

# Temporalidad y finitud: Haber-sido existencial y muerte futura en el camino hacia Sein und Zeit



*Temporality and finiteness: Existential  
having-been and future death on the way  
to Sein und Zeit*

FERNANDO GILABERT BELLO  
*Universidad de Sevilla (España)*

Fecha de envío: 31/3/2023

Fecha de aceptación: 20/6/2023

DOI: 10.24310/crf.16.1.2024.16534

## RESUMEN

El objetivo propuesto en el siguiente trabajo es elucidar cómo desde la finitud de la existencia puede establecerse la problemática de la temporalidad dentro del entramado de pensamiento de Martin Heidegger. Para ello realizaremos un análisis de la conferencia de 1924 *Der Begriff*

*der Zeit*, uno de los textos que allanan el camino a *Sein und Zeit*, en lugar de centrar la investigación en la considerada obra magna de Heidegger. Una reflexión acerca de este texto previo permitirá avanzar en el análisis de la existencia al mostrar cómo el tiempo está arraigado en la existencia individual, no como un solipsismo, sino como apertura de

Claridades. Revista de filosofía 16/1 (2024), pp. 93-122.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

posibilidades respecto del mundo (a la postre compartido con los otros). Una descripción fenomenológica de la muerte posibilitará la apertura al mundo, definiendo una temporalidad existencial que incluye no sólo al instante presente, sino también al pasado (concebido bajo la forma del «haber-sido») y al futuro.

### PALABRAS CLAVES

Heidegger; temporalidad; finitud; muerte; existencia.

### ABSTRACT

The aim of the following paper is to elucidate how, from the finitude of existence, the problematic of temporality can be established within the framework of Martin Heidegger's thought. To this end, we will analyse

the 1924 lecture *Der Begriff der Zeit*, one of the texts that pave the way for *Sein und Zeit*, instead of focusing our investigation on Heidegger's considered masterpiece. A reflection on this earlier text will advance the analysis of existence by showing how time is rooted in individual existence, not as a solipsism, but as an opening of possibilities with respect to the world (ultimately shared with others). A phenomenological description of death will make it possible to open up to the world, defining an existential temporality that includes not only the present instant, but also the past (conceived in the form of "having-been") and the future.

### KEYWORDS

Heidegger; temporality; finiteness; death, existence.

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**n *Sein und Zeit* (1927), la que es considerada como la obra magna del filósofo alemán Martin Heidegger, se exponen una serie de inquietantes reflexiones en torno a la muerte como posibilidad más extrema de la existencia, concretamente en los parágrafos que van del cuadragésimo sexto al quincuagésimo tercero<sup>1</sup>. La interpretación vigente de la obra heideggeriana, considera que un análisis de tales parágrafos es necesario para una correcta comprensión de la obra, ya que el estar-vuelto-hacia-la-muerte (*Sein-zum-Tode*), como aprehensión de la propia finitud, y el temple de ánimo fundamental que se despliega desde su

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 2006, pp. 235-267.

discernimiento, la angustia (*Angst*), permite la captación de posibilidades que «abre» el modo de ser existencial de la propiedad (*Eigentlichkeit*), siendo entonces la bisagra que permite articular la primera y la segunda sección de la parte publicada de aquella obra. Una lectura atenta de dichos parágrafos permitiría comprender los entramados ontológicos del pensamiento desarrollado por el filósofo de Meßkirch en 1927, como han hecho infinidad de estudiosos, e incluso posibilitaría la apertura hacia sus planteamientos posteriores a *Sein und Zeit*<sup>2</sup>, especialmente aquellos tan inquietantes que lo ponen en relación con el nihilismo<sup>3</sup> e incluso, si bien de forma espuria, con el nacionalsocialismo<sup>4</sup>

Con cada relectura del texto principal y con cada análisis de lo que allí se señala, siempre se aporta alguna novedad al debate en torno a la cuestión principal tratada (la de la muerte), sin embargo, este estudio no se dirige ni a *Sein und Zeit* ni a la obra posterior. Más bien la tarea persigue en esta ocasión dilucidar lo que respecto de la muerte se encuentra en el camino a esa obra, considerada en algunos lugares como «una obra sin historia, que parece surgir de la nada»<sup>5</sup>, que aparece tras años de pensamiento presuntamente ágrafo, idea en parte auspiciada por el propio Heidegger<sup>6</sup>.

Este estudio entonces presupone como tarea el hacer una arqueología y rastrear los conceptos que respecto de esta cuestión serán capitales en

---

2. Por interpretación vigente se hace referencia al lugar común que los investigadores heideggerianos encuentran en la interpretación de la muerte como esencial para el tránsito del modo de ser propio al impropio. No hace falta recurrir a un texto de un investigador estudioso de Heidegger, los manuales de Historia de la Filosofía o cualquier búsqueda rápida en internet inciden en ello. También es necesario destacar los textos de especialista sobre la obra principal de Heidegger, manuales tales como el de Jesús Adrián (*Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (2 Vol.), Barcelona: Herder, 2016) o el editado por Ramón Rodríguez (*Guía Comares de Heidegger*, Granada: Comares, 2018). La cuestión de la muerte en la filosofía de Heidegger ha sido tratada desde diferentes perspectivas, algunas de forma explicativa de su filosofía (p. e. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma: Laterza, 1971, pp. 47 y ss.) y otras a fin de desarrollar una filosofía ulterior a los planteamientos heideggerianos (p. e. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, París: Grasset, 1993). Los ejemplos empleados son por todos conocidos.

3. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano: Adelphi, 1982.

4. N. González Varela, *Heidegger. Nazismo y política del ser*, Vilassar de Dalt (Barcelona): Montesinos, 2017, pp. 112-119.

5. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero, «Prólogo», en M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 2011, p. 9.

6. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1990, p. 92.

*Sein und Zeit* en uno de los textos previos a la obra fundamental de 1927, concretamente, una conferencia impartida en 1924, *Der Begriff der Zeit*<sup>7</sup>. La gran mayoría de esos textos previos que allanan el camino a aquella obra sólo han visto la luz al ser publicados en la *Gesamtausgabe* con posterioridad a la muerte del pensador de la *Schwartzwald* y siempre han sido estudiados como escritos preparatorios para su *opus magnum*, pero muchos de estos textos poseen tal riqueza que pueden ser trabajados de forma independiente para articular aspectos fundamentales en la obra de Heidegger. Para el tema que pretende abordar el presente trabajo, a saber, la muerte, la finitud, y su relación con la temporalidad, hay que centrar la mirada en esta conferencia de 1924, donde se halla «una sugestiva reflexión sobre la muerte, que anticipa terminológica, sintáctica y temáticamente el proyecto filosófico de 1927»<sup>8</sup>.

A esta conferencia se acude al ser considerada como un claro ejemplo del pensamiento de Martin Heidegger anterior a *Sein und Zeit*, preparando de algún modo, como se señala, el advenimiento de su redacción<sup>9</sup>. También porque el propio Heidegger la menciona en una nota al pie del tratado de 1927, señalándola como lugar previo en que se consideran las tesis expuestas sobre la muerte<sup>10</sup>. En esta conferencia se establece el vínculo entre la temporalidad y la finitud. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) hace que la existencia (*Dasein*) rompa con la trascendencia de lo divino, revelando al ser humano como un ser finito en contraposición a la idea de eternidad<sup>11</sup>. De este modo, la existencia individual se expone como elemento finito y circunstancial, fruto de un instante preciso relacionado con un proceso de formación anterior a él y que se diluye después del mismo, pero que no puede percibirse al estar inmerso en la cotidianidad, revelándose únicamente en la temporalidad, el instante existencial (*existenzieller Augenblick*), mediante

7. M. Heidegger, «Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)», en *Der Begriff der Zeit (1924)*, GB 64. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, pp. 107-125.

8. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero, *Op. cit.*, p. 11.

9. Cfr. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2017, pp. 39-52; P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Barcelona: Antrophos, 1989, pp. 31-53.

10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 268.

11. Un desarrollo de esta cuestión puede verse en F. Gilabert «Aeternitas vs. Aei. Heidegger y la ruptura con la teología», *Analele universitatii din Craiova. Serie Filozofia*, 46 (2020). pp. 75-91.

la experiencia de la angustia frente a la nada que supone la muerte, la cual se presenta además siempre bajo la forma de la muerte ajena. Con ello, se muestra además que es a través de la alteridad como se abre paso la temporalidad, mediante un «saber» acerca de la muerte adquirido al darse en nuestro mundo la muerte del otro<sup>12</sup>.

Las reflexiones en torno a la muerte dentro de los planteamientos de Heidegger se vinculan al concepto de angustia fruto del «saber» sobre la muerte. Pero este «saber» parte precisamente, o, más bien, es la a vez un «no-saber», en tanto que es un «saber del que se duda»<sup>13</sup>: cada uno sabe de su fin, se sabe finito, pero sobre dicha finitud no puede decir nada, pues ni sabe cuando ocurrirá ni el modo en que se producirá. No hay ninguna certeza sobre la muerte más que su propia realidad y que supone el fin<sup>14</sup>. Si la existencia (*Dasein*) sólo puede ser captada como totalidad, como un estar-entero (*Ganzsein*), sólo cuando llega a su fin, es importante entonces tratar el tema de la muerte en tanto que fin de la existencia. Pero la muerte presenta la paradoja de que cuando acaece, la existencia deja de «existir», diluyéndose las posibilidades últimas mismas a la vez que ocurre este evento final. En la muerte se da la paradoja de situar lo que deja de ser. Se cumple la posibilidad extrema, pero arrastra con ello al resto de posibilidades dejando que la nada tome el lugar de la existencia.

## 2. MARBURG, 1924. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Para comenzar, hay que situar brevemente en su contexto la conferencia que guía esta investigación. *Der Begriff der Zeit* es impartida por Heidegger el 25 de julio de 1924 frente a la Sociedad Teológica de Marburg. Heidegger habita esta *Sonderstatusstadt* hesseática desde un año antes (1923), cuando había aceptado una plaza docente en la Philipps-Universität como una oportunidad para tener los derechos de un profesor ordinario. Es la época en la que «Heidegger descubre que es Heidegger»<sup>15</sup> y se lanza a atacar a todo aquello que considera obsoleto dentro de la filosofía, incluso algunas perspectivas

---

12. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit (1924)*, cit., p. 108.

13. «Ein Wissen, das zweifelt», *Ibíd.*, p. 116.

14. *Ibíd.*

15. R. Safranski, *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets, 2007, p. 161.

de Edmund Husserl, aun cuando públicamente sigue considerándose su discípulo<sup>16</sup>. También están los rumores de haberse apartado de la fe, a pesar de la reconocida importancia que tiene el cristianismo en el desarrollo de la concepción de la vida fáctica<sup>17</sup>. La aburrida ciudad de Marburg permite a Heidegger estudiar el aspecto que tiene la nada y poner en marcha el trabajo que luego deviene en *Sein und Zeit*.

Pero dos personas surgen en la biografía de Heidegger en la ciudad del Lahm: Hannah Arendt y Rudolf Bultmann. De la primera no es necesario entrar en detalles en este trabajo, pues no es relevante para el estudio que nos ocupa y es de sobra conocida la relación entre ambos<sup>18</sup>. Del segundo, es obligatorio señalar que es quien invita a Heidegger a impartir la conferencia que aquí se trae a colación. Bultmann, teólogo, entabla rápida amistad con Heidegger y establece sus propios presupuestos acerca de una teología de la desmitologización tomando muchos elementos del pensamiento heideggeriano<sup>19</sup>, dando un giro teológico a la crítica ontológica de Heidegger a la tradición filosófica al delimitar la posición cristiana de la fe frente a la comprensión de sí mismo del estoicismo autárquico del helenismo, que interpretaba como el ideal del pleno disponer de sí mismo, lo cual lo hacía

---

16. *Ibíd.*

17. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza, 1993, p. 44.

18. Para la relación entre Arendt y Heidegger, existen bastantes monografías, algunas buscan lo escabroso de la relación entre el nazismo y el judaísmo (E. Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, París: Albin, 2016) y otros novelan la pasión amorosa entre ambos (E. Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press, 1995). Un trabajo serio de investigación, sin embargo, debería de partir de un análisis de la correspondencia entre ambos (H. Arendt y M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1999) o de los testimonios de los testigos, como Hans Jonas (*Erinnerungen*, Frankfurt am Main: Insel, 2003). No obstante, si hay que mencionar un trabajo reciente que incide en dicha relación es el trabajo colectivo editado por Dorlis Blume, Monika Boll y Raphael Gross (*Hannah Arendt y el siglo XX*, Barcelona: Paidós, 2022).

19. Bultmann es considerado uno de los teólogos más importantes de Alemania en el siglo XX, al rechazar que los Evangelios y los documentos conservados presenten una imagen fidedigna del Cristo histórico, por lo que señala que lo conveniente para la teología es poner su foco en el Cristo de la fe (R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995). Los detalles biográficos de Bultmann pueden encontrarse en los archivos de la renovada Sociedad Teológica de Marburg, activa desde 1921 a 1976, y refundada en 1998 bajo el nombre de Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie (<https://www.bultmann-gesellschaft.net>).

insostenible desde el cristianismo<sup>20</sup>. Desde este punto de partida y bajo la influencia de Heidegger, Bultmann explicita esto a través de los conceptos de propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*), estando la existencia caída llamada a la reconversión y volviendo a la propiedad al fracasar en su intento de disponer de sí misma<sup>21</sup>. Para Bultmann, la analítica trascendental de la existencia parecía describir una constitución antropológica básica desde la que la fe se interpreta como un existencial. El *a priori* de la experiencia de la fe ya no puede ser la comprensión de sí mismo y su absolutización, sino que ha de ser posible sólo a través del acontecer, de la historicidad y de la finitud de la existencia, lo que precisamente logra la interpretación heideggeriana de la existencia en su temporalidad<sup>22</sup>. Por su parte, Heidegger acepta la teología de Bultmann bajo el presupuesto de que la fe en ningún caso puede ser asunto de la filosofía, por lo que hay que marcar claramente la frontera entre estas dos disciplinas<sup>23</sup>. En la conferencia *Der Begriff der Zeit*, precisamente es donde Heidegger rompe el vínculo entre la filosofía y la teología, anunciando la necesidad de que dichas disciplinas estén separadas<sup>24</sup>.

Esta conferencia es uno de los textos que Heidegger no publicó en vida. Incluso llegó a destruir el escrito, como la mayoría de sus obras de juventud, al tener presente escribir un tratado en el mismo año de idéntico título<sup>25</sup>. Pero este tratado tampoco vio la luz hasta mucho tiempo después, fomentando el «misterio» del origen de *Sein und Zeit* conforme a doce años de presunto silencio entre el trabajo de habilitación de Heidegger y la publicación de 1927. Pero esto no quiere decir que Heidegger sacase

---

20. H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, p. 47.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 48.

23. Cfr. O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München: Fink, 2014. Para la relación de Heidegger y Bultmann también siempre es interesante la lectura de su correspondencia (*Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2009).

24. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit (1924)*, cit., pp. 107-108. No se puede observar esta ruptura sin señalar que, el año de la publicación de *Sein und Zeit*, Heidegger expone en *Phänomenologie und Theologie* la separación entre ambas disciplinas con el enfrentamiento de la fe, como posibilidad existencial específica, con la forma existencial propia de la filosofía (M. Heidegger, *Wegmarken 1919-1961. GA 9*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 32).

25. Recogido también en *Der Begriff der Zeit (1924)*, cit.

las ideas de la noche a la mañana, sino que, tomando como referencia la fenomenología de Husserl y sintetizándola con múltiples influencias de la tradición filosófica (Kant, Kierkegaard, Dilthey y sobre todo Aristóteles<sup>26</sup>), va sembrando un campo que florece en *Sein und Zeit*. Este halo de misterio alrededor de su obra principal fue un lugar común también entre sus discípulos<sup>27</sup>. Es cierto que el camino de formación de Heidegger fue bastante extenso, prolongándose más allá del acontecimiento que supuso la redacción de *Sein und Zeit*. Pero antes de dicho momento, Heidegger ya fraguó con sus lecturas y las exégesis que hizo de éstas lo que más tarde serían los temas fundamentales de su filosofía.

La filosofía de Heidegger, temporalmente hablando, comienza siendo de corte católico, no obstante, estaba bajo la tutela de la Iglesia Católica, al ser ésta la que le proporcionaba la ayuda económica necesaria para continuar sus estudios, hasta el punto de haber sido incluso novicio de la Compañía de Jesús, de la que fue expulsado por molestias cardíacas. Porque la intención primera de Heidegger, tal vez por esa influencia católica de su entorno familiar y educacional, fue la de seguir el camino religioso<sup>28</sup>. Pero no fue sólo la religión y el posterior distanciamiento de ésta la gran influencia del joven Heidegger, sino que hay que destacar la influencia de la fenomenología de Husserl, considerado su maestro, a pesar de que, como ya se ha señalado, también en esos años se va alejando del trascendentalismo del maestro y se encamina hacia una fenomenología de corte existencial propia. Pero de

26. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero, *Op. cit.*, p. 10.

27. Cabe citar el caso de Otto Pöggeler, que en el análisis que hace de la obra heideggeriana, tutorizada por el propio Heidegger, no alude a esta conferencia ni a ninguna de las pequeñas obras de esos años previos a la publicación de *Sein und Zeit*, sino que sólo señala la importancia de las lecciones que impartió tanto en Freiburg como en Marburg para el desarrollo de su *opus magnum*, así como la influencia de Dilthey y de la experiencia de la vida fáctica a través del cristianismo en toda su obra. Pero pronto deja de detenerse en la formación de Heidegger y comienza su análisis de *Sein und Zeit*. Si bien el trabajo de Pöggeler no es una biografía al uso, si pretende hacer un recorrido de las obras de Heidegger mostrando cómo evoluciona su pensamiento, obviando casi toda su formación. En descargo de Pöggeler huelga decir, primero, que las conferencias que se guardan de aquellos años son notas sueltas y apuntes de oyentes de sus conferencias y clases, y, segundo, que, al ser un trabajo tutorizado por el propio Heidegger, es reseñable que se centrara en sus textos mayores, no teniendo en cuenta el material que él mismo destruyó por considerarlo preludios incompletos de su obra. (V. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, cit.).

28. R. Safranski, *Op. cit.*, p. 39.



Husserl toma una objetividad que sobrepasa lo meramente humano, pues lo humano se concibe desde artificios dogmáticos que encubren la realidad, siendo necesario su desmontaje<sup>29</sup>. Sin embargo, Heidegger señala los límites de Husserl, porque éste, al salvar al fenómeno, agudiza el sentido para las diversas formas de lo ente, empero, no pregunta nunca en qué sentido es ente el ser humano<sup>30</sup>. Heidegger pretende ir más allá del maestro, que sólo describe las formas en que son dadas las cosas en la conciencia orientada teóricamente, pero, para Heidegger, sólo en circunstancias ocasionales se adopta la actitud teórica, «por lo general nos dedicamos a vivir»<sup>31</sup>. La vida fáctica, no puede ser teorizada, observada desde fuera, porque siempre estamos en su interior, «viviendo» sus singularidades. Lo característico de esta vida es un «más acá», frente al más allá de la teología y la metafísica de la tradición.

La conferencia *Der Begriff der Zeit* viene a ser un pequeño compendio donde se esbozarán las ideas fundamentales de *Sein und Zeit*, que además supone la ruptura con la fenomenología de Husserl y con la teología. En la conferencia, Heidegger quiere evitar centrarse en la teología, a pesar de que la imparte frente a un grupo de teólogos, entre otras cosas porque ya se siente apartado de dicha materia. De ahí que comience acentuando que no va a hablar sobre lo eterno, asociado a lo divino, sino sobre lo finito, lo humano, que puede morir y, por tanto, implica temporalidad al no gozar de eternidad. Esto es, Heidegger presenta aquí la finitud como una característica propia de lo humano frente a la eternidad de lo divino<sup>32</sup>. Lo humano implica finitud, mortalidad. Pero Heidegger no piensa la muerte para luego hacer resurgir una filosofía de la vida que triunfe sobre la finitud trascendiéndola, sino que, más bien, abre la puerta a la temporalidad. Con ello expresa, por un lado, el rechazo a la tradición teológica y metafísica, que encumbra a todo aquello que es suprahumano, y, por otro, da la clave fundamental de la existencia, a saber, que se agota, que muere, despojando con ello de todo lo trascendente que conlleva dicho morir para solventar las dificultades que la teología y la metafísica aceptan al tomar en consideración lo universal. Porque la muerte nunca es de lo universal, sino de lo concreto.

---

29. M. Heidegger, *Grundbegriffe (Sommersemester 1941)*. GA 51, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.

30. R. Safranski, *Op. cit.*, p. 113.

31. *Ibíd.* p. 124.

32. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit (1924)*, *cit.*, p. 108.

Porque la teología considera que lo divino no es tiempo, pero «da» tiempo al ser humano y, al darlo, éste, el ser humano, puede sustraerse también de la temporalidad y ser partícipe de la eternidad<sup>33</sup>. Pero para Heidegger, esto es tratar de esquivar la propia temporalidad, puesto que no se remonta más allá del tiempo el supuesto vínculo con lo eterno, de modo que ante la propia temporalidad finita retrocede el sujeto con espanto, y, por ende, no amplía sus posibilidades existenciales, sino siempre por debajo de ellas.

### 3. LO OTRO MÁS ALLÁ DE LA MUERTE Y LA CERTEZA DEL FIN

Se anunció al final de la introducción, pero ha de remarcarse para dejar claro el tono del presente estudio: la muerte supone el fin de la existencia y con dicho fin se acaba todo, incluido el tiempo mismo. La línea de tiempo no continúa una vez que acaece la muerte, una vez que uno muere, no se prolonga al resto de la humanidad. El tiempo y el mundo de las cosas no sobreviven al fin de la existencia. Pueden llegar a formar una historia o una tradición el conjunto de todas las personas y todos los objetos que fallecieron o desaparecieron antes del existir individual de cada uno en función de una memoria colectiva que mantiene «vivo», por así decirlo, algo que ya no está. Pero esta historia o tradición también concluye cuando llega la muerte, cuando la existencia llega a su fin.

Está la suposición de que todo aquello que hay en el mundo, tanto las cosas como las otras personas, perduran más allá de la existencia individual del difunto, pero esto nos introduce en un campo especulativo científico y/o teológico. Una vez que la existencia se acaba y, a partir de una pauta meramente epistemológica, no tiene sentido señalar que el mundo continúa sin la existencia de uno mismo ni que los otros puedan sustituir la existencia de cada uno en el mundo, pues cada cual es único: la existencia es lo que cada uno «es», y lo que cada uno «es» nunca «son» los demás. Todo aquello que provenga de una existencia individual ajena ya posee un matiz que lo hace erróneo, pues los otros, a pesar de poseer el mismo sentido del mundo que uno mismo posee, no deja de pertenecer al mundo en que se «es», lo que en la analítica existencial heideggeriana se denomina

---

33. *Ibíd.*, p. 107.

ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)<sup>34</sup>, y que, a la vez, forma parte de todo aquello con lo que se «es», sobre todo con los semejantes, el hecho de ser-con (*Mit-sein*)<sup>35</sup>. Es precisamente la muerte del otro la que hace apreciar la insustituibilidad de cada uno, pues no puede experienciarse la muerte del otro difunto, el fin de su existencia, desde su propia perspectiva. Eso provoca un apartamiento radical del otro<sup>36</sup>.

Heidegger es tajante al tratar de evitar la confusión que supone considerar la existencia del otro como si a la vez fuera un elemento continuador de la historia individual y propia de cada uno, esto es, como un elemento de prolongación de la tradición vivenciada. No hay nada más lejos de la realidad que estimar que la tradición adviene a la existencia y sobrevive más allá de ella: la tradición no es más que un hecho recogido en el mundo que denota las circunstancias en las que la existencia individual está inmersa, siendo cada existente quien dota de sentido a ese conglomerado de cosas y hechos dados en el mundo «por tradición». Pero con anterioridad y con posterioridad a la existencia de uno mismo, a la historia de cada individuo existencial, no hay nada.

Con la finitud de la existencia, entramos de lleno en la problemática de la nada, que Heidegger mismo desarrolla, no sólo con el trabajo de los años en Marburg, con los picos de 1924 y 1927, sino también en su regreso triunfal a Freiburg, donde expone en la lección inaugural de

---

34. Una de las características principales de la existencia, descritas tanto en *Sein und Zeit* como en la ponencia en que el presente estudio se centra, es la de ser-en-el-mundo, siendo el mundo indisoluble a la existencia, que siempre se da en ese mundo, cuya presencia en él no se debe a ningún hecho meritorio, ni el desenvolverse en él fruto de un aprendizaje exhaustivo. Más bien, la estancia que cada uno realiza en el mundo va de suyo en la propia existencia y se caracteriza por un cuidar. Para profundizar en la cuestión del mundo, v. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 52-62, también en relación con la conferencia tratada cfr. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 112.

35. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 117-125 y M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 112. En tanto que ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), la existencia es un ser-con-otros (*Mit-einander-sein*) al compartir mundo con sus semejantes. El término *Miteinandersein* se emplea para indicar la relación de co-originariedad entre el propio existente y los otros (V. J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder, 2009).

36. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 112. Se ha tratado de ver en esta separación de la mismidad respecto del otro a través del fallecimiento una hipertrofia del yo, una suerte de «heroísmo» si se quiere, que domina el análisis heideggeriano de la muerte (V. B.-C. Han, *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder, 2018, p. 73).

1929, la consideración de un preguntar acerca de ella (de la nada)<sup>37</sup>. Pero la problemática de la nada en Heidegger se convierte en un existir en tanto que retiene una especie de actividad de ser: la nada anonada, no permanece tranquila y se afirma en su propia soledad frente a la alteridad<sup>38</sup>. Lo otro y los otros que hay en el mundo en que la existencia está inmersa, están diametralmente opuestos a ésta, pero en dicha confrontación, forman un todo indisoluble. En tanto que eso «otro» empieza y acaba en la existencia, no hay una alteridad que venga dada con anterioridad temporal ni nada que perdure después de la existencia. Antes de la existencia no hay nada ni tras ella tampoco. Los otros fuera de la existencia también son nada, no «son». Sólo tiene lugar la existencia propia y cuando ésta finaliza, lo otro que existe deja de tener sentido, diluyéndose cuando llega la muerte. Una vez ocurrido el fin, no tiene sentido una herencia del existir individual en el mundo ni la participación de cada uno en la tradición, pues adviene la nada.

Podría entonces asumirse que la existencia formara un segmento temporal, con un principio, el nacimiento, y con un final, la muerte, no habiendo ni un antes ni un después. Ello supondría un segmento temporal análogo al tiempo humano de la teología. El concepto de tiempo principal que maneja la teología ya se ha señalado que es el de la eternidad<sup>39</sup>, concepto parejo al de voluntad divina. El mundo es obra de la voluntad de Dios, que es eterno, pero su creación es temporal: tiene un principio, la Creación, y un fin, el Apocalipsis. Dicha temporalidad se crea conforme a la Palabra: se nombran las cosas en el tiempo, la Creación se va haciendo día a día<sup>40</sup>, hasta que es legada al ser humano, el último producto de ese proceso creativo, a fin de que continúe la voluntad divina. Lo decisivo para la teología no es la relación del mundo con el ser humano, sino la de éste con aquello que lo trasciende, con su creador. Pero el concepto de tiempo que lleva aparejado esta relación implica un trasfondo sacro del pasado (la Creación) y el futuro (el fin de los tiempos), donde aparece una suerte de nihilidad temporal: el mundo viene de la nada y se encamina hacia la nada, estando su sentido en esa nada, o al menos fuera del mundo mismo (lo cual es también una forma de nihilismo mundano). La explicación de todo está

---

37. V. M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, cit., pp. 103-122.

38. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 86.

39. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 107.

40. *Génesis* 1, 3-30.

al final de la línea del tiempo, que es donde se produce el encuentro con lo divino, de forma que el tiempo humano, lineal y finito, trasciende en el tiempo divino, eterno. La finitud humana es inconsecuente frente a la infinitud divina. Pero ese encuentro en el fin de los tiempos, un tiempo que será la plenitud de los tiempos<sup>41</sup>, es indeterminado. Casi tan indeterminado como la propia muerte, por lo que pretender determinar la duración de la existencia es imposible por mor del carácter temporal del tiempo.

De este modo, analizar la muerte propia implica asumir que se lleva consigo una certeza indeterminada. La única certeza que respecto de la muerte propia se sabe es que acaecerá: la existencia se sabe finita, que desembocará en la muerte, pero no cuando ocurrirá. Porque la muerte no es algo que sucede bruscamente e interrumpe la existencia, dejando todos los proyectos que se pretenden realizar y que se estaban llevando a cabo a medias y sin acabar; todos esos proyectos acaban cuando acaba la existencia, cuando llega la muerte, no siendo una interrupción, sino, más bien, una posibilidad extrema que reconocemos como tal. Para Heidegger, esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de una certeza que a su vez se caracteriza por ser absolutamente indeterminada<sup>42</sup>. Lo último que acontece en la existencia siempre es la muerte y todo lo que en ella, en la existencia, ocurre deja de ocurrir. Es la posibilidad extrema que hace que con ella concluya toda posibilidad posible, el fin de las posibilidades.

La existencia es la historia de sus posibilidades, algunas se ven realizadas y dejan de ser posibilidad para tornarse hechos, mientras que otras se quedarán siempre como simples posibilidades, en muchos casos, no siendo ni siquiera contempladas para ser trasvasadas a la realidad, quedando o bien en el plano de la imaginación, o bien fuera de las expectativas existenciales. Pero la posibilidad más extrema es la muerte: es la más cierta y propia, pero también la más indeterminada<sup>43</sup>. Se sabe de la muerte sin saber nada de ella, salvo su propia posibilidad como última posibilidad, el último instante que recoge todas las posibilidades.

La suprema posibilidad es la muerte, intrínseca a la propia finitud precisamente como algo que permite dar sentido a la existencia, pues ésta se torna plena en tanto que todos los caracteres en la muerte han

---

41. *Gálatas*, 4, 4.

42. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 116.

43. *Ibíd.*

sido lo que son. Mientras se existe se está en camino, pero con la muerte este camino se acaba, lo que podría ser una metáfora muy del gusto de Heidegger<sup>44</sup>. Porque mientras se camina siempre hay algo que aún no concluye, algo que falta. Cuando ese algo ya no falta, se deja de ser porque adviene la muerte<sup>45</sup>. Con la muerte ya no hay existencia, ya no hay nada más. Sólo queda la nada y, por tanto, no hay nada.

Repitiendo: la muerte no es algo que ocurra de repente, sino una posibilidad conocida de alguna manera: se sabe que llegará, pero no cómo ni cuándo. Se sabe de la muerte propia incluso cuando no se quiere saber de ella. Todo ello se expresa en las condiciones de posibilidad, siendo la existencia misma una posibilidad indeterminada que sólo conoce su finitud, pero no las características de ésta y, por ende, de su totalidad, hasta que advenga su fin. De este modo, la única certeza es el advenimiento de la nada, que nos devuelve al problema de la temporalidad, puesto que todo advenimiento es dado en clave temporal: no ha ocurrido aún, pero ocurrirá. Anuncia una llegada en el tiempo y no en el espacio, aunque dicho advenimiento suponga precisamente el fin de todo tiempo, porque con la nada ya deja de haber tiempo, el tiempo se disuelve en ella.

Esto se muestra con mayor radicalidad en *Sein und Zeit*, donde la muerte sirve de bisagra entre las dos secciones publicadas de dicha obra<sup>46</sup>, de modo tal que la comprensión de la existencia como ser-para-la-muerte (neologismo que aun no aparece en 1924<sup>47</sup>) posibilita una especie de salida de la impropiidad hacia el modo de ser propio. Aunque la idea general está

---

44. La filosofía de Heidegger frecuentemente se reseña como un camino que el pensador recorre indagando en la pregunta por el sentido del ser. Por lo general, los estudiosos sobre su filosofía inciden en sus trabajos en que el pensamiento de Heidegger se manifiesta como un caminar un camino que se va formando a través de seguir por una determinada senda, encontrarse un hito o tomar algún giro en el camino (el más extremo sería la *Kehre*). Tal es el caso, por ejemplo, de Otto Pöggeler (V. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, cit.) o de Richard Capobianco (V. *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press, 2014). Pero esta idea ha sido alimentada por Heidegger mismo al titular sus obras aludiendo a la cuestión del camino: *Caminos de bosque (Holzwege (1935-1946))*. GA5, Frankfurt am Main: Klostermann, 2003), *De camino al habla (Unterwegs zur Sprache*, cit.) e incluso señala que su *Gesamtausgabe* son «caminos, no obras (*Wege, nicht Werke*)».

45. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 105.

46. Si nos ceñimos al plan del tratado presupuesto por Heidegger (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 39-40).

47. P. Peñalver, Op. cit., p. 48.

expuesta en la conferencia de 1924, es fundamental ponerla en la relación entre las dos partes redactadas de la obra de 1927. La primera sección, que expuso la constitución fundamental del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) a partir de estructuras centrales basadas en la aperturidad<sup>48</sup>, reveló a través de la totalidad de este todo estructural que el ser de la existencia es el cuidado (*Sorge*)<sup>49</sup>, en tanto que originaria conexión entre la facticidad y la caída que permite al existente ser el ente que puede formular y responder la pregunta por el sentido del ser en general. Pero la comprensión de este ente sólo puede aclararse conforme a su estar-entero, a su integridad, pues mientras sólo se puede dar una caracterización ontológica del mismo de forma impropia, vale decir, cotidiana (*alltöglich*), que es el modo donde de manera inmediata y regularmente se encuentra en el mundo<sup>50</sup>. Aprender la existencia en su integridad, sin embargo, tiene el problema antes mencionado: el desconocimiento del fin que a cada uno corresponde hasta que éste ocurra, pues mientras siempre queda algo pendiente que puede ser y será<sup>51</sup>.

Sin embargo, esto que parece que es un obstáculo es una de las principales fortalezas de *Sein und Zeit*, pues ello permite apelar al tiempo y en esa apelación es dónde se produce el tránsito del modo de ser impropio al modo de ser propio. Un análisis temporal de dicho tránsito determinaría incluso una dimensión originaria respecto de ambos modos de ser, como un modo previo de este desdoble de los modos de ser, pero la analítica existencial nunca desarrolló esta cuestión, no por olvido, sino porque es imposible: el paso a esa dimensión previa es inexplicable en términos temporales<sup>52</sup>. La existencia se dirige hacia un fin que se encuentra temporalmente ubicado en el futuro, y sólo al alcanzarlo, «un ocurrirá», podrá la existencia ser-entera<sup>53</sup>. Si el fundamento ontológico originario de la existencia tiene que ver con el tiempo, entonces la comprensión de

---

48. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 231.

49. *Ibid.*, pp. 191-196.

50. Cfr. M. Heidegger, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität. GA 63*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, pp. 85-92.

51. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 231.

52. E. Lythgoe, «La analítica existencial. Continuidad y ruptura entre 1927 y 1930», en Lythgoe, E. y Rossi, L. A., *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos, 2016, p. 83.

53. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 236.

la elaboración de la pregunta por el ser también tiene de algún modo que ver con el tiempo, por mor del fenómeno de la inminencia de la muerte, de su «ocurrirá» como posibilidad más extrema y propia de la existencia<sup>54</sup>. Pero la cotidianidad encubre esa posibilidad más propia, a fin de evitar el estado de angustia que lleva aparejado el saber de la muerte, esquivándola<sup>55</sup>. Frente a esto, la propuesta de Heidegger es la de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte, comprendida, interpretada y sobrellevada como esa posibilidad<sup>56</sup>, a la que la existencia debe de adelantarse, de modo tal que se singulariza.

#### 4. DE LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE (DEL OTRO) AL TIEMPO MUERTO

Tras el paseo por *Sein und Zeit*, hay que volver al texto de 1924, núcleo de atención de este estudio. Al hacerse uno cargo de su propia muerte, es cuando, conforme a las posibilidades que se abren con arreglo a la posibilidad más extrema, es cuando se comienza a tomar consecuencias sobre la vida y la muerte. Se sabe que, tarde o temprano, llega la muerte. Es, por tanto, un saber del no-saber, lo que implica la situación existencial que denota el cuidado<sup>57</sup>. Porque la muerte, el fin de la existencia, siempre es de uno mismo, nunca del otro, como también se esbozó anteriormente en este estudio. Cuando los otros mueren, uno sigue existiendo y cuando uno muere, el mundo y los otros dejan de existir, pero no por ello mueren, sólo dejan de tener sentido al no haber un ente que les de un sentido como tal (el individuo existente). De ahí que la posibilidad respecto de la propia muerte, como posibilidad extrema que posee cada cual, se convierte en un absoluto que marca la diferencia entre uno y otro, entre la existencia de cada uno respecto de la de los demás. Cada uno posee su propia existencia, pero ésta se da de manera compartida en el mundo. Lo que delimita a cada uno en ese compartir es una serie de hechos y posibilidades que

---

54. *Ibíd.*, p. 250.

55. A este respecto hay que remitirse, además del apartado de *Sein und Zeit* dedicado al *das Man* impersonal que encubre lo originario en la cotidianidad, al tratado de 1924 de idéntico título a la conferencia que en el presente trabajo se analiza. Cfr. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., pp. 24-30. y M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 126-130.

56. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 261.

57. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 112.



constituyen lo que podría llamarse provisionalmente una historia personal de la existencia, imposible de extrapolar al otro. Y no se puede extrapolar porque no se puede experimentar en sí mismo el ser otro como tal, más que objetivando su propio ser, su propia existencia.

Es evidente la relación entre la actitud ante la muerte y la conciencia de uno mismo, vale decir, la individualidad de cada cual. Dicho individualismo ha sido señalado en relación con la vida y con el más allá (esto es, con la teología), conforme al testamento, que particulariza al difunto en público, de modo tal que pareciera un intento de sobrevivir a la muerte en el otro<sup>58</sup>. Pero todo ello no es más que una manera de tratar de olvidar que se muere, llegando al punto en que la muerte puede incluso olvidarse en las sociedades industriales, dejando de ser un hecho cultural que estructura la comunidad, en tanto que acaecía cotidianamente y ahora representa un hecho extraordinario, conforme a la lejanía entre vivos y muertos<sup>59</sup>. Esta lejanía busca objetivar, cosificar la muerte, como si fuera un hecho que sobreviene en el mundo en tanto que muerte de los demás: la muerte del otro se ritualiza, pero una vez que ya ha sucedido, con el entierro, el testamento y el duelo.

Pero la muerte propia, el fin de la existencia, no puede ser objetivada, porque no hay una experiencia real de ella: sólo puede experimentarse la muerte del otro. Incluso al imaginar la muerte propia, se cosifica de modo que se experimenta como una muerte ajena, de otro. No se experimenta la muerte propia porque al morir se deja de experimentar. Si sólo se sabe de lo que se experimenta, no hay un conocimiento de la muerte propia. De la muerte no se sabe nada precisamente porque es «nada», y lo que «no-es» no puede ontificarse en el entramado de la existencia misma<sup>60</sup>. Del mismo modo, tampoco tiene sentido decir que algo hay antes de la existencia, como una situación de sentido previa al nacimiento. Una cosa es que la existencia esté inmersa en una tradición y unas circunstancias históricas dadas, y otra cosa es que eso dado en la existencia rompa con la regla de finitud que se le aplica. De este modo, aquello que ocurre antes y después de la existencia no es posible de experimentar y, por ende, conocer, sino sólo especular. Así, origen y final se dan la mano y se tornan el horizonte existencial mismo,

---

58. Cfr. P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, París: Seuil, 1977.

59. *Ibid.*, p. 36.

60. M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, cit., p. 107.

suponiendo el límite y marcando el carácter finito: origen y final están más allá y se enlazan en tanto que «no-son», permitiendo señalar la finitud como lo propio de la existencia, como su ser mismo en correlación con el cuidado.

Pero la experiencia de la muerte del otro si puede implicar un conocimiento de la temporalidad, precisamente por su «duración»<sup>61</sup> en la existencia propia. El saberse finito permite extrapolar la objetividad pretendida respecto del mundo al sí mismo (*Selbst*), objetivando lo que no se puede objetivar y que, por tanto, no es objeto de ser sometido a una revisión conforme a su duración. Porque la existencia «existencialmente» «dura» siempre, esto es, mientras dura la existencia se existe, y solo temporalizando a la misma se puede marcar la pauta de un antes y un después, lo cual se hace al considerarla desde la objetividad, algo que a su vez sólo se consigue extrapolarlo lo otro a la existencia propia (y que se presenta siempre de manera subjetiva).

La muerte es presentada como la posibilidad más extrema al no dejar margen para que pueda darse cualquier otra posibilidad<sup>62</sup>. Pero a la vez la muerte resulta, en cierto modo, imposible, pero sólo de manera que dicho imposible se posibilita. La muerte es el fin de la existencia, pero como posibilidad nunca ocurre, puesto que cuando sucede se disuelven todas las posibilidades, incluida esta última tan extrema del morir, por lo que dicho suceso se torna imposible. Pero a lo largo de la existencia hay una continua confrontación con la muerte, como posibilidad, si bien imposible. Y la existencia no puede abarcar lo imposible, pues precisamente el existente parte siempre de sus propias posibilidades. La muerte escapa a la posibilidad, se torna algo distinto de la existencia al advenir en el final. De ahí que haya un saber de la muerte sin querer saber de ella. En ese no-querer-saber se es consciente de que se sabe. Se puede fingir (ese no-saber), tener la ilusión de lo eterno, la otra vida y la resurrección, pero al encontrarnos con la muerte de los demás comprendemos nuestra propia muerte. De ahí que haya un reconocimiento de la finitud, muy a pesar de la pesadumbre que implica. La muerte iguala a uno mismo con el resto

---

61. Es siempre interesante y conveniente confrontar lo planteado por Heidegger acerca del tiempo con las hipótesis que maneja Henri Bergson. A ese respecto cfr. con sus obras principales sobre el tiempo y la duración *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Durée et Simultanéité* y *La Pensée et le Mouvant* (en *Oeuvres complètes* (2 Vol.), París: Livre de Poche, 2015).

62. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 112.

en tanto que lleva la existencia de cada cual a la nada. Pero la nada es lo único que tiene la posibilidad de «ser» propiamente dicha<sup>63</sup>. La muerte es «nada», presentando la paradoja de ser «no-ser», es posibilidad imposible o imposibilidad de posibilidades.

Este estudio defiende la idea de que la muerte nunca es posible de experimentar en la existencia hasta el mismo momento en que llega y, cuando esto ocurre, entonces deja de experimentarse, no sólo la muerte como tal, sino todo aquello que se puede experimentar. Con la muerte se deja de tener experiencias y adviene la nada. Ahora bien, la nada jamás es en presente, pero que escape de todo presente no remite a una evasión ante la muerte o a una distracción del momento supremo, sino a una incomprendibilidad<sup>64</sup>. Lo importante de la inminencia de la muerte es que ya no podemos poder, y en la pérdida de posibilidades se pierde el dominio de la subjetividad<sup>65</sup>. La muerte nunca se da en el presente siempre está por venir, siempre es un hecho futuro, puesto en relación con la temporalidad subjetiva. Pero el saber acerca de un hecho futuro hace albergar las dudas sobre si realmente puede llegar a ocurrir, surgiendo esa esperanza de eternidad o, lo que es lo mismo, un no-morir, con lo que se anda siempre con evasivas respecto de la muerte propia<sup>66</sup>. Todo ello se debe, como ya se ha señalado, a la incertidumbre que provoca el futuro, donde se ha de ubicar la muerte propia. Esta incertidumbre contrasta con la experiencialidad de la existencia, que siempre presume de la certeza de su propia historia, a la que siempre se refiere en pasado desde la óptica de un presente que se diluye de continuo. Esto es, la historia existencial, la de la experiencia, siempre toma la forma de un haber-sido (*Vorbei*)<sup>67</sup>.

Este estudio es filosófico y no filológico, por lo que no es necesario entrar en un análisis de germanística del término *vorbei*. Lo que si hay que señalar es que usualmente se traduce como «lo pasado», pero aquí se va a emplear con el sentido de «haber-sido», conforme al sentido seguido en la traducción castellana del texto donde está puesto el foco de estas pesquisas<sup>68</sup>. Se hace así en la creencia de que representa el carácter de

---

63. M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, cit., p. 116.

64. E. Levinas, *Op. cit.*, p. 112.

65. *Ibíd.*, p. 115.

66. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 116.

67. *Ibíd.*, pp. 116-117.

68. V. M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, cit.

finitud de la existencia, donde es necesario hacer hincapié: todo lo ocurrido en la existencia no es sino pasado, porque las conclusiones de la historia existencial sólo pueden realizarse en el momento último que se ve señalado por la muerte<sup>69</sup>. La muerte señala a la existencia desde una retrospectiva, marcando un límite desde el que se pueden establecer juicios acerca de lo experimentado. Pero en el *memento mori* no puede someterse el juicio a la existencia particular que lo experimenta, pues se deja de ser, con lo que el juicio sólo puede darse en las condiciones que da el instante preciso en que se está anticipadamente a la muerte, pero con proyección hacia ella, esto es, en el presente. Pareciera que no hay pasado, sino recuerdo, lo que siempre es presente y no una vivencia fáctica del pasado, del mismo modo que tampoco hay ninguna vivencia fáctica del futuro<sup>70</sup>. De ahí que la pregunta por el ser del existente siempre remita al éxtasis temporal del presente.

Al cambiar de forma temporal, al cambiar el pasado por el presente, la pregunta no es hacia un «qué-fue y sigue siendo», sino un «cómo-fué» y «cómo-es» relacionados intrínsecamente, lo cual no es una pregunta acerca de la historia en su contenido, sino la pregunta de cómo la historia condiciona el presente<sup>71</sup>. La condición existencial de cada uno sólo es posible de ser asumida si se analiza el pasado, pero ese pasado no tiene un valor eidético más allá del presente: no vale por «delante», de forma pasada, ni por «detrás», de forma futura. Sólo condiciona el tiempo actual, valiendo el pasado como proceso de formación de la situación actual.

La existencia está siempre en el punto de confluencia de todo lo sido y por eso es reflejo del pasado, de todo un «cómo». La existencia misma se hace visible en dicho «cómo»<sup>72</sup>. Tener conciencia de todo lo acaecido durante la existencia (siempre en pasado) es clave para entender el presente existencial y cómo se ha llegado a ser lo que se es. Lo único que permite a la existencia entenderse como tal es saber su propio «sido» y saber hacia dónde se encamina, el morir. La propia conclusión se sobrelleva sabiendo «lo que

---

69. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 116.

70. La mejor explicación de la presencia de los tres éxtasis temporales en la obra de Martin Heidegger no se encuentra en los textos de los años veinte, sino mucho después, cuando confronta sus tesis filosóficas con el sentido del tiempo que tienen la psiquiatría y la psicología. Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegesprache - Briefe*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, pp. 73-86.

71. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 116.

72. *Ibíd.*, p. 117.

es» en el instante presente<sup>73</sup>. Conocer pasado, presente y futuro, desde una óptica del presente, permite a la existencia un retorno a lo cotidiano.

Hay que tener en cuenta que este presente no es una mera presencialidad, metafísica de la presencia que se impuso desde Aristóteles con la consideración del tiempo como sucesión de «ahoras» entre lo anterior y posterior<sup>74</sup>, pues todo el objetivo del proyecto filosófico en relación al tiempo es la de una comprensión más auténtica de éste conforme a la unidad de los tres éxtasis temporales<sup>75</sup>. Pero en la medida en que la temporalidad se ajusta a la muerte, esto es, a la finitud de la existencia, conocer el cómo de esa temporalidad es una suerte de autoconocimiento.

El «haber-sido» implica todo lo que de algún modo se «es»; la existencia presente es un reflejo de todos los modos en que se ha existido, «cómo» se ha sido-existido. El «cómo» muestra la finitud de la existencia señalando una extrema posibilidad que siempre ha ido quedando al margen pero que de algún modo se conoce, señalando la temporalidad misma de la existencia. Así, el «haber-sido» sitúa al existente ante lo acongojante en medio de la grandiosa cotidianidad de la existencia<sup>76</sup>. Si la existencia es esencialmente posibilidad, pero ésta se proyecta sobre el fondo de la posibilidad extrema de la muerte, la totalidad de la existencia se muestra a la luz y en el horizonte de ese haber-sido<sup>77</sup>. La existencia, al reconocerse como finita, esto es, temporal, sale de la comodidad cotidiana, de aquello en lo que gasta sus días y le hace darse una falsa sensación de eternidad e inmortalidad, entrando en un estado de angustia cuando surge la nada ante la perspectiva de la muerte. Porque la nada no toma forma alguna al ser precisamente nada. Cuando en la vida cotidiana se toma en consideración la muerte propia, siempre es de modo «externo», lo que sucede después de que ocurra y las circunstancias que llevan a ello, pero siempre desde la óptica del espectador. No se asume el mundo sin el propio existente, porque es éste quien vivencia la existencia, dándole sentido al mundo. Por

---

73. *Ibíd.*

74. Aristóteles, *Physica*, 4, 11. Un resumen del desarrollo por parte de Heidegger de la concepción aristotélica del tiempo como sucesión de «ahoras» y, por ende, como una representación del movimiento puede verse, entre otros lugares, en el Tratado de 1924 (cfr. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., pp. 77-79).

75. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 26.

76. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 117.

77. P. Peñalver, *Op. cit.*, p. 48.

eso, cuando se cumple la posibilidad extrema de la muerte, el mundo deja de tener sentido y llega la angustia frente a ese sinsentido donde no es posible decidir ni juzgar.

El «haber-sido» da la clave para saber del futuro (la muerte) a la vez que retrotrae todo el pasado, conectando con la pregunta por el tiempo que Heidegger pone en juego en la ponencia sobre la que versa este estudio. La existencia, entonces, no puede estar «en» el tiempo, sino que se revela como el tiempo mismo<sup>78</sup>. Esto es, no se sitúa en una línea temporal como el resto de entes que aparecen en ella frente al existente, sino que abarca la totalidad de todos los entes dados en ella, incluso ella misma. La temporalidad de la existencia permite ubicar a esos entes «en» el tiempo, siendo la unidad de medida de los sucesos que le acaecen. Pero como tal unidad de medida no puede medirse a sí misma, esto es, no puede ser un ente más «en» el tiempo, porque tendría que trascender al tiempo mismo con una suerte de «supratemporalidad», una temporalidad de otra categoría como sucede con la temporalidad tratada al modo en que lo hace la teología, esto es la eternidad, concepto alejado del tiempo mismo.

## 5. REGRESO AL FUTURO

La muerte siempre se da en el futuro, siempre está por llegar. La finitud propia pareciera que sólo podría saberse con certeza *a posteriori*, pero precisamente tenemos la certeza de que esto es imposible. Porque el saberse finito es *a priori*, aunque el no querer saber de la propia muerte hace que al reconocerla parezca que se presenta ulteriormente. No hay nada más «ilógico»<sup>79</sup>, pero a la vez nada más real: se sabe de la muerte propia sin haber muerto todavía; buscamos algo tras la muerte, pero tras ésta ya no queda nada. Esa misma nada, cuando quiere ser pensada, se llena de cosas, de lo que ocurre cuando no estemos, cuando dejemos de ser, y, así esa nada deja de ser nada para ser algo, un algo con sentido porque se lo da la existencia. Pero paradójicamente si la existencia finaliza, ya no hay sentido aun anticipándolo y afirmándolo.

---

78. *Ibíd.*, p. 118.

79. El término «ilógico» se emplea conforme a los preceptos que la tradición ha hecho suyos a partir de una perversión del *lógos* griego y rechazando su significado originario, como denuncia Heidegger en múltiples ocasiones. Cfr. M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1992.

Esa anticipación da la otra clave del tiempo junto con el «haber-sido»: el futuro. Mientras que del pasado hay una experiencia, el futuro siempre es una incógnita, y, sin embargo, es el fenómeno fundamental del tiempo<sup>80</sup>, porque permite anticipar *a priori* lo que ocurrirá *a posteriori*. De este modo, el tiempo deja de ser considerado como un medir<sup>81</sup>, que es lo que se hace con respecto al pasado, pero no tiene nada que ver con el anticipar. Toda medida es un calcular conforme a un determinado tipo de ocuparse del mundo, la ciencia. Pero la actitud científica sólo presupone el entramado ontológico de la existencia y su estrecha conexión con el tiempo, no investiga esta relación, sino que toma al tiempo mismo como un ente que se torna objeto de estudio<sup>82</sup>. Porque al futuro no se puede hacer referencia mediante términos como «cuándo» (*Wann*) ni «cuánto-durará-todavía» (*Wie-lange-noch*) que remiten a un tiempo conocido (y por tanto medible), como es el caso del «haber-sido». Porque entablar una referencia con el futuro mediante esta terminología es volver a esquivar el tiempo mismo al pretender determinar lo indeterminado externamente a la propia existencia<sup>83</sup>.

La anticipación aprehende el «haber-sido» como esa posibilidad propia de cada instante en tanto que «ahora» seguro. Ese instante parece ser la única realidad porque el pasado «ya no es», quedando únicamente el futuro, que da tiempo al ser el tiempo mismo<sup>84</sup>. Que el futuro sea el tiempo mismo impide todo carácter de medición del tiempo, al sobrepasar siempre los instantes que quieren medirse. Pero la pregunta por el tiempo plantea la necesidad de un instrumento externo de medida, sin percatarse de que es la propia existencia la que marca el tiempo. Este mismo preguntar hace que la respuesta sea ignorada, puesto que el «cuánto» del tiempo retrotrae siempre al presente «cuánto tiempo queda» del mismo presente fugaz, disuelto en cuanto ocurre, pero «cuánto tiempo viene después» del instante fugaz del presente: siempre se mide respecto del «haber-sido» que fija el presente, pero no con relación al futuro hacia el que se proyecta.

La existencia siempre está experimentando un «ahora» que constituye una herencia del pasado, del «haber-sido», pero el futuro mismo se realiza

---

80. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 118.

81. *Ibíd.*

82. Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, pp. 104-106.

83. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 119.

84. *Ibíd.*

a partir del «ahora». Toda la existencia, a pesar de vivenciarse como «ahora», señala, sin embargo, el tiempo completo, incluyendo pasado y futuro, marcando, al modo de un instrumento de medida, el «habersido» y «lo-por-venir». Ahora bien, ese futuro no es el futuro del pasado, sino del presente mismo, del «ahora» que, incluyendo al futuro, no está materializado en el mismo, porque sería entonces nada<sup>85</sup>.

A la luz de lo expuesto hay que reiterar necesariamente que el hecho fundamental del tiempo es el futuro, esto es, la anticipación de todo «lo-por-venir», de igual modo que la extrema posibilidad de la existencia, la muerte, abarca cada posibilidad anterior y supone el fin de toda posibilidad. Justamente porque la existencia en su ser propio «nihiliza» en cierto modo su existencia, ésta viene a consistir sobre todo en una anticipación, en un proyecto<sup>86</sup>. La existencia presenta el pasado y el futuro de forma simultánea dada siempre en presente, pero de modo que se presenta como herencia de todo lo anterior y a la vez implica la apertura a las posibilidades consecuentes, de tal manera que sólo se sabe de dichas posibilidades a cambio de hacer una anticipación. La pregunta por el tiempo es en el fondo la pregunta por lo que aun nos queda, por lo que todavía nos queda presente<sup>87</sup>, porque al darse la existencia siempre en presente no le preocupa más que conservarse en el mismo, siendo el futuro sólo una prolongación de este presente en la medida en que su anticipación de los hechos por venir sólo es por mor de los hechos vivenciados en el «ahora». Ese anticipar mismo nunca es futuro, sino que sólo se da en y desde el presente.

Pero la pregunta por el tiempo lleva entonces a un vacío: el tiempo se vuelve vacío por el mismo preguntar que de antemano lo ha alargado al cuestionarse el «cuánto»<sup>88</sup>. Para escapar a este vacío, la existencia se sumerge en lo cotidiano cuyo modo fundamental es un «ahora» infecundo. Ese tiempo de la cotidianidad sitúa la existencia como un ente más «en» el tiempo, no marca el tiempo, sino que lo incluye, como si lo temporal fuera un «afuera». Desde eso cotidiano siempre se está con relación al tiempo no como un presente que mira al pasado como un «ya-no-más» y al futuro como un «todavía-no»<sup>89</sup>. El pasado es irreversible y el futuro indeterminado,

85. *Ibíd.*, p. 120.

86. P. Peñalver, *Op. cit.*, p. 50.

87. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 119.

88. *Ibíd.*, p. 120.

89. *Ibíd.*, p. 121.



por lo que el «ahora» queda como punto álgido de la temporalidad, en tanto que nexo y no como un punto aislado, numérico, como sucedía en la concepción vulgar del tiempo acuñada desde Aristóteles<sup>90</sup>.

Heidegger equipara el tiempo a la existencia<sup>91</sup>, porque ésta siempre se encuentra de modo temporal con su posibilidad (existencial), refrendada desde el ahora presente. Por eso la existencia es el tiempo mismo, pero entendido como la temporalidad que marca la pauta de la existencia para dicho tiempo. Puede parecer que esta explicación heideggeriana es una tautología, pero realmente lo que aquí se expone es una superación del tiempo por el propio tiempo, de manera tal que delimita genuinamente la existencia individual respecto del mundo<sup>92</sup>. De este modo se transforma la pregunta «¿Qué es el tiempo?», que Heidegger quiere resolver al principio de la conferencia de 1924, por la pregunta «¿Quién es el tiempo?», esto es, si cada uno «es» de manera individual desde su propia existencia, también marca desde esa individualidad la propia temporalidad. Al enfocar así la pregunta, se concluye en una manera más adecuada de acercarnos al tiempo. La respuesta a la nueva pregunta ya Heidegger la responde mucho antes de haberla formulado, al cambiar además el núcleo de la pregunta por la cuestión acerca de la existencia.

## 6. CONCLUSIONES PROVISIONALES

Todo estudio cuando llega a su final debe presentar una serie de conclusiones, a manera de cierre del trabajo y poder pasar «a otra cosa». Pero una investigación seria, sobre todo en disciplinas como la filosofía, no puede cerrarse sin más y pasar a algo nuevo. Más bien, las conclusiones son «hitos» (por hacer una analogía heideggeriana) que permiten establecer marcas a partir de las cuales continuar con la misma investigación desde puntos radicalmente novedosos respecto del estudio concluido (sin embargo, comparten el mismo origen primigenio). Por ello, unas conclusiones no pueden suponer sino una apertura hacia nuevas investigaciones con base en lo mismo. De ahí que las conclusiones sean provisionales, pues la

---

90. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. GA 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, pp. 327-361.

91. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., p. 123.

92. *Ibid.*

apertura desde las mismas puede tomar sendas insospechadas. No obstante, y siempre de modo provisional, algunas cosas al menos dan la apariencia de asentarse sobre el terreno.

La primera de todas es la aseveración de que, si bien es necesario el estudio de *Sein und Zeit* para la correcta interpretación y un mayor despliegue de los fenómenos de la finitud y de la temporalidad, la conferencia de 1924 es una magnífica introducción a dichos conceptos (así como a otros entramados del pensamiento heideggeriano).

La segunda sería que el saber de la muerte propia permite hacer una separación de los contenidos de la teología y de los de la filosofía, una ruptura si cabe, como dos disciplinas cuyo objeto de estudio es diferente. El saber de la muerte imposibilita que la existencia, en tanto que perteneciente al ser humano, experimente la eternidad como algo suyo, como algo humano, pues es una forma de temporalidad que no le pertenece.

En tercer lugar, hay que destacar la singularidad de cada existencia. La existencia siempre es individual y está contemplada desde la óptica de una subjetividad, pero no la de un «yo» aislado, sino la de una existencia que está en un mundo compartido con los demás, pero que en cada caso remite a un existente que vivencia su facticidad en el trato con el mundo y con los otros. Del mismo modo, aunque es compartida con los otros, los otros no pueden experimentar la existencia de cada existente ni ese existente puede experimentar la de los otros. Esa existencia es individual y fáctica.

Al hilo de lo fáctico, como cuarta conclusión, hay que señalar que nada hay más allá de lo fáctico, no hay nada que sobrepase la existencia individual tal como es experimentada. El problema de la nada, si bien es uno de los problemas más peliagudos del entramado de pensamiento de Heidegger y que ni por asomo está completamente descrito y definido en 1924, si permite esbozar que fuera de la existencia no hay nada, no hay exterioridad ni espacial ni temporal, y todo el ser remite a la existencia misma.

De nuevo en conexión con la anterior, precisamente porque la muerte supone el advenimiento de la nada más absoluta, hay que señalar en quinto lugar que supone el fin de las posibilidades, en tanto que de ellas queda nada, no es una interrupción, ni un agotamiento, sino un fin de toda posibilidad conforme al fin mismo de la existencia. Pero dicho fin de las posibilidades sin embargo es indeterminado, pues la muerte no se sabe

cuándo acaecerá (pero si que acaecerá). Por ello, la muerte es una certeza indeterminada.

La sexta conclusión a la que llega el estudio es que la muerte, como certeza indeterminada, puede servir como fundamento para una comprensión del tiempo y de la temporalidad propia de la existencia. Esta temporalidad se refleja siempre enfocada hacia el futuro, pues es en el futuro, en lo porvenir, dónde se encuadra la muerte.

Sin embargo, la manera de apropiarse de la existencia cotidiana siempre es conforme a su de dónde viene, a su pasado, más que a su por venir, de ahí la importancia que también tiene el «haber-sido» de la existencia a la hora de configurar su presente de cara a las posibilidades que se le abren al proyectarse hacia el futuro.

Finalmente, esa proyección expone la pregunta ontológica acerca del tiempo de forma totalmente distinta a cómo se había presupuesto: si el hecho fundamental está en el futuro, respecto de las posibilidades que surgen en el presente a partir del propio «haber-sido», ya no habría que preguntarse «¿Qué es el tiempo?», sino más bien «¿Quién es el tiempo?» pues la existencia misma es la que da las pautas para esta cuestión conforme a los tres éxtasis temporales.

Quedaría pendiente un desarrollo ulterior conforme a una temporalidad que sobrepase la mera individualidad y propicie una decisión conforme a las posibilidades comunitarias, lo cual tendría como núcleo de referencia en la temporalidad el hecho mismo de la historicidad de la existencia, pero eso, como puede apreciarse, ya es otra historia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Adrián Escudero, J. (2011): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

Adrián Escudero, J. (2016): *Guía de lectura de «Ser y Tiempo» de Martin Heidegger* (2 Vol.), Barcelona: Herder.

Arendt, A.; Heidegger, M. (1999): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Ariès, P. (1977): *L'homme devant la mort*. París: Seuil.

Aristóteles (1995): *Física* (Trad. G. R. de Echandía). Madrid: Gredos.

- Bergson, H. (2015): *Oeuvres Complètes* (2 vol.). París: Livre de Poche.
- Bultmann, R. (1995): *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, R. (2009): *Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Blume, D.; Boll, M.; Gross, R. (Eds.) (2022): *Hannah Arendt y el siglo XX* (Trad. M. J. Viejo Pérez). Barcelona: Paidós.
- Capobianco, R. (2014): *Heidegger's way of Being*. Toronto: Toronto University Press.
- Ettinger, E. (1995): *Hannah Arendt/Martin Heidegger*. New Haven: Yale University Press.
- Faye, E. (2016): *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*. París: Albin.
- Gadamer, H. G. (2017): *Los caminos de Heidegger* (Trad. Á. Ackermann). Barcelona: Herder.
- Gilabert, F. (2020): «Aeternitas vs. Aei. Heidegger y la ruptura con la teología», *Analele universitatii din Craiova. Serie Filozofia*, 46, pp. 75-91.
- González Varela, N. (2017): *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt (Barcelona): Montesinos.
- Han, B. C. (2018): *Muerte y alteridad* (Trad. A. Ciria). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. GB 63*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1990): *Unterwegs zur Sprache*. Neske: Pfullingen.
- Heidegger, M. (1991): *Grundbegriffe (Sommersemester 1941). GB 51*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992): *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1997): *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). GB 24*. Frankfurt am Main: Klostermann,
- Heidegger, M. (2003): *Holzwege (1935-1946) GB 5*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2003): *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004): *Der Begriff der Zeit (1924). GB 64*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006): *Sein und Zeit (1927)*, Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, M. (2011). *El concepto de tiempo. Conferencia de 1924* (Trad. y pról. R. Gabás Pallas y J. Adrián Escudero). Madrid: Trotta.

Jonas, H. (2003): *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Insel.

Levinas, E. (1993): *Dieu, la mort et le temps*. París: Grasset.

Levinas, E. (1993): *El Tiempo y el Otro* (Trad. F. Duque). Barcelona: Paidós.

Lythgoe, E.; Rossi, L. A. (2016): *Ser y tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos.

Peñalver, P. (1989): *Del espíritu al tiempo. Lecturas del «El ser y el tiempo» de Heidegger*. Barcelona: Anthropos.

Pöggeler, O. (1993): *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Trad. F. Duque). Madrid: Alianza.

Pöggeler, O. (2014): *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann und die Folgen*. München: Fink.

Rodríguez, R. (Ed.) (2018): *Guía Comares de Heidegger*. Granada: Comares.

*Sagrada Biblia* (1995) (Trad. E. Nacar y A. Colunga). Madrid: BAC.

Safranski, R. (2007): *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.

Severino, E. (1982): *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

Vattimo, G. (1971): *Introduzione a Heidegger*, Roma: Laterza.

**FERNANDO GILABERT BELLO** (Universidad de Sevilla). Investigador postdoctoral. Next Generation EU.

*Líneas de investigación:*

Fenomenología existencial; Hermenéutica; Estudios heideggerianos; Pensamiento político; Filosofía moderna y contemporánea; Nihilismo; Filosofía de la técnica.

*Publicaciones recientes:*

– Gilabert, F. Fabricación de útiles y creación de obras de arte. Una reflexión técnico-estética desde Martin Heidegger. *AD&C. Revista de Artes*, 3.

– Gilabert, F. Llenaremos de sal vuestros campos. Reflexiones en torno a la guerra y el nihilismo. *Teoria. Rivista di Filosofia*, 43.2

– Gilabert, F. La okupación del tiempo. Notas anarcoexistencialistas sobre el aburrimiento. *El toro celeste: una filosofía del aburrimiento*, nº 23.

– Gilabert, F. Paul Celan. The abyss of the word «forgiveness». *The contemporary writer and their suicide*. (Ed. J. Ros Velasco). Cham: Springer.

– Gilabert, F. Desafección laboral y disidencia currelante: Reflexiones en torno al ocio y al negocio. *Afectividad y disidencias de la facticidad* (Ed. J. Ordóñez-García). Madrid: Dykinson.

– Gilabert, F. Pathos-lógos: Materiales en torno al decir (y callar) —somático— del sufrimiento. Alrededores de la psique. *Reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia*. (Eds. F. Romero Martín y M. Santamaría Santiago). Granada: Universidad de Granada.

*Correo*: fernando.gilabert.bello@gmail.com; fgilabert@us.es