



# La muerte como posible acceso a lo sagrado: perspectivas fenomenológicas

César Lambert Ortiz  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Valparaíso-Chile

Para citar este artículo: Lambert Ortiz, César. «La muerte como posible acceso a lo sagrado: perspectivas fenomenológicas». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 93-114.

## Resumen

El artículo se centra en la noción heideggeriana de filosofía entendida como ontología fenomenológica universal, la cual requiere como su base de una ontología fundamental, a saber, un análisis existencial del Dasein. Pero el análisis tiene que captar al ser humano en su totalidad, es decir, a la existencia humana desde el comienzo hasta el final. Heidegger piensa que dicha totalidad solamente puede ser encontrada en la estructura del estar vuelto hacia la muerte. En tal sentido, el análisis de la muerte no puede ser desarrollado por la vía de una descripción «objetiva» de la muerte de los otros. El autor habla aquí de un tema sucedáneo. Asimismo, él restringe la interpretación ontológica a un análisis en el más acá. Pues bien, yendo más allá de algunos aspectos de este punto de vista, el artículo presenta las ideas de Eugen Fink y de Bernhard Welte acerca de los difuntos,

.....

Doctor en Filosofía, por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg (Alemania), con una tesis sobre el joven Heidegger. Es profesor de Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso. Es miembro de la Sociedad Científica Bernhard Welte (Bernhard-Welte-Gesellschaft) y miembro del Centro Edith Stein. Contacto: cesar.lambert@pucv.cl.

especialmente, en el caso de los familiares. Conceptos importantes referidos a esto son carácter demoníaco, solemnidad y silencio. Con esta base cabe hablar, en la muerte, de una presencia sacra.

### **Palabras clave**

---

Ontología, fenomenología, sagrado, Dasein, muerte.

## **Death as a Possible Access to the Holy: Phenomenological Approaches**

---

### **Abstract**

---

This article focuses on Heidegger's notion of philosophy as universal phenomenological ontology, which requires as its basis a fundamental ontology, namely an existential analysis of Dasein. But the analysis has to grasp the human being in its wholeness, i.e. the human existence from the beginning to the end. Heidegger thinks the wholeness can be found only in the structure of being toward death. In this sense, the analysis of death can't be developed on the way of a description of the «objective» death of others. The author speaks here about a substitute theme. Also, he restricts the ontological interpretation to a this-wordly analysis. Then, going beyond some aspects of this point of view, the article presents Eugen Fink's and Bernhard Welte's ideas about dead persons, specially, in the case of relatives. Important concepts are, referring to this, demonical character, solemnity and silence. And on these grounds, it is possible to speak about a sacral presence in death.

### **Keywords**

---

Universal phenomenological ontology, existential analysis, Dasein, death, demonical character, silence and sacred.





## Introducción

La temática de la muerte es, sin lugar a muchas dudas, un tópico filosófico desde la Grecia antigua. De ello dan testimonio textos de Heráclito, acerca de Sócrates, de Platón, de Aristóteles y el conocido aserto de Epicuro<sup>1</sup>.

Por su parte, en el contexto de la corriente fenomenológica el tema de la muerte tiene un lugar relevante. Baste mencionar los nombres de Max Scheler<sup>2</sup>, Martin Heidegger<sup>3</sup> y Eugen Fink<sup>4</sup>.

El presente escrito toma su punto de arranque precisamente de las reflexiones fenomenológicas de Heidegger sobre la ontología fundamental y el rol que dentro de ella desempeña el análisis existencial de la muerte. Asimismo, se presentan doctrinas que, reconociendo el aporte de Heidegger, difieren en puntos esenciales de las ideas del autor alemán.

La hipótesis que se busca defender en el presente escrito es que, a propósito de la idea heideggeriana según la cual la muerte es posibilidad, cabe estimar que el acceso a este fenómeno por la vía

- .....
- 1 Respecto de Heráclito cf. fragmentos 21; 26; 27; 48; 62; 76; 77; 96 y 98 en: Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tomo primero (Hildesheim: Weidmann, 1972), 150-179. Por su parte, respecto de Sócrates cf. Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 23, 24, en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates y Diálogos*, 359-380 (Madrid: Gredos, 2009), 376. En lo que concierne a Platón, *Fedón*, trad. Alejandro Vigo (Buenos Aires: Colihue, 2009), 22-38 [63e-69 e]; en este contexto platónico es clásica la definición de muerte como separación de cuerpo y alma, Platón, *Fedón*, 31-32 [67 d]; cf. asimismo Platón, *Gorgias*, trad. J. Calonge (Madrid: Gredos, 1987), 141 [524 b]. Aristóteles también aborda este tópico. Pues, en el marco de su filosofía práctica el estagirita plantea que de nadie se puede afirmar, mientras vive, que es feliz, y en tal sentido es preciso «ver el fin» [τέλος ὁρᾶν], cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002), 12-13 [1100a 10-1100b 5]. Asimismo, en lo tocante a Epicuro cabe consignar que su tesis se resume en la afirmación según la cual mientras existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, nosotros ya no existimos, cf. Friedrich Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, primera parte: *Die Philosophie des Altertums* (Basel/Stuttgart: Benno Schabe Verlag & Co, 1960), 454.
  - 2 Cf. Max Scheler, «Tod und Fortleben», en *Schriften aus dem Nachlass*, tomo I. *Gesammelte Werke* (Bern: Francke Verlag, 1957), 9-64; asimismo «Altern und Tod», en *Schriften aus dem Nachlass*, tomo III. *Gesammelte Werke* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987) 251-341.
  - 3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993).
  - 4 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969); asimismo *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1995).

de la muerte de los otros (acceso que Heidegger desecha) permite que la muerte comparezca como presencia, en el difunto, de *algo otro* que no es el muerto mismo, pero que se expresa en él como una realidad que conmueve, produce silencio, espanta. He ahí lo sagrado, que, desde el punto de vista filosófico, es avizorado en los planteamientos de Bernhard Welte y, a su modo, de Eugen Fink. En tal sentido, las coordenadas expuestas por Heidegger en el capítulo sobre la muerte en *Ser y tiempo* admiten una modificación que daría cuenta de esta realidad inefable.

## 1. El proyecto filosófico de *Ser y tiempo*

Heidegger se propone llevar a cabo una forma de filosofía y para él filosofía corresponde a una ontología fenomenológica universal<sup>5</sup>; esta ontología toma su punto de arranque de lo que él denomina hermenéutica del Dasein, que equivale a la analítica de la existencia<sup>6</sup>. Así pues, la analítica existencial del individuo humano tiene la función de ser la ontología fundamental, de la cual surgen todas las demás ontologías<sup>7</sup>.

¿Qué se gana con una ontología fundamental? Establecer el sentido del ser<sup>8</sup> o, lo que es lo mismo, conquistar una «idea del ser como tal [Idee von Sein überhaupt]»<sup>9</sup>. Pues bien, establecida esta idea, es preciso acceder a «una división por regiones del todo del ente [eine regionale Scheidung des Alls des Seienden]»<sup>10</sup>. A esta tarea Heidegger la denomina ontología del todo del ente en total [«Ontologie des Alls des Seienden im Ganzen»<sup>11</sup>], que presupone la ontología fundamental y –estimo yo– puede considerarse equivalente

5 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 38. Por su parte, la versión en español es la siguiente: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).

6 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

7 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 13.

8 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1.

9 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 241.

10 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 241; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 262.

11 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 248.

con la definición de filosofía como ontología fenomenológica universal<sup>12</sup>.

En relación a la tarea de explicitar el sentido del ser, el autor establece, en *Ser y tiempo*, un plan del tratado, que se desglosa en dos partes, la primera de las cuales corresponde a la «interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser»<sup>13</sup>. Heidegger solo alcanza a llevar a cabo la primera de las tareas aludidas: la interpretación del individuo humano en vistas de la temporeidad; el resto queda inconcluso<sup>14</sup>.

En resumidas cuentas: la analítica de la existencia humana va a ser aquella disciplina que corresponde a la ontología fundamental. Por su parte, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* el autor alemán habla a tal respecto de la ontología del individuo humano (Dasein) como fundamento de la ontología<sup>15</sup>.

## 2. La analítica del Dasein en *Ser y tiempo*

Ante todo, ¿qué debe entenderse por lo que Heidegger denomina *Dasein*? Según el autor, se trata de aquel ente que, en cada caso, somos nosotros mismos<sup>16</sup>. Dasein somos, pues, nosotros (o: nosotros en cada caso). Lo que parece importar aquí es que decir «nosotros» tiene la mínima carga interpretativa previa; lo que no sucede con conceptos

12 Al respecto cabe consignar que, según Vigo, la concepción tradicional de la ontología concibe a esta como ciencia del ser, pero mediante una orientación que él llama arqueológico-etiológica. En efecto, esta orientación caracteriza a la ontología como una ciencia que versa sobre los primeros principios y causas. A su vez, el posterior desarrollo histórico agudizó –según Vigo– esta tendencia, al punto que se produce una relegación ontológica del ser según la verdad. Por su parte, los aportes de la fenomenología y de Heidegger traen consigo una reontologización del fenómeno de la verdad (y del sentido). Por eso, en este enfoque la verdad –entendida como apertura a la comprensión del ente y de su ser– se transforma en el tema central de la ontología; cf. Alejandro Vigo, «El marco metódico y sistemático. Segunda sección [§§ 45-83]», Ramón Rodríguez, ed., *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Madrid: Tecnos, 2015), 198-199.

13 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 62.

14 Jorge Eduardo Rivera, «Notas del traductor», 461.

15 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997), 78.

16 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 7; 259.

como persona, ser humano, alma, etc. Por eso, en ocasiones en que no se produce malentendido alguno se ha optado, en el presente escrito, por hablar simplemente de individuo humano. Ahora bien, este ente tiene, dice Heidegger, una comprensión preontológica del ser; la comprensión de ser es una determinación de ser del individuo humano<sup>17</sup>. Así visto, la pregunta filosófica por el sentido del ser no es otra cosa que «la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo [die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz]»<sup>18</sup>.

Pero, ¿por qué es propio del individuo humano esta tendencia: la comprensión preontológica –si se quiere, prefilosófica– del ser? Porque a este ente que somos, en cada caso, nosotros «*le va en su ser este mismo ser*»<sup>19</sup>. Al ser humano su ser le atañe, le importa, está de alguna forma a su cargo y, por tanto, lo comprende también de alguna manera. Ahora bien, si el individuo humano comprende, de una forma u otra, su propio ser, y si se tiene en consideración que su estructura fundamental es el estar-en-el-mundo<sup>20</sup>, el ente que somos, en cada caso, nosotros comprende en su ser también el mundo y las cosas que comparecen dentro del mundo, o sea, todos los entes.

Por otra parte, debe tenerse presente que, en el marco de las «categorías» propias del individuo humano y que Heidegger llama existenciales, se han de considerar dos existenciales fundamentales, a saber, la disposición afectiva y la comprensión (Befindlichkeit-Verstehen<sup>21</sup>). Por su parte, la comprensión tiene la estructura existencial del proyecto (Entwurf)<sup>22</sup>, mientras que a la disposición afectiva le corresponde la estructura de la condición de arrojado (Geworfenheit). La comprensión en su estructura de proyecto se

17 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

18 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 37. Cf. la clara exposición en Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 57.

19 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 35.

20 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 41; 52; 231.

21 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 143; 150; 160.

22 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 145.

relaciona con el futuro y la disposición afectiva en su estructura de estado de arrojado se relaciona con el pasado<sup>23</sup>. Asimismo, debe considerarse en esta línea lo que el autor denomina «estar en medio de [Sein bei]»<sup>24</sup>, que es el modo de relacionarse, en el presente, con las cosas que comparecen en la ocupación. Síntesis de estos momentos se alcanza en la definición del ser del Dasein como cuidado (Sorge): «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo [Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegnendem Seienden)])»<sup>25</sup>. He aquí el resultado de la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

### 3. Muerte y culpa en el marco de la analítica del Dasein

Ahora bien, el problema que se le plantea a Heidegger dice relación con la originariedad del análisis<sup>26</sup>. En efecto, sucede que los análisis previos que acabamos de resumir no permiten, piensa el autor, acceder al individuo humano en su propiedad (o autenticidad) ni en su totalidad<sup>27</sup>. Si la analítica existencial se ha movido en el terreno de lo cotidiano, y esto último está marcado por la impropiedad<sup>28</sup>, falta establecer qué es el individuo humano cuando existe con propiedad. Asimismo, la analítica –si pretende

23 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 340.

24 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 192; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 214.

25 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 192; cf también 196; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 214; cf. también 218.

26 Según Vigo, Heidegger ofrece, al comienzo del § 45, una breve reconstrucción criteriológica de esta noción. Así visto, el logro de originariedad de la interpretación ontológica del Dasein supone la satisfacción de dos exigencias de totalización: (a) el debido ajuste a la situación hermenéutica; la interpretación debe hacerse cargo, de modo transparente para ella misma, de la totalidad de los presupuestos que configuran la situación hermenéutica; y (b) la originariedad de la interpretación reclama, según expone Vigo, el aseguramiento expreso de haber traído a un «tener previo» la totalidad del ente tematizado. Pues bien, en la primera sección de *Ser y tiempo* la segunda de estas exigencias está lejos de haber sido satisfecha; cf. Alejandro Vigo, «El posible "ser total" del Dasein y el "ser para (vuelto hacia) la muerte" [§§ 45-53]», en Ramón Rodríguez, ed., *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Madrid: Tecnos, 2015), 220-221.

27 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 233.

28 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 232.

ser exhaustiva– tiene que preguntarse por la totalidad del individuo humano, pero la totalidad –dado que somos proyecto arrojado– se alcanza recién con la muerte. Así vistas las cosas, el examen de la conciencia, en el segundo capítulo de la segunda sección de la obra, aborda el interrogante por la propiedad del ente que somos nosotros. Y el primer capítulo de dicha sección versa sobre la comprensión existencial de la muerte y, por tanto, de la posible totalidad de la existencia humana<sup>29</sup>.

#### 4. El posible ser total del Dasein y la muerte

Ante todo, debe consignarse que, para Heidegger, no es evidente que el individuo humano sea, a fin de cuentas, accesible en su totalidad<sup>30</sup>. Pues, cuando ha alcanzado su totalidad (o integridad, como traduce Rivera), ya no es experimentable como ente<sup>31</sup>. Tampoco, piensa el autor, es posible acceder a la totalidad de este ente por la vía de la muerte de los otros, que él desestima como «tema sucedáneo [Ersatzthema]»<sup>32</sup>. En efecto: «No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente “asistimos” a él»<sup>33</sup>. Esta es, dicho sea de paso, una convicción del autor que será

29 He ahí la perspectiva immanente, que toma en consideración la estructura argumentativa de *Ser y tiempo*. Ahora bien, vista la temática de la muerte en un contexto histórico y cultural, Gumbrecht afirma que el concepto de muerte es, en lo que él denomina «el plano existencialista» de *Ser y tiempo* («die existentialistische Analyse-Ebene von *Sein und Zeit*»), el tema más importante de dicha obra. Hans-Ulrich Gumbrecht, «Tod im Kontext Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre», en *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, ed. Dieter Thöma (Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003), 98. Al autor le llama la atención que, en esta temática, halla resonancia una fascinación central de la cultura occidental a mediados de los años 20. Cf. Hans-Ulrich Gumbrecht, «Tod mi Kontext», 98. Por eso, Gumbrecht puede llegar a plantear la tesis que precisamente una de las reflexiones que hizo conocido a Heidegger muy por encima de la filosofía académica tiene que ver con una cultura –dice Gumbrecht– que pudo llamar a un caballo de carrera «Vida y Muerte» («Leben und Tod»). Cf. Hans-Ulrich Gumbrecht, «Tod mi Kontext», 98.

30 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 236.

31 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 237.

32 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 238; 239; 240.

33 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 260. En lo tocante a la muerte de los otros, Hügli/Han sostienen que Heidegger no se plantea la pregunta de en qué medida la muerte del otro es, como tal, constitutiva de la experiencia de la muerte. Cf. Anton Hügli y Byung-Chul Han, «Heideggers Todesanalyse [§§ 45-53]», en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, ed. Thomas Rentsch (Berlin: Akademie Verlag, 2008), 134. Ello tiene que ver con lo que los autores denominan una concepción solipsista de la muerte en Heidegger, «die solipsistische Todesauffassung Heideggers», Anton Hügli y Byung-Chul Han, «Heideggers Todesanalyse», 136. Y es que, según estos autores, Heidegger no se interesa



puesta en cuestión por Bernhard Welte y Eugen Fink, como se verá más abajo en el presente escrito.

El camino que el autor propone consiste, más bien, en el examen de una estructura que es constitutiva de la existencia humana, a saber, el estar vuelto hacia el fin (das Sein zum Ende<sup>34</sup>). El individuo humano se relaciona constantemente, de una forma u otra, implícita o explícitamente, con su propio fin. Y esta relación estructural de la existencia humana con su fin debe ser diferenciada de lo que el autor denomina *Ableben*, esto es, dejar de vivir<sup>35</sup> y que podemos determinar como el momento puntual del morir. Asimismo, el estar vuelto hacia la muerte debe diferenciarse del fenómeno fisiológico, específico de la vida, que es el fenecer (Verenden)<sup>36</sup>.

Pues bien, el estar vuelto hacia el fin, que conceptualmente se convierte en un estar vuelto hacia la muerte (das Sein zum Tode)<sup>37</sup> debe ser entendido como una posibilidad de la existencia<sup>38</sup>. Pero no se trata solamente de una posibilidad entre muchas otras, sino de la posibilidad más extrema (die äußerste Möglichkeit)<sup>39</sup> y, por tanto, más propia. Desde esta perspectiva Heidegger plantea que la manera en que el individuo humano permite que aparezca el carácter de posibilidad de la muerte se da con el adelantarse hacia la posibilidad (Vorlaufen in die Möglichkeit)<sup>40</sup> que, a su vez, se convierte conceptualmente en un

---

primariamente por aquella muerte que pone fin a la vida (Ableben), sino que pone su mira en el estar vuelto hacia la muerte (Sein zum Tode). Anton, Hügli y Byung-Chul Han, «Heideggers Todesanalyse», 139.

34 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 245; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 266.

35 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 247; 251; 259.

36 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 247. Iribarne señala que Heidegger pone énfasis en la muerte como paradigma de la finitud. Cf. Julia V. Iribarne, *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia* (Morelia: Red Utopía/jitanjpánfora M°relia Editorial, 2011), 141; para aludir a esta dimensión la autora acuña la noción de *refluencia*. En efecto, la experiencia de los propios límites «refluje» sobre cada vida, es decir, –sostiene Iribarne– obra en una segunda instancia sobre nuestro modo de vivirla. En tal sentido, refluencia es *el efecto segundo de nuestra conciencia de ser finitos*. Cf. Julia V. Iribarne, *En torno al sentido de la vida*, 133-134.

37 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 252.

38 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 255.

39 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 255.

40 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 262. Dice Rivera al respecto: «Este adelantarse es un correr hacia adelante hasta encontrarse con la posibilidad en tanto que posibilidad; es un vivir en la posibilidad en cuanto tal y, por consiguiente, una forma de futuro. El futuro que es la muerte es aquel futuro de

adelantarse hasta la muerte (Vorlaufen in den Tod)<sup>41</sup>. Pues bien, es a este respecto que el autor propone cinco momentos de la posibilidad de la muerte y que corresponden a su definición ontológica. «El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein.*»<sup>42</sup>.

Lo importante es aquí que la existencia humana, entendida como proyecto arrojado, se comprende a sí misma desde su propio fin («vom Ende her»<sup>43</sup>) y, en tal sentido, el propio o auténtico estar vuelto hacia la muerte debe también ser entendido –piensa Heidegger– como «libertad para la muerte (Freiheit zum Tode)»<sup>44</sup>. Es así como se alcanza tanto la buscada totalidad de la existencia como también la comprensión propia de la misma.

## 5. La pregunta por el «más allá» en el marco de *Ser y tiempo*

El análisis existencial que Heidegger hace de la muerte reserva «el término *morir* para la *manera de ser* en la que el Dasein *está*

---

la existencia que acaba con la existencia. Lo que en este adelantarse se hace patente es la radical e inadmisibile finitud de la propia existencia». Jorge Eduardo Rivera, «Notas del traductor», 489. Una mirada más crítica es aportada por Hügli/Han cuando afirman que el Dasein heideggeriano es heroico. Cf. «Heideggers Todesanalyse», 147. Por su parte, Gumbrecht, en el artículo arriba citado, hace mención a una tesis de Friedrich Kittler según la cual se asocia el movimiento de avance en el adelantarse hasta la muerte con una innovación militar en la Primera Guerra Mundial. Se trata del movimiento y función de las tropas de ataque (Sturmtruppen), que corren en contra del fuego enemigo hacia una muerte segura; de esta manera, protegen con sus cuerpos el armamento que, por atrás, pone en ejecución el ataque del propio ejército. Cf. Hans-Ulrich Gumbrecht, «Tod mi Kontext», 100. Así pues, las interpretaciones del concepto de adelantarse hasta la muerte muestran ser, a todas luces, diversas y de signo contrario.

41 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 263.

42 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 278. Dice el original: «Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes läßt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*». Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 258-259. Menciono este pasaje y no el de p. 263, pues la explicación de estas determinaciones que hace Heidegger se guía precisamente por el orden de esta primera enumeración.

43 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 264.

44 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 266.

vuelto hacia su muerte»<sup>45</sup>. El autor reconoce que, respecto de la muerte, caben también otros enfoques; en tal sentido, habla de la biología de la muerte, de la psicología de la muerte, de la teología de la muerte y de la teodicea<sup>46</sup>. Sin embargo, tales enfoques caen fuera del ámbito del análisis existencial. Es más, respecto de dichos enfoques particulares el análisis ontológico-existencial tiene, según el autor, una *prioridad metodológica*<sup>47</sup>. Pues, primero debe esclarecerse el sentido ontológico de esa manera de ser de la existencia humana según la cual la persona se hace cargo de su fin, y después recién se pueden llevar a cabo las indagaciones particulares mencionadas.

Así visto, la teología de la muerte y la correspondiente pregunta por lo que hay después de la misma solo puede ser planteada cuando la muerte ya ha sido comprendida en la plenitud de su esencia. Por eso, el análisis existencial que Heidegger propone se mantiene, según él, en el «más acá». En efecto, este análisis «solo mira el modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, *se hace presente dentro de este*»<sup>48</sup>.

Por otra parte, las características de la existencia humana que Heidegger saca a luz y que se resumen en la estructura fundamental del cuidado apuntan a que, constitutivamente, el individuo humano se anticipa a sí mismo hacia sus posibilidades y desde allí «lee», por así decir, su presente. De esta forma se concreta el hecho de que a nosotros, los seres humanos, en nuestro ser nos vaya este mismo ser. Si, por otra parte, la muerte es el fin de la existencia, ello quiere decir que, una vez vivida esta experiencia, adelantarse a sí mismo ya no es posible.

En un clásico estudio sobre el problema de la muerte en Heidegger, James Demske pregunta en relación al individuo humano que ya ha fallecido: «El Dasein, ¿ya no es "anticiparse" porque no es

45 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 267.

46 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 248.

47 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 248.

48 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 268.

en absoluto, o porque ya no tiene que ser en vistas a sus posibilidades, o sea, no tiene que venir a sí mismo en sus posibilidades, sino que ha alcanzado lo definitivo de todas sus posibilidades, esto es, se ha vuelto totalmente idéntico con todas sus posibilidades y consigo mismo?»<sup>49</sup>. No sabemos qué sucede con la persona cuando fallece. Lo que sí resulta evidente es que, en el contexto de un mundo compartido, el individuo humano que ha existido (*das dagewesene Dasein*) ya no tiene el modo de ser del proyecto arrojado: no retorna a su presente desde posibilidades futuras, sino que –de un modo u otro– su ser, que por cierto ya terminó su despliegue, tiene un carácter definitivo.

## 6. La muerte como posible encuentro con lo sagrado: las propuestas de Eugen Fink y Bernhard Welte

Hay autores que ponen en cuestión la tesis heideggeriana que postula que nada se puede saber de la muerte en lo concerniente a su sentido ontológico a partir de la muerte de los otros. Debe recordarse que, para el autor de *Ser y tiempo*, este es un tema sucedáneo que no da con la estructura ontológica de la muerte como posibilidad extrema. Pero, según la perspectiva de dos autores que se inscriben en la corriente fenomenológica y, además, recogen en su pensamiento muchas ideas de Heidegger –nos referimos a Eugen Fink y a Bernhard Welte–, el trato que tenemos con los difuntos sí nos puede dar pistas para entender ontológicamente la muerte. Además, estos otros dos enfoques ofrecen pistas que dan pie a la idea que, en el difunto (esto es, en el otro que muere), comparece algo así como lo sagrado.

Sin duda, la exposición que Fink hace en su libro *Metaphysik und Tod*<sup>50</sup> acerca del difunto dista mucho de un acercamiento a lo sagrado. En tal sentido, de modo previo a la exposición de este tópico es menester consignar que, para el autor alemán, a la filosofía no le corresponde la tarea de ofrecer recetas consolatorias ni doctrinas

49 James Demske, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1984), 72. Traducción mía.

50 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969).

de salvación (Trostrezepte und Heilslehren<sup>51</sup>). Según el autor, el pensamiento ha de ser entendido siempre como un *sobrio negocio*; el pensar es, en tal sentido, la autocomprensión, exenta de ilusiones, que la existencia humana tiene en todos los respectos del mundo<sup>52</sup>. Así visto y en lo que concierne a la muerte, solo podemos, observa el autor, hablar de ella antes que ella ocurra<sup>53</sup>.

Por su parte, respecto del análisis concreto de la muerte, este toma su punto de arranque en una consideración que Fink hace sobre el difunto. En efecto, la presencia de este en el mundo de los vivos da cuenta de una esencial paradoja. Por una parte, cabe hablar de la sombría impotencia del difunto («wesenlose, schattenhafte Ohnmacht des Abgeschiedenen»<sup>54</sup>). Pues él no cuenta ya con capacidad alguna para actuar ni para asentarse en la existencia. Es, más bien, en el enfoque de Fink, mero recuerdo y sombra.

Sin embargo, la fuerza del difunto es –según el autor alemán– inmensa. No se trata, por cierto, de una fuerza *finita*, como la que conocemos en la vida cotidiana. Se trata del hecho que la impotencia misma –sombria, inesencial, ajena, inconcebible– es la que perturba y desasosiega a los vivos hasta lo más hondo<sup>55</sup>. Esta fuerza del difunto conmueve, según Fink, todas las seguridades de los vivientes y todas sus certezas entitativas (Seinsgewißheiten<sup>56</sup>).

El planteamiento de Eugen Fink tocante al difunto se expresa en la tesis según la cual este constituye una figura clave del problema del ser<sup>57</sup>. Pues «ser» siempre es pensado por el hombre o bien como un ente individual o, al menos, asociado a un ente individual. Así pues, en este enfoque, el difunto nos da a entender a nosotros, los

51 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 48.

52 «es [das Denken] ist die illusionslose Selbstverständigung des menschlichen Daseins in allen Weltbezügen», Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 48.

53 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 49.

54 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 49.

55 Cf. Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 49.

56 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 49.

57 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 50.

seres vivos, la finalización de toda individualidad («das beendete Wegschwinden aus der Vereinzelung»<sup>58</sup>).

Por otra parte, en lo que concierne al inmenso y atemorizante poder del difunto, el autor señala que el muerto ha sido recluido en la más extrema impotencia; él ya no puede hacer nada más, ni actuar ni imponerse<sup>59</sup>. «Con todo, tal impotencia es, ella misma, una fuerza impresionante, y trae consigo el más antiguo de los espantos; es en verdad un "mysterium tremendum"<sup>60</sup>.

Ahora bien, la vida humana está, de acuerdo a este planteamiento, determinada por diversidad de rangos y poderes y dignidades, al punto que tales diferencias conforman lo esencial de la vida social. Sin embargo, estas diferencias sociales suponen un rango de igualdad en lo concerniente al estar vivo. La igualdad por el hecho de estar vivo es, pues, la base sobre que descansan las múltiples diferencias de rango en la sociedad. Pues bien, según Fink, el acontecer de la muerte que se verifica en un individuo caracteriza a este –o sea, al difunto– «como lugar de arribo de una fuerza sobrehumana, espantosa y espantante»<sup>61</sup>.

He ahí, según el autor, que el afectado por este acontecimiento gane con ello un carácter o rango demoníaco (ein dämonischer Charakter; dämonischer Rang<sup>62</sup>), vale decir, para Fink, el difunto es elevado a un nuevo rango, diferente de cualquiera que haya poseído mientras vivía. A su vez, este rango no procede, dice Fink, de lo que la persona fue (o sea, de sus méritos en vida), sino del hecho que «ha existido» («gewesen» ist<sup>63</sup>).

58 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 50.

59 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 51.

60 «Doch diese Ohnmacht ist selber eine gewaltige Macht und führt den ältesten Schrecken mit sich, ist in Wahrheit ein ‚mysterium tremedum«, Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 53. Trad. mía. Por su parte, respecto de esta última noción cf. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Verlag C.H. Beck, 1997), 13.

61 «Der Todesfall (...) zeichnet den Einzelnen aus als Einbruchsstelle einer übermenschlichen, entsetzlich-entsetzenden Macht», Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 53.

62 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 53.

63 Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, 53.

En resumidas cuentas, la comparecencia –en medio del mundo de los vivientes– de una persona fallecida hace presente allí un poder demoníaco que desasosiega toda certeza humana, pero que, en algún sentido, no es idéntico con el ente mismo que es el difunto.

Por su parte, Bernhard Welte plantea, en su obra *Heilsverständnis* (1966)<sup>64</sup>, que el ser humano se entiende a sí mismo en referencia a su por-mor-de cómo a su salvación («auf sein Worum-willen als auf sein Heil»<sup>65</sup>). Ello quiere decir, para el autor alemán, que en tal comprensión de sí el ser humano proyecta de antemano su salvación como un último para-qué. Ahora bien, en ese proyectarse –dice Welte– la salvación se presenta como algo *posible*, pero no necesariamente real<sup>66</sup>. Lo cual pone, para el autor, en entredicho la idea misma de salvación. «Pero salvación quiere decir y significa, por otra parte, para el ser humano siempre salvación *real*»<sup>67</sup>. Welte se pregunta si esa más alta posibilidad concedida al ser humano es mera posibilidad –o sea, en definitiva, mera ilusión– o es también algo real y efectivo.

Vistas así las cosas, esa tensión entre ambos momentos es entendida por el autor alemán como diferencia. Es, precisamente, lo que él denomina diferencia de salvación (Heilsdifferenz<sup>68</sup>). Es más, cuando, según Welte, se pone la mirada en la realidad humana, y se la interroga respecto de la salvación, la realidad humana se presenta como lo no-salvo (das Nicht-Heile<sup>69</sup>).

Entonces, para que tenga efectivamente sentido la reflexión filosófica sobre la salvación, es menester pasar desde el orden esencial de la comprensión humana de ser (que incluye el último para-qué de la salvación) hacia el orden real de la concreta existencia en el

64 Bernhard Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, en Bernhard Welte *Gesammelte Schriften*, tomo IV/1 (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006).

65 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 103.

66 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 103.

67 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 103. Traducción mía.

68 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 103.

69 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 104.

mundo<sup>70</sup>. «Hay que interrogar a las relaciones fundamentales de la realidad humana y sus estructuras en vistas a cómo aparecen a la luz de la comprensión de ser y qué quieren decir para esta»<sup>71</sup>. El autor examina, pues, las estructuras fundamentales de la realidad humana, para determinar lo que ellas consignan en lo tocante a la salvación.

En tal sentido, Bernhard Welte expone lo que él entiende que es la situación general de la existencia humana: cuando el ser humano se relaciona con el mundo, que es transitorio y cambiante, «nos habla por doquier lo finito y *calla por doquier lo infinito*»<sup>72</sup>. El ser humano, según el autor, no ve nada de Dios y del favor que procede de Él. «La finitud habla y lo eterno calla [Die Endlichkeit spricht und das Ewige schweigt]»<sup>73</sup>.

Por eso, el autor habla a este propósito de una ambigua dialéctica del ente finito<sup>74</sup>. Pues bien, las realidades del mundo se presentan ambiguamente, en la medida que –por una parte– ofrecen signos atrayentes de un sentido pleno (de ahí que lo fáctico no es nunca algo enteramente negativo). Pero, por otra parte, ningún ente del mundo tiene –en palabras de Welte– una correspondencia cabal con la comprensión de ser humana entendida como comprensión de salvación. Así visto, el ente del mundo está marcado por esa ambigua negatividad. Hay que concluir, por tanto, que en el mundo el ser humano no encuentra *nunca* la presencia y la realidad de la salvación, pese a que, muchas veces, es insinuada por aquel.

El siguiente paso en la argumentación del autor remite a instancias concretas de la existencia humana. En efecto, según Welte, la diferencia entre lo real en su ambigua diversidad y el último para-qué (el por-mor-de) entendido como salvación y plenitud aparece de acuerdo a sus rasgos centrales –consigna el autor– cuando se consideran los momentos decisivos de la existencia humana

70 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 105.

71 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 105. Traducción mía.

72 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 106. Traducción y cursivas mías.

73 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 106. Traducción mía.

74 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 106.



concreta<sup>75</sup>. Se trata, especialmente, estima el autor, de los fenómenos únicos de la muerte y de la culpa<sup>76</sup>.

Ello, a su vez, remite a dos dimensiones constitutivas de la existencia humana, que también aparecen en Heidegger, como se vio arriba. El primero de estos momentos tiene, para Welte, un sentido pasivo, que denomina ser como *imposición y destino* (Sein als Verhängnis und Geschick<sup>77</sup>). El segundo momento tiene, más bien, un sentido activo, que es llamado por el autor, *ser como realización* (Sein als Vollzug<sup>78</sup>).

Entonces, la muerte se relaciona, ante todo, con el sentido pasivo, en la medida que ella nos es impuesta, lo queramos o no. En cambio, la culpa se relaciona, de modo preferente, con el sentido activo de la existencia humana. Pues solo en cuanto el ser humano realiza su vida, queda sometido a la culpa<sup>79</sup>. Asimismo, el autor habla de uno y otro momento como de un vértice negativo de la existencia («negative Spitze des Daseins»<sup>80</sup>), que, por así decir, se complementan.

He ahí, pues, el marco argumental en que Welte inserta el tratamiento de la muerte en su obra *Heilsverständnis*.

Pues bien, respecto de la comparecencia de un difunto, Welte destaca que, frente a él, el ser humano calla. En efecto: «El silencio de la muerte produce, ante todo, el callar de la existencia ante la que comparece. Ante la presencia de la muerte pierden su peso las palabras inconsistentes; pierden su peso las habladurías. En el fondo, pierde su peso toda forma de hablar. El silencio de la muerte provoca el callar de la existencia ante la que comparece y que la soporta»<sup>81</sup>. A tal respecto señala Welte que el silencio ante la muerte de otra persona corresponde

75 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 110.

76 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 111.

77 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 111.

78 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 111.

79 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 111-112. Respecto de la muerte, Bernhard Welte pone de relieve este aspecto preferentemente pasivo, a diferencia de la interpretación de Heidegger, cuya tesis se resume, como se vio arriba, en la afirmación que *la muerte es posibilidad*.

80 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 112.

81 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 116. Traducción mía.

al silencio de un estar conmovido (ein Schweigen der Betroffenheit). También habla a este propósito de solemnidad y respeto (Hoheit, Ehrfurcht)<sup>82</sup>. Allí sale a luz, para el autor, una grandeza y un poder que trasciende toda posible forma de hablar. El silencio, entonces, se relaciona con un verse afectado por un poder de tal forma superior que el habla resulta, siempre y definitivamente, superada. He ahí, dice Welte, la cercanía de lo sacro<sup>83</sup>. «Se devela en la muerte la cercanía de una infinitud sagrada, de trascendencia sacra. La muerte se devela y se convierte en fenómeno, pero, ciertamente, solo y exclusivamente en el silencio, en la privación de toda fenomenalidad. La luz de su aparición es la oscuridad; el modo de darse su presencia es la privación. La cercanía de la infinitud sagrada se devela y hace señas desde la muerte como misterio»<sup>84</sup>.

Así pues, se puede intentar mostrar que la presencia de la muerte en la figura del difunto provoca en los vivos una vivencia que Fink caracteriza como un carácter demónico y Welte como una cercanía solemne que conmueve. Y parece ser que no es solamente el cuerpo del difunto el que da lugar a tal vivencia. Es «algo» que comparece en él; un poder que se muestra y sustrae a la vez. He ahí una eventual presencia de lo sagrado<sup>85</sup>.

## A modo de conclusión

---

Reconocer, en la muerte de los otros, una presencia sacra tiene, al menos, dos importantes implicancias, una que atañe a la vida como tal; la otra, relacionada con la doctrina de Heidegger arriba expuesta.

82 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 116.

83 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 117.

84 Bernhard Welte, *Heilsverständnis*, 117-118. Traducción mía.

85 Iribarne, en el texto arriba mencionado, establece un vínculo entre muerte y salvación. Pues, sostiene la autora, «la vida de cada uno es irrepetible y corre el riesgo de perderse». Julia V. Iribarne, *En torno al sentido de la vida*, 146; en tal sentido, en la vida misma hay un reclamo, «algo como una exigencia de rescate o de salvación». Julia V. Iribarne, *En torno al sentido de la vida*, 146. La autora afirma que, con ello, elude toda connotación religiosa; y hace referencia, más bien, al arte, en concreto, al comentario final del filme *Ensayo de orquesta* de Fellini. El hecho de eludir la connotación religiosa no implica, claro está, una exclusión de la misma, sino que –estimamos nosotros– quiere enfatizar que la búsqueda de salvación también tiene resonancia en ámbitos como el arte.

Tocante a lo primero, la muerte es un acontecimiento con que todas las personas, queramos o no, nos vemos confrontadas. La experiencia de la muerte de los demás, concretamente, de los más cercanos, es parte de la vida<sup>86</sup>. No cabe duda que a esta experiencia se asocia el dolor, la impotencia y aun la desesperación<sup>87</sup>. Pero si el difunto hace comparecer un poder que nos trasciende y supera, al punto que la vivencia correspondiente por parte de los deudos es el respeto solemne, entonces la muerte misma deja de ser vista como un suceso horroroso que es preciso evadir, sino que constituye una ocasión de encuentro eminente con una fuerza sobrehumana.

A su vez, tocante a lo segundo –la ontología fundamental de cuño heideggeriano y las ontologías que de allí se derivan– cabe pensar en el fenómeno de la muerte ajena como un constitutivo de la existencia humana en cuanto tal. Así lo han puesto de relieve Fink y Welte. En esta perspectiva, cabe acentuar –como lo hace Heidegger– que la muerte es la posibilidad más extrema de la existencia humana. Pero la idea de que la muerte de los otros constituye un tema sucedáneo para el análisis ontológico de la misma, puede ser matizada por un enfoque que dé cuenta de la comparecencia del difunto para los vivos. En ese sentido, además, cabe postular una reflexión acerca de un «algo» que se presenta en la persona fallecida y que conmociona hasta el extremo. A ese «algo» se lo ha determinado aquí como lo sagrado.

86 Un estudio clásico al respecto es el libro de Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos* (Santiago de Chile: Debolsillo, 2014) de 1969, que se basa, fundamentalmente, en entrevistas con moribundos y sus más cercanos. La autora postula que –ya en ese entonces– había cambiado la manera de hacer frente a la muerte (Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, 18) y que morir, dice ella, es hoy más horrible en algunos aspectos: es un hecho solitario, mecánico, deshumanizado (Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, 21). Asimismo, ella ve en el trato mecánico y despersonalizado que se da a los moribundos en los hospitales un intento desesperado por negar la muerte inminente (Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, 23). En términos generales, se puede sostener que el libro –el que postula un modelo de fases en el trato que el moribundo tiene con su propia muerte– entrega valiosa información empírica sobre la temática de la muerte.

87 Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, especialmente los capítulos 3 y 4.

## Bibliografía

---

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Demske, James. *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1984.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hildesheim: Weidmann, 1972.
- Fink, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1995.
- Fink, Eugen. *Metaphysik und Tod*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969.
- Grondin, Jean. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. «Tod im Kontext Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre». En *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Editado por Dieter Thöma, 98-103. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- Hügli, Anton y Han, Byung-Chul. «Heideggers Todesanalyse [§§ 45-53]». En *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, editado por Thomas Rentsch, 133-148. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- Iribarne, Julia V. *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. Morelia: Red Utopía/jitanjpanfora M°relia Editorial, 2011.

Jenofonte. *Apología de Sócrates*. En Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates y Diálogos*, 359-380. Madrid: Gredos, 2009.

Kübler-Ross, Elisabeth. *Sobre la muerte y los moribundos*. Santiago de Chile: Debolsillo, 2014.

Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H. Beck, 1997.

Platón. *Fedón*. Buenos Aires: Colihue, 2009.

Platón. *Gorgias*. Madrid: Gredos, 1987.

Rivera, Jorge Eduardo. «Notas del traductor». En Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, 453-497. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

Scheler, Max. «Altern und Tod». En *Schriften aus dem Nachlass*, tomo III. *Gesammelte Werke*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

Scheler, Max. «Tod und Fortleben». En *Schriften aus dem Nachlass*, tomo I. *Gesammelte Werke*. Bern: Francke Verlag, 1957.

Ueberwegs, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Benno Schabe Verlag & Co, 1960.

Vigo, Alejandro. «El marco metódico y sistemático. Segunda sección [§§ 45-83]». En Ramón Rodríguez, ed. *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

Vigo, Alejandro. «El posible "ser total" del *Dasein* y el "ser para (vuelto hacia) la muerte" [§§ 45-53]». En Ramón Rodríguez, ed., *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

Welte, Bernhard. «Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums». En Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften*, tomo IV/1. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006.

*Enviado: 10 de octubre de 2016*

*Aceptado: 23 diciembre de 2016*

