciencia que nos hace desarraigarnos de la cotidianeidad hacia un ser propio. Un querer-tener-conciencia desde la llamada, una llamada que esencialmente lo que pide es una escucha²³. Es en el desoír-se a sí mismo propio de la cotidianeidad del Uno donde el existente debe escuchar desde la lejanía el silencio de su conciencia. Es una llamada que no dice nada pero que en ese decir nada, esa nada tiene la intencionalidad de la aperturidad a las posibilidades más propias del existente²⁴. Pero esa llamada no viene de fuera, sino que viene del existente mismo y es él mismo el que debe escucharla, dice Heidegger:

La conciencia se revela como llamada del cuidado: el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado (estar ya en...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-así...) Y el Dasein es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). (1997, p. 297)

De este modo, la llamada tiene la capacidad de “despertar” al existente del

23 Véase Heidegger (1997, Parágrafo 54)

24 Véase, Heidegger, (1997, Parágrafo 56)

letargo de la cotidianeidad en pos de una propiedad. Es por eso que la conciencia sea en el fondo el carácter existente del cuidado. Es ahí donde el existente siente la angustia al encontrarse con la nada, con su nihilidad al poder ser propio asumiendo esa carga de la existencia, esa responsabilidad de la que mencionaba en puntos anteriores, o esa culpabilidad del estar viviendo de una forma impropia y ruidosa que no deja ser uno mismo. Por ello es necesario el silencio, el callar y observarse a uno mismo en cómo actuamos, en lo que decimos, en lo que sentimos... , todo ello con el fin de establecer una interpretación propia de nuestra existencia. Ese modo por el cual uno se da cuenta desde la disposición afectiva de la angustia de su muerte y asume esa responsabilidad, Heidegger lo llama acto resolutivo (Heidegger, 1997, p. 314) – *Entschlossenheit* -. Ésta resolución tiene la característica de que siempre es *anticipadora*, es decir, cuando uno se resuelve, en cada momento se asume el no-poder-ser-más; y por consiguiente, la *temporalidad* del individuo. De ahí a que el cuidado, definido como el anticiparse-a... , sea el existencial que abraza la propiedad del individuo, es su salvaguarda y su *alethes* desde el modo en el que desvela el carácter temporal²⁵ del existente y que además se encuentra en un correlato con el coestar de los mundos citados anteriormente – *Umwelt, Selbswelt y Mitwelt* -.

El existente tras analizarlo anteriormente desde el estar vuelto hacia la muerte se desenmascara entonces, como ser-para-la-muerte. Una posibilidad de la que de facto ya siempre se encuentra desde un poder-ser. “Echar sal en la herida” es lo que supone darse cuenta de lo que realmente uno es. La resolución anticipadora o precursora hace que el existente asuma su responsabilidad como poder-ser frente a la posibilidad de la imposibilidad, su posibilidad más propia en cada caso suya, la muerte. Dice Heidegger:

La resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un comprensor estar vuelto hacia el fin, es decir, un adelantarse hasta la

25 Después de haber analizado el punto anterior, podemos decir en cierta manera que la forma en la que el existente se puede definir de alguna manera es bajo su *temporalidad*. El existente es siempre y cuando tenga tiempo para poder ser.

muerte. La resolución no tiene tan sólo una conexión con el adelantarse como algo diferente de ella misma. Ella implica el estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existencial de su propiedad. (1997, p. 324)

De ésta forma, en cada poder-ser del Dasein siempre subyace la resolución anticipadora en forma de cuidado que asume esa posibilidad de la imposibilidad como latente, como eje. Es por ello que Heidegger (1997, p. 314) dice aquello que la llamada de la conciencia que llega a un querer-tener-conciencia – escuchar bien la llamada como *das rechte Hören des Anrufs* -, “comprende en cuanto proyectarse en el más propio ser-culpable”. Esa llamada y ese querer-tener-conciencia desde el ser-culpable, abre la condición/disposición originaria del existente, de un existente que se tiene a sí mismo, que se comprende. Es decir, el existente tendrá una mejor comprensión de su estado de apertura siempre y cuando conserve la capacidad resolutoria desde la asunción de su *temporalidad*, de su muerte. Es desde la negatividad de la muerte donde el existente puede entender su apertura desde un dejar-libre de su originariedad, es un retornar-a-sí-mismo; por ello existe esa relación ente el cuidado y la mismidad entendida como éste poder llegar a ser uno mismo a través de lo anteriormente expuesto, a saber, asumiendo lo que uno raramente es desligándose del yugo del *das Man*, es por ello que el Dasein es ontológicamente más lejano, ahí reside la dificultad que ésta resolución genera; y ya no solo la resolución, sino ese conservar la resolución en cada poder-ser que se abra desde la facticidad del existente. Por consiguiente, ésta mismidad, diría que *conseguida y no* ya que es lo que realmente es pero se pierde en el ruido de la habladuría del uno- , establece un sentido al estar-en-el-mundo, lo que enfatiza en una comprensión de la existencia misma del existente desde su carácter de arrojado, de caída – *Verfallen* -. A raíz de ello se adquiere una unidad de la mismidad desde el cuidado a raíz de la asunción de la *temporalidad* del existente, ello es lo que veremos a continuación.

3.3 La temporalidad del existente como legitimación del cuidado del sí-mismo: Hacia una transparencia originaria

Si bien dijimos sobre la situación hermenéutica del presente que existía un imperativo de la transparencia y un exceso de positividad, tenemos la posibilidad de que el existente se salga del discurso dominante para *editar* – bajo el *cómo* de llevar a cabo la acción - sus posibilidades y hacerlas propias desde la negatividad de la muerte entendida como no-poder-ser-más, aceptando su ser-culpable desde la resolución anticipadora, y poder hacerse transparente con lo que uno es; y lo que uno es, temporalidad. Por lo tanto ocurre un retorno hacia sí-mismo siendo el punto o eje cardinal del sentido de la vida propia. Heidegger va a entender la temporalidad/temporeidad del Dasein del siguiente modo:

Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la temporeidad. Sólo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio. (1997, p. 343)

Si el existente es siempre aperturidad ante su horizonte de posibilidades siempre futurizante, la forma en la que éste acepta la posibilidad de la muerte será de tal forma que se convertirá en una certeza que está-por-delante. Dice Heidegger:

¿Qué tiene que ver esto con nuestra pregunta sobre qué es el tiempo y, en especial, con la pregunta más próxima, sobre qué es el Dasein en el tiempo? El Dasein, siempre en la eventualidad de [ser] en cada caso mío, sabe de su muerte, y esto también cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué es esto: *tener en cada caso la propia muerte*? Es un precursar (Vorlaufen) del Dasein *hacia su haber-pasado* (Vorbei) *como una extremísima posibilidad de sí mismo, que le está por delante con certeza y*

total indeterminación. El Dasein como vida humana *es primariamente ser-posible*, el ser de la posibilidad del haber-pasado cierto y, no obstante, indeterminado. (2020, p. 13)

Es decir, lo que el existente descubre a raíz de la resolución precursora es “el pasado futurizante” que vertebra su horizonte de posibilidades. El tener la muerte es la asunción de un haber-sido dentro de las posibilidades de ser con las que se atiende el existente, un precursar continuo de sus posibilidades desde el no poder-ser-más. Este haber-sido o haber-pasado hace relucir lo *Unheimlich*, aquello que dijimos que despertaba la angustia y que, por tanto, posibilitaba todo el análisis de los puntos anteriores. Éste haber-sido Heidegger lo define como un índice ontológico que no se define como algo quitativo – qué -, ya que sería algo entitativo. Lo define entonces, desde el índice del *cómo* que señalaría un modo de ser más y no una esencia. Por ello dice Heidegger que:

Este haber-pasado-de, en cuanto *Cómo*, trae al Dasein sin miramientos a la única posibilidad de sí mismo, lo hace instalarse completamente solo sobre sí mismo. Este haber-pasado tiene el poder (*vermag*) de instalar al Dasein, en medio de la esplendidez de su cotidianidad, en la inhospitalaria extrañeza (*Unheimlichkeit*).¹⁵ En la medida en que le pone por delante al Dasein la más extrema posibilidad, la precursión es el cumplimiento fundamental de la interpretación del Dasein. (2020, p. 14)

En el modo en el que el existente se conserva en esta anticipación, vuelve consigo esa mismidad originaria que fue abierta por el cuidado – *Sorge* -. “El Dasein, concebido en su más extrema posibilidad de ser, es el tiempo mismo, no en el tiempo” (*Ídem*) nos deja claro Heidegger que el existente es “básicamente” un ser-temporal, un ser que se anticipa, un ser-futuro, una proyección continua de sí-mismo que obviamente se da desde su tiempo; ya que una vez que es haber-sido ya no es más, ya no es existente. El poder proyectarse como futuro asumiendo la futura certeza del no-poder-ser-más permite al existente configurar su presente –

darle un *cómo* -, una propiedad. El existente tiene la posibilidad de trascender partiendo desde la cotidianidad misma, desde su trato con las cosas mundanas, de la medainía del *das Man* desde su *Kairós*²⁶. *Kairós* como un tiempo disitnto al científico, disitnto al del reloj. Lo kairológico se remite al tiempo/instante de la decisión del individuo en la cual debe asumir su pasado en pos de expectativas futuras, propiamente la resolución precursora, ya que la muerte es indeterminada en cuando a su darse. El hecho de que la muerte sea indeterminada en su darse implica que las decisiones que se tomen a raíz de resolución precursora, hacen que éstas sean asumidas como *finitas* (Escudero, 2009), aquel momento o *eschatón* que comentábamos anteriormente. De manera que así es como se debe actuar en cada momento oportuno, en cada instante, para poder alcanzar una propiedad.

Dice Heidegger:

Cabe decir, en resumen: tiempo es Dasein. El Dasein es mi eventualidad, y ésta puede ser la eventualidad en lo futuro en el precursar hacia el haber-pasado cierto pero indeterminado. El Dasein siempre es en un modo de su posible ser-temporal. El Dasein es el tiempo, el tiempo es temporal. El Dasein no es el tiempo, sino la temporalidad [...] El Dasein es su haber-pasado, es su posibilidad en el precursar hacia este haber-pasado. En este precursar, yo soy el tiempo propiamente, tengo tiempo. En la medida en que el tiempo es mío, hay (gibt es) muchos tiempos. El tiempo carece de sentido: tiempo es temporal. (2020, p. 19)

Es decir, el logro que consigue el existente a la hora de hacerle caso a la llamada del ser-culpable que se da desde el silencio de la nada, es su propio comprender – *Verstehen* – de que su propiedad es el tiempo, su temporalidad. En la medida en que el existente es un precursor desde su ser-futuro hace posible que pueda verse su posibilidad más propia, única, irrepitible, indeterminada y, en cada

26 En la conferencia sobre *El concepto de tiempo*, Heidegger establece una diferencia entre el tiempo científico como el tiempo del reloj o como “una sucesión de horas” provenientes de la *Física* de Aristóteles y, a un tiempo que no tiene que ver con el reloj, sino que habla del tiempo como lo constitutivo del existente; en tanto que el existente que no tiene tiempo no existe.

caso suya, como su haber-sido. De éste modo queda en el *Cómo* de las posibilidades de ser del existente como su propia originariedad igualadora. Por ello dice Heidegger:

Individúa de tal manera que hace a todos iguales-el haber-sido²⁷-. En el ser junto (*Zusammensein*) con la muerte de cada uno es llevado al *Cómo* que cada uno puede ser en igual medida; a una posibilidad en referencia a la cual ninguno se distingue; al *Cómo* en el cual todo *Qué* se disipa pulverizado (2020, p. 20)

La temporalidad propia del existente – *Zeitlichkeit* – se entiende por tanto como la constitución ontológica del existente que ha sido sacado a la luz por el existenciaro del cuidado – recordemos que el sentido del cuidado es la temporalidad del existente -. De manera que si engloba al cuidado, engloba por tanto las diferentes relaciones entre Dasein-mundo, Dasein-facticidad – desde el fenómeno de la caída, *Verfallen* -, es decir, la existencia del Dasein. La dimensión originaria del ser del existente remite a que, desde el ser-en-el-mundo, éste se conciba a través de esencialidad finita del tiempo a través de su futuro-haber-sido o de su haber-sido; que queda englobado su modo de vida propia como un persistir en el *futuro-que-está-siendo-sido*²⁸ del existente, acogiendo así los tres éxtasis temporales que acoge el existenciaro del cuidado; formando así el carácter/lo originario de la mismidad. Ello implica que el existente vuelve a ser lo que nunca dejó de ser, un ser-para-la-muerte, un ser valiente que se enfrente en el día a día a la posibilidad más suprema de todas e irrevocable, a la posibilidad de la imposibilidad, a su muerte.

4. El nacimiento de las posibilidades de ser más propias desde la asunción del fenómeno de la muerte

27 Añadido personal

28 Me parece maravillosa la forma en la que Heidegger explica algo que cuesta tanto formalizar. El futuro que está siendo sido engloba esa naturaleza del Dasein como ser precursor hacia delante que asume la finitud de su temporalidad en su horizonte de posibilidades.

Mediante lo anteriormente expuesto, la tesis en la que nos encontramos es que en la reflexión sobre la muerte lo que se nos adviene es la vida misma. Pero no una vida cualquiera, sino *Mi vida, Su vida*, una vida intransferible y propia vertebrada por la temporalidad de cada existente. Pero siguiendo el análisis del trabajo, vemos que ésta vida que tanto cuesta sacar a la luz, está en el trasfondo del ser-en-el-mundo fáctico del existente en un coestar con los otros – *Mitsein* -. En cierto modo hemos tenido que volver a traer a la vida la propia vida propia, el horizonte originario de sentido que posibilita las posibilidades de ser.

Si la deuda proveniente del neoliberalismo que implica el imperativo de la transparencia y por consiguiente una vida de autómatas o monótona entendida como repetición de pautas de comportamiento, de un dictamen sobre como debemos sentir o vivir distintos fenómenos, de como debemos interpretar la vida... ; ocurre por tanto un hastío vital, de ahí a que haya un auge en las enfermedades de salud mental, que el procrastinar sea mandato entre los existente negando así su carácter temporal... . Hastío vital en el sentido de saberse encontrado en un bucle repetitivo y no saber como salirse de la norma y vivir conforme a la vida propia de cada existente. Hemos visto que cuando uno viene al mundo se encuentra con una facticidad en la que se haya inmerso y con la que tiene que convivir. Tenemos generalmente una vida monótona muy marcada, venimos al mundo, crecemos, estudiamos, encontramos trabajo, formamos una familia y poco más. Todo lo que quede fuera de ese marco parece que nos asusta o resulta “peligroso”. En este caso, la repetición de esas pautas tan marcadas nos hace crear una cierta sensación de seguridad, pero realmente estamos viviendo alienados, estamos viviendo una vida que es vivida por el se impersonal, la vida del uno o del *das Man*. De ésta forma es difícil encontrar o crear un espacio o resquicio para una vida en la que el ser humano se sienta responsable de su estar-en-el-mundo como tal, del tener que habérselas de una forma originaria y propia. Es por ello que mi trabajo aquí haya sido aquí analizar el análisis que Heidegger hace sobre el fenómeno de la muerte para poder encontrar ese resquicio actualmente. De tal manera que nos encontramos aquí con una “vuelta a nacer del existente”, un

venir al mundo de la vida de una forma propia.

¿Por qué el nacer? Pues bien. Cuando uno nace, ya nace muriendo, “Je nais après ma naissance et, un temps durant, je nais mort-né” (Marion, 2010b, 294) Nos dice Marion. El nacer será un acontecimiento también propio, un acontecimiento al que más le concierne es al existente. Ya hemos analizado lo que supone la muerte para la vida del existente, de manera que siguiendo la frase, vamos a analizar el fenómeno del nacer para relacionarlo con una vida propia. El fenómeno del nacer, al igual que el de la muerte, no se puede tener constancia de ello de forma propia. Es decir, uno no puede experimentar la muerte hasta que llega, de manera que tampoco podemos experimentar el nacimiento porque no se es consciente de ello. El fenómeno del nacimiento posibilita la posibilidad de ampliar el horizonte fenomenológico del existente, encontrando en el nacimiento un evento radical – me recuerda al *eschatón* anteriormente mencionado -. Pero no un acontecimiento radical sin más, sino radical porque no tiene rastros de la objetividad del mundo. Es decir, una vez que venimos al mundo, no tenemos constancia de las redes de significatividad del mundo. El fenómeno del nacer se da de forma “invisible” al no poder tener constancia de ello, pero genera una intencionalidad defuga hacia la totalidad de posibles posibilidades de ser del existente, intentando “Reconstruirlo, atribuirle un sentido y responder a su silenciosa llamada” (Marion, 2010a, p. 52). Al igual que la muerte, es un fenómeno que no puede ser mostrado y ahí reside lo originario y propio del fenómeno. Dice Marion:

 Mi nacimiento está ciertamente fenomenalizado, pero como un evento puro, impredecible, irrepetible, que excede cualquier causa y haciendo posible lo imposible (es decir, mi vida siempre nueva), superando cualquier expectativa, cada promesa y cada predicción.(2010a, p. 53)

Su singularidad, al igual que la muerte, es el darse sin tener que mostrarse, aunque veamos el nacimiento del Otro, el nacimiento de uno mismo no puede ser experimentado. Este fenómeno se nos da por tanto, diferente al resto de fenómenos mundanos; por lo que no es algo propio de la existencia y no está vejado por el

discurso dominante. El tiempo que adviene del nacimiento sería siguiendo a Ricoeur, un tiempo inmemorial, un tiempo no determinado por los instantes posteriores al nacimiento que configuran la vida (Ricoeur, 2009, pp. 551-553). “Mi nacimiento no adviene sino como un imposible inmediatamente efectivo de entrada factual, sin precaución, ni previsión, ni provisión” (Marion, 2010b, p. 125). Ello supone una apertura a un libre horizonte de posibilidades de ser del existente, es decir, a unas posibilidades propias al no estar vertebradas por la cotidianeidad del *das Man* desde un tiempo pasado. Tenemos el nacer como algo siempre nuevo, como algo que no tiene ni antes ni después, sino que acontece en su novedad. Aclarémoslo en la siguiente cita de Romano:

El nacimiento se muestra, en ese sentido, en rigor inmemorial [...]. Configurando por vez primera mis posibles y el mundo, el nacimiento abre mi presente a un pasado más antiguo que cualquier pasado asumible, a un pluscuampasado que nunca ha sido presente. (2012, p. 119)

El fenómeno del nacer entonces, será aquella aperturidad originaria en el estar-en-el-mundo que posibilita los futuros posibles ser, siempre entendiendo al existente como un eyectarse-a. El nacer posibilita el venir al mundo como un venir a la vida del existente realizándose “a espaldas a la verdad del mundo”, sin esa significatividad ya interpretada.

Al igual que para combatir la monotonía en las relaciones de pareja donde el problema de ese amor consiste, fundamentalmente, en ser amado y no en la capacidad de amar; por lo que para combatir la monotonía se tiene que cambiar el cómo se puede sentir amado – recordar la importancia del *cómo* en Heidegger -, en busca de una vida propia hay que ser consciente de que uno adviene. Uno adviene en tanto en cuanto, uno sabe que no siempre se es “yo”, sino que se proviene de Otro y luego me tengo que conseguir llegar a ser yo desde el *cómo* del estar-en-el-mundo. “si el otro fácticamente me trae al mundo, sin embargo no me abre el mundo en cuanto tal.” (Romano, 1998, pp. 55-56) Pero hay un camino total hacia una mismidad, que es lo que he expuesto en este trabajo. Es por ello que encuentro

el fenómeno del nacimiento como ese *cómo* por el cual abre la posibilidad de un poder empezar a estar-en-el-mundo de manera propia, ya que el nacer ya hemos visto que apunta hacia un acontecer que no requiere de una cotidianeidad que lo determina, sino que es algo propio, único e impredecible. Pero por desgracia, actualmente en la sociedad de la deuda, la posibilidad de “nacer de nuevo” se suele utilizar cuando alguien sobrevive – de manera temporal – a una muerte que parecía segura, accidente de tráfico o una caída aparatosa, una muerte súbita... . Ahí es donde el existente vertebrado por el discurso dominante toma conciencia de su finitud y empieza a comprender el ser-en-el-mundo desde otra perspectiva. Lo que busco con el presente escrito es el poder llegar a comprender el estar-en-el-mundo propio sin necesidad de experimentar una situación peligrosa, sino desde un ser-para-la-muerte que se comprende y tiene su *cómo* propio para llevar a término sus posibilidades de ser en relación al acontecer del fenómeno del nacimiento. Es decir, recordando el uno nace ya muriendo, diría ahora que uno también puede ir hacia la muerte naciendo. El venir al mundo es un acontecimiento inaugural, un acontecimiento originario y fundador propio de las posibilidades abriéndolas como una totalidad.

La muerte posibilitaría en sí, a través de todo el análisis anterior, un estar-en-el-mundo comprendido como un acontecimiento auténtico y propio, al igual que el nacer. La muerte vista como un nacimiento del poder-ser-propio del existente. Ya que si el existente está subsumido en una vida monótona por el carácter subjetivo que impone la deuda neoliberal, el existente en esta forma de comprender el estar-en-el-mundo tiene ante sí un acontecer originario sustentado por el abismo de lo nuevo, del no tener guía ni interpretaciones sobre los hechos; se trataría de una propiedad del sí mismo en la existencia. En cada momento, el existente se apropia cada vez del acontecer desde su *cómo* estar-en-el-mundo vertebrado por el fenómeno de la muerte dando su posibilidad a esos disintos *cómo* de llevárs a término lo que uno quiere. Si el nacer es algo que no es algo de lo que se tenga experiencia, un acontecimiento que jamás tuvo lugar, el resultado del análisis del fenómeno de la muerte abre las posibilidad de fundar un estar-en-el-mundo que

cada vez sea algo que jamás tuvo lugar pero que será llevado a término. Una dialéctica ente el venir al mundo y el dejar el mundo - entendido como muerte -. Dice Claude Romano:

Si todo acontecimiento ulterior es también la posibilidad donada al adveniente de renacer, sometiéndose él mismo a una transformación y apropiándose de los posibles que le tocan en suerte, la cuestión que se plantea es la de saber cómo pensar tal 'renacimiento'. Evidentemente, no se trata aquí de un 'segundo nacimiento', sino más bien de esta capacidad de sostener la prueba del acontecimiento como riesgo de una transformación radical de mis posibles y de mí-mismo, lo que es el fenómeno originario de la ipseidad. (1998, p. 112)

Pienso que si hay una posible relación entre la muerte , mejor dicho el querer tener la muerte²⁹, y la resolución precursora venida por el existenciario del cuidado dando como fruto una forma – *cómo* - de estar-en-el-mundo entendido como enfrentarse con algo nuevo que nos acontece entendido como el fenómeno del venir al mundo como algo único y presenta un horizonte de nuevas posibilidades; haciendo así que se acepte la facticidad del existente desde la Otredad por la que se adviene al mundo, por la que interpretamos de manera cotidiana los fenómenos y por la que nos preguntamos acerca de nuestra muerte, y aceptamos también la temporalidad del existente vertebrando su estar-en-el-mundo.

4.1 Génesis de la culpa kairológica

De ésta manera, se segrega una nueva moral de culpa no interiorizada desde la subjetividad imperiosa e impuesta por la deuda neoliberal, sino una deuda en

²⁹ El querer tener la muerte también se da de “espaldas al mundo”. Es a través de un retraimiento desde la llamada de la conciencia como ser culpable cuando ésta se nos da de forma diferente a los fenómenos mundanos. De hecho se nos da a través del silencio, sienda ésta una contraposición clave con el enclave actual de la sociedad conquistada por el barullo, por el ruido que estorba a esa demora que exige el escuchar el llamado de la conciencia – *Rurf* -.

relación a lo que uno es, en relación al tiempo, una culpa kairológica.

La deuda neoliberal produce en masa la subjetividad de los individuos está bajo el poder de una “econo-teonomía”, entendiendo al dinero y la producción del mismo y su flujo como un nuevo Dios al que le rendimos culto y por tanto; se tiene esa culpa tan característica del cristianismo. Benjamin utiliza el término alemán *Schuld* que acoge el doble significado de culpa y deuda para describir el sentimiento o la situación en la que se encuentra el hombre dentro de dicha “religión”. Pues el hombre si no se siente realizado dentro del sistema se culpa a sí mismo de no lograr los fines escogidos, y además se siente en deuda con el movimiento sistemática del abarcar más más y más, de producir y de conseguir más dinero.

Dice Benjamin que “El capitalismo sirve esencialmente a las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones” (2014, p. 8). Para Benjamin, al capitalismo se le debe rendir culto, pues todo lo que nos rodea, las cosas, tienen que ver con él. Además, se refiere a el capitalismo como algo permanente recordemos que las tecnologías están en todos lados y en ninguno, el ojo invisible, no hay ningún solo día que no se le rinda culto al capitalismo; sigamos recordando como el hombre utiliza las tecnologías. Y sobre todo señala esa culpa como algo íntegro del hombre, donde este nuevo Dios ha de permanecer oculto y que solo saldrá a la luz a través de la culpa. Es por ello que el imperativo de la transparencia es importante ya que actúa “bajo mantas”, siempre latente; de ahí a que exista la falsa sensación de libertad imperante actualmente.

Ésta culpa kairológica trataría de, como los sabios antiguos griegos, intentar dar en el centro de la diana dentro de cada una de las posibilidades de ser desde el estar-en-el-mundo. Se trataría de una culpa llevada de mano de la conciencia heideggeriana como anteriormente expuse desde el existenciario del cuidado donde a través del silencio se manifiesta esa llamada hacia el sí mismo generando ese ser-culpable. Esa culpabilidad no sería otra que un momento kairológico que el existente tiene que intentar hacerla permanecer el mayor tiempo posible. Dentro de

esa culpabilidad por no llevar las riendas de uno mismo y de vivir sin saber lo que uno es influenciado por la deuda neoliberal, ser tiempo, deja ver una luz atrás del velo económico y su poder de acumulación vital³⁰. Esa luz sería paradójicamente la muerte de uno mismo que actuaría como esa *parousía* de los primeros cristianos de San Pablo en la segunda venida de cristo³¹. Es decir, actuaría la muerte sin estar como aquello que aunque no actúe ahora mismo, se proyecta constantemente como un “no se sabe cuando”, lo que configura la subjetividad y el propio estar-en-el-mundo, es decir, se proyecta en cuanto poder-ser – *Entwurf* – según dentro de su cotidianidad bajo el regulativo de la muerte y temporalidad. El hecho de hacer advenir la muerte desde su imprevisibilidad del cuando y donde y por qué, rompe con la culpa neoliberal y establece una forma diferente de comprender el vivir. Ésta culpa no entiende de el tiempo como el tiempo laboral en el que tengo que estar “x” horas para poder sustentarme, pagar impuestos, ir a comprar a los centros comerciales como lugar de culto; sino que esta culpa trata de un tiempo cualitativo del estar-en-el-mundo, de un presente que se hace pasado y deviene al futuro, ese haber-sido que comentaba en puntos anteriores. De un instante-*Augenblick* - fugaz de captar las demás posibilidades de ser reguladas por la muerte, por la temporalidad y que tiene que trabajar en perdurar esa ocupación en su vivir. Es decir, que sus futuras posibilidades de ser tienen que estar vertebradas por esa culpa kairológica, por una sucesión de instantes que dejan entrever esa luz paradójica de la muerte. Una culpa que abriría esa dimensión ontológica del tiempo bajo el concepto de *Zeitigung* como esa conjugación de forma propia del tiempo que engloba ese presente como instante, el pasado como repetición y el futuro – futuro más futuro incierto como la posibilidad de la imposibilidad – como adelantarse (Escudero, 2009).

El hecho de que se comprenda así la culpa, hace que la muerte genere instantes de sentido y cree ese nacimiento de poder-ser propio desde su comprensión misma.

30 Poder de acumulación vital como aquel poder del sistema económico social en el que es máxima universal el creerse inmortal en todo momento. El no pensar en la muerte que que constantemente seamos inducidos en cierta manera a consumir bajo la simple premisa de que si estamos vivos, consumimos y; que si no pensamos acerca de la muerte como algo negativo, mejor, más “feliz” estará el individuo para consumir sin remordimientos.

31 Véase Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*.

Se podría hablar de una vida caballerosa como la muerte domesticada, recordemos a Ariès donde analicé en los primeros puntos del presente escrito donde el caballero vive a sabiendas de que en cualquier circunstancia puede morir y que además; eso lo ennoblece más todavía. Es así como el combatir – entendido como vivir asumiendo la posibilidad de la imposibilidad – la muerte es lo que vuelve la vida a una dimensión propia. Ello revelaría lo que uno es ontológicamente y atacaría contra la muerte vedada que se caracteriza donde el sujeto que se muere cuanto menos sepa de la muerte mejor – recordemos ese poder vital de la deuda neoliberal - . De ésta forma se lucharía contra la falta con la que nace el existente por su condición de mortal³² y contra la imposición que dicta el discurso dominante en contra la mortalidad del existente. Pero enmascarar la muerte como algo que le pasa a otro pero no a mí y tener una satisfacción y sensación de no tener límite en sus posibilidades de ser es hechar sal en la herida. Una herida que de por sí el existente lleva consigo desde su nacimiento. Hacerse uno transparente con su trauma lo llevará a una mejor comprensión sobre lo que uno y raíz de ahí “volver a nacer” desde una posición propia dentro de la propia cotidianeidad de la que no se puede escapar, sino que uno tiene que aprender a volver a habitar en la cotidianeidad. Tiene que encauzar de lo *Unheimlichkeit* de la angustia y de la muerte y volverlo hogareño; estar en el mundo como un estar-en-la-muerte-dentro(ya)-de-la-vida para dar cabida a un nacimiento de posibilidades propias.

5. Conclusión

Al principio estudiamos las distintas formas del morir que Ariès nos deja expuestas en su obra *Historia de la muerte en occidente*, desde la Edad Media hasta la actualidad con el objetivo de plantear de forma abierta la pregunta sobre la significación de la muerte. Vimos desde una asunción de una muerte domesticada como una bestia que se integra en la vida entendida desde la figura del caballero. Luego vimos una especie de altruísmo donde se acentúa la posición de la muerte

32 El existente desde que nace ya se encuentra muriendo. Se sabe de su finitud y eso le genera una falta por sentir su proyecto de vida como un continuo incompleto o inacabado. El hecho de sentir la muerte como una interrupción en las posibilidades de ser genera ese trauma que de una forma u otra se enmascara.

del otro y la escena del duelo como una sensación sublime típica del romanticismo como algo que nos sobrepasa. De manera que se empieza a formar un tabú en cuanto a la muerte propia y se deja espacio a la literatura vivencial de la muerte. Luego adentra el tabú de la muerte propia en la sociedad actual bajo el lema de “cuanto menos sepa uno mejor”, es decir, la muerte propia se delega a otros o a los médicos con el fin de no angustiarse o, mejor dicho, de no pensar la muerte, de no pensar lo negativo. De ahí la caracterización de los ritos funerarios de hacer ver que el difunto pareciera estar vivo, los *funeral home* .

Al empezar a abrirse la pregunta por la muerte desde las diferentes formas de interpretar el morir según la época, uno se da cuenta que las interpretaciones reflejan de una manera u otra el *comprender* de cada época. Me parece interesante las tres formas del morir desde el comprender mismo, de manera que luego he analizado a través de *Ser y Tiempo* principalmente y demás obras como la de Lazzarato *La fábrica del hombre endeudado*, la forma en la que el comprender está interpretado en la actualidad. Es decir, expuse lo que significa el comprender mismo relacionado luego con la muerte desde una situación hermenéutica del presente gobernada por la deuda neoliberal creadora de subjetividades a través de la relación del acreedor-deudor. Desde el comprender nos pasábamos al *das Man* como lo anteriormente dicho, la deuda neoliberal que impone una subjetividad donde no tiene cabida la muerte, pero que paradójicamente hemos visto que cuando llega sobrepasa. Como al Dasein le va su ser en comprender, es vital que haya analizado al Dasein desde su concepto y desde su estar en el mundo desde los distintos mundos vivenciales en los que se encuentra el Dasein desde su facticidad de la caída – *Verfallen* -.

Si la deuda neoliberal dejaba de un lado lo negativo, entendiendo la angustia como algo negativo para ella, es vital traer de vuelta el concepto de la angustia no como algo negativo, sino como la posibilidad de abrir la puerta al existencial del cuidado; y por tanto a una existencia propia. Por ello he trabajado con el concepto de la angustia que se abre al cuidado como ese un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Dentro del

existenciario más importante, *Sorge*, el existente se da cuenta su conciencia entendida como ser culpable a través de su llamada, a través del silencio. Dentro de ese silencio dentro de una sociedad ruidosa, el existente puede dirigirse hacia una comprensión de sí mismo entendida como temporalidad. Es decir, a través de esa resolución anticipadora, el existente es capaz de captar su haber-sido, es capaz de asumir su muerte en cada una de sus ocupaciones. Es a través de una fenomenología del nacimiento como entiendo todos estos procesos dentro del comprender del existente. A raíz de comprenderse a sí mismo como un estar-en-la-muerte-dentro(ya)-de-la-vida, hace que el existente *se gane* una comprensión propia de su estar en el mundo. Una nueva comprensión que se da “a espaldas” del discurso dominante que toma el riesgo de una transformación radical de mis posibles y de mí-mismo.

De tal manera que el existente tiene un *cómo* diferente de comprender su estar en el mundo, de un sentirse culpable de no haberse reconciliado con el su trauma de ser finito. La pregunta por la significación de la muerte en el existente versaría desde la comprensión cotidiana de la muerte y de la ruptura con ella misma para poder entrar en una culpa no entendida como un proceso subjetivo derivado del trabajo laboral; sino como consecuencia de un saberse finito que abre la disposición ontológica de una culpa kairológica entendida como un poder ser dentro de estar en el mundo que el existente debe hacer perdurar para poder realizar de cada instante una vida propia, una muerte, *suya*.

Bibliografía

- Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Ed Herder
- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en occidente*, El acantilado
- Benjamin, W. (2014). *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*, La llama
- Cervantes, M. (1990). *Don Quijote de la Mancha*, Planeta
- Chul-Han, B. (2018). *Muerte y alteridad*, Herder
- Chul-Han, B. (2021). *La sociedad de la transparencia*, Herder
- Chul-Han, B. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*, Taurus
- Cruz, V. P. (2005). *La conciencia de la muerte como conciencia de la vida*,
Thémata, Revista de filosofía, Núm 34, 2005
- Friedrich, N. (1971). *La genealogía de la moral*, Ed Alianza
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población, Curso en el collège de France*”, Fondo Cultura Económica, Buenos
- G, Gefry (1965). *The pornography of death*, En: Williamson y Shneidman,
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo (Trad Jorge Eduardo Rivera)*, Ed Universitaria
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Ed Alianza
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión (J. Uscatescu, Trad.)*, Siruela
- Heidegger, M. (2020). *El concepto del tiempo*, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS
- J-P, Sartre. (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Ed Edhasa
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Un ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu editores
- Lévinas, E (1985). *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Alber
- Lévinas, E (1993). *El tiempo y el Otro*, Paidós
- Lévinas, E (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra
- Marion, J.-L. (2010a). *De surcroît*, PUF

- Marion, J.-L. (2010b). *Certitudes negatives*, Grasset
- Moreno, C. (2021). *Notrespassing. Contra-poder. Resistencias del Rostrso. [Diálogo entre Uno y Otro]* . <https://oxidolento.com/2021/07/29/notrespassing/>
- Ricoeur, P. (2009). *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Points
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*, Épiméthée
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme
- Tolstoi, L. (s.f.). *La muerte de Iván Illich*, Obras clásicas de siempre, http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/MuerteIvanIllich.pdf
- Vicente, J. (1990). *Sobre la muerte y el morir*. Scripta Theologica 22 (1990/1) 113-143

