

**A FINALIDADE DO FIM:
O CONCEITO DE MORTE A PARTIR DE HEIDEGGER**

**LA FINALIDAD DEL FIN:
EL CONCEPTO DE MUERTE A PARTIR DE HEIDEGGER**

**THE PURPOSE OF THE END:
THE CONCEPT OF DEATH FROM HEIDEGGER**

Rodrigo Laera

Prof. da Universidad de Barcelona
E-mail: rodrigolaera@googlemail.com

Resumo: O presente trabalho propõe caracterizar 1) a experiência da morte como aquilo ao qual nos encontramos avocados, recolhendo a sentença de Heidegger sobre o aspecto pessoal da morte e a questão do ‘retraso’; 2) as consequências dessa sentença em relação como a ‘morte imprópria’, apelando à noção de responsabilidade; 3) o conceito de transcendência em coincidência com a superação da dicotomia vida-morte. A morte, vista como signo vazio, anula qualquer referente e determina a doação de valores teleológicos. Pelo contrário, o que transcendem está, ao mesmo tempo, dentro e fora do mundo.

Palavras chave: fenomenologia da morte, responsabilidade, teleologia, transcendentalismo, identidade pessoal.

Resumen: Este trabajo se propone caracterizar 1) la experiencia de la muerte como aquello a lo que uno se encuentra –tarde o temprano– avocado, recogiendo la sentencia de Heidegger acerca del aspecto personal de la muerte y de la cuestión del “retraso”; 2) las consecuencias de dicha sentencia en relación con la “muerte impropia”, apelando a la noción de responsabilidad; 3) el concepto de trascendencia en coincidencia con la superación de la dicotomía vida-muerte. La muerte, vista como signo vacío, anula todo referente y determina la donación de valores teleológicos. En cambio, lo que trasciende está, a la vez, dentro y fuera del mundo.

Palabras claves: fenomenología de la muerte, responsabilidad, teleología, transcendentalismo, identidad personal.

Abstract: This article aims at characterizing 1) the experience of death as something that one must sooner or later face, resorting to Heidegger’s claims on the personal aspect of death and on the issue of “delay”; 2) the consequences of the above claims in relation to the “unauthentic death” and to the notion of responsibility; and 3) the concept of transcendence as the triumph over the life-dead dichotomy. Death is seen as an empty sign that cancels all other referents and determines the transfer of teleological values.

However, all that transcends is, at the same time, in and out of the world.

Keys words: Phenomenology of Death, Responsibility, Teleology, Transcendentalism, Personal Identity.

En *Ser y Tiempo* (1927/1977) Heidegger escribe: “la muerte en cuanto fin del *Dasein* es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta, y en cuanto tal indeterminada e irrebasable del *Dasein*. La muerte es en cuanto fin del *Dasein* en el ser de este ente relativamente a su fin” (Heidegger, 1977, p. 343)¹.

Esta sentencia atribuye cinco asignaciones fundamentales a nuestra relación con la muerte:

1. Es *la posibilidad más peculiar*, porque sucede, acaece, solamente una vez; y siendo irrepetible, su contenido no puede ser manipulado bajo una posición existencial. Una ontología de la muerte sería un contrasentido.

2. Es *irreferente*, porque en ella no hay un concepto que se asocie a un estado de cosas. Si el mundo se constituye, como ha señalado Heidegger, en una “totalidad de referencias”, la muerte se objetiva como lo que siempre está siendo *más allá* de sí misma. Sin embargo, el análisis de ella se mantiene puramente dentro del *más acá*, pues se limita a un fenómeno que cae bajo la tutela de quienes viven (Cfr. Wrathall, 2010).

3. Es *cierta*, porque siendo inevitable se apoya sobre la identidad del *Dasein*. Si el *Dasein* se caracteriza y se apropia mediante su finitud, entonces la aspiración de una indeterminada prolongación de la vida se convierte en la pretensión de alcanzar aquello que se vuelve contrario a su esencia. Si ansiamos a mantenernos dentro de

¹ “Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezüglische, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende”.

los límites humanos, no podemos evitar que la muerte suceda, aún bajo la sucesión de retrasos infinitos.

4. Es *indeterminada*, porque se define como aquello que *aún no* ha llegado. Este «aún no», pone en relieve el olvido cotidiano acerca de que algún día moriremos. El olvido deja lugar a las muchas preocupaciones que ocurren en el día a día, nos aleja de la reacción de una bajo la lupa de la otra.

5. Es *irrebasable*, porque no podemos volver de ella para volver a ella, no hay resurrección alguna. Las cadenas de medios de las que se apropian nuestras vivencias cotidianas culminan en un fin que resulta ser su desenlace. La teleología cotidiana, llena de esperanzas, ambiciones y metas, es partícipe de una teleología existencial cuyo fin es infranqueable.

Dentro de estos cinco puntos sobresalen tres cuestiones principales: (a) la del *retraso*, cuyo contrapunto es el de una inexorable certeza; (b) la de su necesidad, cuyo contrapunto es lo que constituye la fijación y el valor último de lo que es posible; (c) la indeterminación, cuyo mando es objetivación de una pregunta que carece de respuesta y que culmina en olvido de un destino –una meta– seguro.

A razón de que las tres cuestiones se encuentran intrínsecamente relacionadas, el objetivo de este trabajo consiste en intentar dar cuenta de ellas indistintamente, a la vez que se aspirara a responder una pregunta fundamental: ¿de qué manera es viable, si es que lo es, una fenomenología de la muerte? La respuesta será a través de la muerte del otro. Pero, entonces ¿cómo entender la muerte en sí misma? Para esto, la idea central a desarrollar es que solamente mediante el presupuesto de una conexión metafísica entre la vida y la trascendencia alguien puede preguntarse por un entendimiento propio de la muerte.

El problema existencial de querer vivir. Los temas existenciales acerca de los límites que encierran nuestras vidas se agrupan dentro de un fenómeno que es, en clave derridiana, el de *diferir la muerte*. *Diferir* que surge a través de una cadena teleológica, bajo la forma de postergación. Tal como advierte Heidegger, sumergidos en el plexo de medios y fines olvidamos la certidumbre de ese fin último

para nuestras acciones. Fin que excede la categoría de lo biológico; pues aquí no se trata únicamente de la muerte biológica, sino el de la identidad de la persona misma, de la posibilidad de seguir siendo tal y como aperceptivamente nos aprehendemos. En consecuencia, la muerte, concibiéndose como lo más íntimo, rompe con nuestra identidad y su reconocimiento. Ella misma consiste en un signo vacío de significado; pues dentro de un plexo de remisiones, la totalidad de signos no abarca ningún contenido que le sea trascendente. Justamente, porque la muerte no es presencia, su contenido nunca llega a manifestarse como una identidad en sí misma; porque, si bien se halla anclada en la estructura reflexiva de nuestras prácticas lingüísticas, esa reflexión sobre nuestra identidad más íntima se encuentra enraizada en la alteridad de los otros.

Si la relación con la muerte se vive como lo más íntimo, como aquello que no podemos compartir ni transferir, entonces cabe preguntarnos ¿a quién le corresponde decidir sobre el *retraso* de la propia muerte? Si no podemos evitar que tarde o temprano suceda ¿cabe alguna decisión en lo referente al querer morir o al seguir viviendo?

La importancia de estas dos preguntas radica en la explicación fenomenológica del concepto de “retraso” y en su posterior conexión con la toma de posiciones en ámbitos como el de la bioética, pues es discutible que dicho retraso se encuentre en todos los casos justificado.

Si el concepto de *retraso* puede entenderse de la manera que sugiere Derrida (1998): como un “diferir”. El cual hará referencia a que el «aún no» siga su marcha, que aquello que resulta inevitable se vaya postergando. Sin embargo, la muerte se vive de muchas maneras; no se experimenta propiamente, aunque forme parte de muchas de nuestras vivencias. No hay una experiencia propia de la muerte porque siempre se vive como la muerte del otro. Siendo la determinación más esencial del hombre, sobre todo, se manifiesta ante la presunción de una situación latente de riesgo físico, tomando la actitud natural de *querer vivir*. Que la muerte se experimente como la muerte del otro viene a indicarnos que, aún en lo más íntimo, estamos constitutivamente perdidos en esa cercanía. Experimentamos la posibilidad de morir como un retraso constante

de que no llegará, sin poseer una vivencia en sí misma de la muerte por su condición de intransmisible.

Si lo que se hace presente, la presencia bajo sus manifestaciones ónticas, se constituye fenomenológicamente desde un retraso originario, con la muerte tal retraso no sucede, pues ella no se ajusta a ninguna presencia ni puede ser propiamente experimentada más que a partir de su ausencia. Si el suceso de la reflexión acerca del tiempo vivido se encuentra siempre diferido, la muerte aparecerá en la imposibilidad de dicha diferencia: siendo un terminar con el tiempo, será también un poner fin a la alteridad del retraso.

Aunque todo querer vivir implique cambios en la vida misma, tanto íntimos como relacionados con el entorno, semejante *querer* –o deseo– permanece fuera de cualquier categoría filosófica o psicológica. Así, se forma la opinión que la tarea y la meta de todo cuidado es, en última instancia, *prolongar* vidas. Al asumirse que aquello llamado vida es en sí y por sí misma deseable, se da por hecho que el cuidado está al servicio de semejante deseo, el cual asume la categoría de innato. La indagación acerca de la relación entre el *retraso*, el *querer vivir* y el *cuidado* conlleva un vínculo metafísico, bajo el presupuesto de que preservar *Ser* propio es por sí mismo deseable, pues como pensaba San Agustín: todo ente es amigo de sí mismo.

El fenómeno del retraso implica que enlazamos el valor de la facticidad con la facticidad en sí misma, esto es el valor que tiene una vida con la vida. Pero este valor es determinado trascendentalmente, desde *fuera*, como el límite del sentido del «aún no». Dicho de otra manera, el valor de la facticidad es el de la singularidad de *quién* se hace presente. Por esta razón, en la sentencia de Heidegger se muestra a la muerte como lo inseparable del *Dasein*, interpretándolo como el *hombre* que está siendo en el mundo; pero no como el hombre entendido biológicamente, sino como *persona* que puede actuar y resolver problemas prácticos. La muerte es de una persona y no solamente la de un cuerpo, pues, como señala Blattner (1999), la muerte no es la del *Dasein*, sino una potencia del *Dasein*; la muerte no es una manera más de ser del *Dasein*, porque esto llevaría a pensar que la muerte implica la mezcla de *Ser* y *no-Ser*.

Así, el carácter potencial de la muerte conduce a ampliar las consideraciones más allá de la mera facticidad del *Dasein*, de la mera presencia; pues en lo que muere también yace una historia, una teleología, y un trato que, para la lógica del capitalismo tardío, estará basado en el consumo (este último punto no es menor). Una historia que deja de narrarse singularmente en primera persona, un medio que alcanza, de una vez por todas, su fin final: un trato de que deja de tratarse, productos que dejan de consumirse. En este sentido la muerte es una posibilidad en contra de lo que puede considerarse como actualidad. Como ya señalaba Edward (1975), si la muerte es vista como potencia, entonces la cuestión pasa por debilitar esa potencia.

Si la razón de *querer vivir*, como un deseo en sí mismo, perteneciese únicamente al cuerpo y no a la *persona*, entonces la interacción social no nos ampararía de nuestras necesidades elementales y la idea de sacrificio carecería de algún sentido moral². Esta última conjetura ya se encuentra en Kant (1785/1999) cuando distingue entre acciones *conforme al deber* y acciones *por deber*; pues las primeras se adecúan a nuestras inclinaciones, mientras que las segundas van en contra de ellas. La decisión personal de ir en contra de la inclinación o el deseo de preservar la vida, puede ser parte de las acciones por deber, cuyo valor moral radica en asumir una responsabilidad para con el otro; aquello que Kant, en el orden de la razón práctica, llamó *respeto*, entendiéndolo como *dignidad*, hallándose por encima de todo precio, de todo lo que puede intercambiarse en el reino de los fines.

Más allá de diversas situaciones puntuales, el privilegio de todo *querer vivir* –el «respeto por» y la «dignidad ante» la vida– se manifiesta conscientemente siempre que se vuelve probable la clausura de la persona, clausura que *debe* retrasarse mediante el cuidado (donde la idea de *preservar la propia vida* solamente se vuelve patente ante situaciones de riesgo). No obstante, la preservación no consiste solamente en la relación del hombre consigo mismo, sino también en el cuidado de la persona al estar condicionada por la heterorrelación con aquello que la circunda.

² Tómese el concepto de *sacrificio* como una decisión racional, que se reconoce como contraria al deseo de querer vivir.

Justamente a raíz de esta razón, la preservación es concebida por Heidegger como la nulidad posible de las posibilidades del *Dasein*. No solamente se coloca a la muerte en el polo individual de la persona, sino también en el sinnúmero de relaciones efectivas que le subyacen. Las consideraciones de Heidegger toman a la muerte en sí misma, esto es, *propriamente*; pero se olvida de los mecanismos que median entre las condiciones heterogéneas del cuidado y la persona, al mismo tiempo que de los múltiples aspectos instituyentes de la comunidad. Llegados a este punto la pregunta es: ¿cómo el fin más propio, el último, la muerte, se circunscribe a un mundo de medios?

Una teoría bioética debe considerar ambas posiciones: la mismidad de la persona en relación con lo más íntimo que es la muerte y la institucionalización de dicho fenómeno mediante la lógica del capitalismo tardío. En relación a esto, agruparemos cinco puntos fundamentales paralelamente a los que se han desplegado en un comienzo para analizarlos. Así, se reconstruye la sentencia que dio inicio a nuestro examen en consorcio con la cadena teleológica que concierne a las instituciones de quienes permanecemos vivos, aspirando a suplir ciertas omisiones en la posición de Heidegger.

La sentencia, en principio, rezaría como sigue: “la muerte es un medio para la planificación y organización de la vida y también consiste en la consecución de fines. Es impropriamente siempre referencial (muerte del otro), es el instrumento más firme y determinado de coerción social (dar la muerte). Además, la muerte es, para el *Dasein*, la forma de un tráfico y, con ello, de un uso; su significado ontológico se encuentra institucionalizado”.

De seguir los dictámenes del anterior enunciado, la relación con el fenómeno del *retraso* es antagónica. Por un lado, se manifiesta en la voluntad de vivir, como aquello que se desea por sí mismo, ingresando a la cadena teleológica de la organización social; por otro lado, el fenómeno del *cuidado* prevalece como aquello que es razonable –que consiste en la permanente intervención del «aún no» como diferencia–, pero a la vez como una variable más del riesgo y el mercado. La salud pasa a concebirse, hoy día más que nunca, a partir de su institucionalización, como una herramienta y un recurso del hombre destinado a un doble consumo: el de los

servicios de sanidad (que no es ajeno a las poderosas demandas de los laboratorios), el de bienes y servicios (una persona viva es un consumidor y un recurso para la creación de riqueza).

Explotar la salud es maximizar la capacidad de la herramienta que es el hombre como fuerza de trabajo. En seguida, el *retraso* no conoce límites, ya que no hay ninguna meta instituida más allá de él; poco importa la satisfacción, si no es como medio para otro medio, y así hasta el infinito. Dada la relación entre la muerte y la comunidad, destacamos los siguientes cinco puntos, en cuanto aspectos que aparecen acriticamente en el análisis acerca de la muerte del otro. Por consiguiente, la muerte es:

1. *un medio para la organización vital*; pues se manifiesta a través de los mecanismos contemporáneos de planificación de la vida (Cfr., Aries, 1982). Si planificamos la forma de morir, es porque a todas luces existe un triunfo del medio sobre el fin, incluso sobre el fin último de la posibilidad de existir. Si antes la muerte excedía todo valor, porque era pensada como el fin de todo valor, ahora la muerte es un valor más en la cadena de objetos para usar.

2. *impropiamente referencial*. El cambio radical entre la muerte propia y la muerte del otro, abre el horizonte de la bioética como carácter fundamental del *deber* respecto a la vida y la muerte del otro. Si ambas (vida y muerte) son concebidas a partir del discurso, entonces pueden señalarse, individualizarse y cosificarse, constituyendo toda una industria. De aquí nace el dominio de la muerte, el *cómo*, la manera en que podemos hacer que se dé: se vuelve una mercancía.

3. *el instrumento más firme de coerción social*; porque ella también funciona como amenaza. Sin el miedo a la muerte, no existiría el riesgo, y sin el riesgo las posibilidades de descontrol social son mayores. El *cuidado*, en su forma más específica, se manifiesta en el temor a la muerte. La templanza socrática que nos describe Platón en el *Fedón* resulta impensable hoy en día³. El

³ Incluso resulta extraño hoy en día, tal como lo entendió Sócrates en su diálogo con *Critón*, aceptar y concebir la muerte como una forma de legitimación del propio discurso. Véase: Platón, *Critón*, 46b-47a. Dicho sea de paso, la muerte también puede ser entendida como *libertad* para quien la desea. Y así, también la entendió Sócrates, por ejemplo en el *Fedón*. Véase: Platón, *Fedón*, 62a-63a.

miedo es parte de la convicción de que la vida es en sí misma deseable y una condición, una pauta, para establecer otros fines útiles. Siempre podemos dar la muerte como podemos dar paliativos para un “un morir bien”, pero este “bien” representa toda una estructura social. Es posible incluso hablar de un todo sistémico cuyo orden encierra el acto de morir.

4. *una forma de tráfico*; porque ella se ha transformado en un instrumento. Las subvenciones, los protocolos de investigación, etc., hacen que la situación del moribundo se dilate más aún si cabe para servir a la lógica de la estructura del mercado. La agonía se transforma en objeto más de la industria de la salud. Esto se evidencia en la asignación de un lugar para morir –la sala de cuidados intensivos de un hospital donde se “hace todo lo posible para evitarla” como sinónimo de buena voluntad–; hay un lugar donde se *debe* morir.

5. *en sí misma significativa*; puesto que su significado ontológico se encuentra institucionalizado bajo el supuesto de que todo *retraso* es necesario. El gesto silencioso de dolor de una persona por la incapacidad de retener lo más propio que es su *Yo*, se encuentra cargado semánticamente a través de los numerosos paliativos que van desde las terapias alternativas hasta los anti-depresivos. La ideología humanista se enfrenta al verdadero mal que, como pensaba Schelling, es lo inexplicable, lo que está exento de cadenas causales. Pero la angustia no nace por ese “mal”, sino del mercado que, en el caso de la muerte, crea una demanda que no satisface.

Con la identidad que se deshace con el último suspiro, desaparecen también los medios, allí toda la teología subjetiva queda coartada. El presupuesto es evidente: si todos rascamos lo suficiente, bajo la piel somos iguales, a todos nos asusta la relación, muchas veces identificable y reivindicada pero no siempre explícita, entre la muerte y la identidad personal, todos deseamos superarla; si la muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente cada vez la mía, entonces se puede pensar que debemos ser capaces de controlar cómo afrontamos su potencialidad.

La muerte bajo la mirada del otro. La sentencia de Heidegger condujo a considerar que la muerte, como aquello que está *latente* en toda experiencia posible, es lo que siempre está ausente pero que irrumpe en nuestra presencia quebrándola. Partiendo de esta característica inherente, resulta equivocado pensar que, en lo que a ella atañe, es siempre igual; pues no sólo varían las formas de resignación, sino también las condiciones concretas en las que se produce, llegando incluso a decir: “no es lo mismo una muerte que otra”; pues los diversos modos de morir afectan a quienes sobreviven. La muerte, en sus modos y en su concreción, no le pasa inadvertida al pensamiento ni al lenguaje. Distintas maneras de morir y una sola muerte no develan solamente la adecuación a un mero dato, sino también una cualidad social que consiste en articular el lenguaje con el no-saber de una pregunta que carece de respuesta. Pero, ¿cómo se vinculan la palabra y la manera en la que la muerte sucede? ¿Qué diferencia existe entre la muerte sin lenguaje y con lenguaje, dado que irrumpe ahí donde las palabras faltan, donde la referencia se anula y la identidad se quiebra? Más esencial aún: ¿qué es esto de decir la muerte?

Decir la muerte es fundamentalmente hacerse cargo de ella, insertándola dentro de una serie de sistemas cognitivos e inferenciales que se aproximan relacionadamente a nuestros modos de vida. Al nombrarla, su dominio ya no se centra en uno mismo, sino que se vuelve colectivo y, como tal, un fruto evaluativo de las estadísticas que se despliegan en expectativas de vida, en índices de población, en movimientos de capital vital, recursos humanos, etc. Solomon (1998) ha criticado como “solipsismo mórbido” a la posición que sostiene una imagen de la muerte solamente en términos del Yo. Si bien la muerte marca el final de la propia existencia, eso no quiere decir que implique solamente a la propia existencia. De hecho, la muerte puede ser pensada como una ruptura con los otros.

Por un lado, decir la muerte es volverse responsable ante la ella. En una identificación secundaria, la responsabilidad aparece como un gesto individual latente ante la pulsión de terminar con una determinada identidad. Pero no se queda en esto, la responsabilidad también encierra un compromiso que excede a la propia subjetividad, un compromiso con el cuerpo del otro (si se quiere,

desde la lógica del capitalismo tardío, el vínculo de un consumidor a otro). Nombrar la muerte, es evocar la desaparición de un cuerpo, su entierro, su “salida de la vista pública”, su ocultamiento. Nombrarla en este último sentido, como ocultamiento del cadáver, choca, en un doble giro, con la acepción heideggeriana que entiende a la verdad como el des-ocultamiento del ente; pues no se trata de sacar a la luz el cuerpo o ente muerto, sino de des-ocular su ocultamiento.

Por otro lado, al convertir la muerte en un nombre dispuesto para un discurso, esta pasa a ocupar la categoría de objeto. Y, al objetivarla, somos capaces de tratarla, manipularla, incluso de comerciar con ella, hasta convertirla en parte de los útiles cotidianos; sin embargo, detrás de esta utilidad se esconde al asecho, detrás del nombre, el fin de toda finalidad. El nombramiento, la objetivación, coloca a la muerte dentro de categorías teleológicas, pero también la vuelve manifiesta como una respuesta ante la vanidad de cualquier emprendimiento. Y a pesar de esta vanidad, el lenguaje incorpora a la muerte como la ruptura entre la palabra y el mundo, bajo el quiebre de la identidad: es el más vacío de todos los signos y, por eso, el más terrible.

Nombrar la muerte es fijar como referente la ausencia de la posibilidad de habitar un mundo, ausencia que supone tanto el aniquilamiento del capital como el de una determinada alteridad (en la que ya *no se es con ese otro*). Si el *Dasein* se articula como *Sein-in-der-Welt*, la muerte puede ser vista como una desarticulación, quizás provocativamente, como la *deconstrucción* de su ligazón con la totalidad de referencias posibles. El signo vacío nos indica que no hay un fenómeno intrínseco a la muerte, pues es ella misma el fin. La muerte, pensada de esta manera, se encuentra plasmada a partir de la identidad del sujeto restablecida por conceptos *a priori*. Pero, a pesar de ser completamente *a priori*, rige nuestra existencia; pues la puesta en escena de la muerte produce una desvalorización de los valores cotidianos, una pérdida de sentido respecto a la producción teleológica de nuestras acciones. Esto se revela en el hecho de que la muerte rompe con el privilegio de la experiencia; ruptura que es posible porque compartimos el presupuesto de que la experiencia auxilia a quienes la comprenden, siendo la condición inmediata de cualquier valor de verdad. En

cambio, la evaluación semántica se pierde ante el signo vacío de lo muerto; pues el sujeto como organizador de conocimiento queda anulado; y, ante ello, los compromisos sociales se transforman en un rasgo casi patológico.

Si la absoluta igualdad arranca en la capacidad intrínseca de tener experiencias y finaliza en la de no tenerlas más, entonces, al reflexionar sobre la muerte, el privilegio de un *Yo* que piensa y actúa en el mundo, asumiéndolo también como si fuera un objeto de contemplación, se vuelve limitado y carente de valor. Así, la muerte aparece vinculada a lo negativo: la negación de la propia identidad. Tal como entendió la historia de la filosofía –y dentro de ella la fenomenología– la negación, siendo una tachadura de aquello que se nombra, la muerte pasa a concebirse análogamente como la tachadura de aquello se es. Mientras que la negación reside en un aspecto del lenguaje, la muerte, bajo esta afinidad, se transforma en el aspecto de una ontología a la que termina por suprimir.

Tanto la negación como la muerte, constituyen sus límites respectivos; por eso, los dos conceptos suelen vincularse de tal manera que tienen como epicentro a la noción de *nada*. Así, por ejemplo, en el nihilismo se halla implícita una prioridad de la negación respecto al sinsentido de todo acontecer; del mismo modo que la filosofía existencial, cuyo eje es la muerte, lleva la impronta del vacío vital. Ambas posiciones parecen sostener que la identidad no es reemplazable y que, detrás de ella, no hay nada. Por supuesto, dejamos aquí de lado aquellas filosofías que conciben a la muerte como una especie de trascendencia hacia un nuevo estado de cosas; para el nihilista y para el auténtico existencialista, esta no es una verdadera muerte, sino una continuación más de la vida con todas sus mascaradas (Cfr., Laera, 2011).

Del mismo modo que la negación limita y excede a la filosofía del lenguaje cuando se transforma en *nada*, la muerte también limita y excede a la ontología cuando pasa a concebirse como *nada*. Siguiendo a Levinas (1999), la identificación entre la muerte y la nada salte por el aire, tanto en el terreno del lenguaje como en el de la ontología; pues la muerte se asocia con lo que no poseemos respuesta, pues ella plantea una pregunta que no se plantea, que no

resulta ser una modalidad de la conciencia, que es pregunta sin datos.

La pregunta sobre la muerte es un signo de interrogación que quedará siempre incumplido, siendo su propia respuesta: la responsabilidad por la muerte del otro, de un mortal por otro mortal capaz de dar y recibir, pues la muerte puede ser vista como una suerte de privación (Nagel, 1970). No obstante, esta sin-respuesta nos devuelve al hecho de que no es posible un conocimiento de la muerte que radique en la pura nada. El deseo de inmortalidad, del que nos advierte Epicuro, no nace por el miedo a la ausencia de sensación, sino al despedazamiento de la identidad, presuponiendo que ella es algo más que el mero sentir. Siguiendo a Levinas (2000), la muerte domina siempre bajo el hecho de una separación ontológica, separación que responde a un cogito quebrado⁴. Bajo la sin-respuesta de la pregunta por la muerte, se esconde el ruego de una demora, de un aplazamiento constante, eterno. Saber que podemos y vamos a morir, pero que no morirnos: la exclamación de que ese día no llegue nunca.

Como venimos diciendo, nombrar la muerte es poner de manifiesto su certeza y, a la vez, el deseo de su demora constante; pero también es concluir con la totalidad de referencias que constituye el mundo, concluir con la verdad, en el sentido de Heidegger con el des-ocultamiento. El cuerpo permanecerá para siempre oculto, enterrado, alejado de cualquier exhibición. Cuando, en la *Ilíada*, Aquiles arrastra el cadáver de Héctor en venganza por la muerte de Patroclo, lo que choca no es exhibición de una derrota, ni del hombre derrotado, sino de la indefensión de un cuerpo que ya no es capaz responder, la pérdida de su capacidad de acción que lo coloca a merced de quien sobrevive: la exhibición de que hay un valor perdido que no se recuperará jamás. No se trata de orgullo, ni de humillación, tampoco de un sacrilegio ante los dioses, se trata de poner en relieve una imposibilidad: la de una determinada representación. Aquel magnífico héroe, ahora muerto, ha perdido de tal manera su valor que hasta es posible arrastrarlo por la tierra.

⁴ La muerte en tanto ruptura de la identidad se hace todavía más palpable en el cogito cartesiano, porque lo que con ella se quiebra es la ligazón entre existencia y el pensamiento: un pensamiento que responde a la identidad.

El homenaje o culto a los muertos, ya sea en forma de despedida o ya en la de un último a-dios (apelando al sentido de Levinas⁵) y un entierro digno –como finalmente le da Príamo a Héctor–, encierra la posibilidad de un recuerdo del valor perdido, y no la exhibición de la pérdida en sí misma, fijándose una relación inmediata entre la presencia y el descanso. Así, se ha notado, antropológicamente, un doble aspecto de los funerales: uno focalizado en la corrupción y otro en la pena o angustia. La individualidad representada por el cuerpo activo, la conducta, puede continuar en otro espacio, pero bajo el mismo umbral de tiempo, como si hubiera una vida paralela a la de este mundo; en estos casos, la muerte es concebida simplemente como un viaje. Ahora, el horror a la corrupción y la descomposición del cuerpo, que van en paralelo con la trascendencia alcanzada por la persona (puede leerse esto como el alma), no constituyen la negación del proceso de la muerte, sino que son el proceso mismo. La negación en las sociedades occidentales contemporáneas se manifiesta bajo la apatía de la cotidianidad, aunque diariamente leamos en los periódicos sucesos que implican la muerte de una o muchas personas. En estos casos, como señaló Blauner (1966), la muerte en las sociedades industrializadas es menos perturbadora para el colectivo, pero mucho más terribles para el individuo.

Si los fenómenos son constitutivamente pensados como el *factum* que distingue lo verdadero de lo falso (el valor de verdad), entonces la muerte registrará aquello que no es ni verdadero ni falso: una total ausencia de referentes. Es más, los referentes de la muerte solamente los podemos encontrar en el otro, especialmente en la desaparición de los seres queridos. La muerte se muestra más cercana cuando toca a los seres queridos, el duelo es justamente esa cercanía. A partir de ello, solamente resta la memoria, que es lo que deja la muerte propia en el mundo. La memoria de vivencias o testimonios que nos permite construir una historia, muchas veces esbozada en postales o recuerdos muy lejanos. La vivencia de esta memoria que es recuerdo puede manifestarse en forma de nostalgia y de melancolía. *Nostalgia* si el tiempo de lo que pudiera haber sido pero que no fue irrumpe en nuestros recuerdos, la posibilidad

⁵ Cfr., Derrida (1998)

perdida. *Melancolía* si lo que se añora es la suspensión del tiempo, un volver a vivir eso que ya vivimos pero con la conciencia del ahora. Una como otra son pérdidas que contrastan con el olvido y se hacen eco del ideal de una inmediatez subjetiva intacta: la ilusión cartesiana del sujeto transparente a sí mismo; pues el recuerdo marca la dirección que lleva al otro –o a lo otro– y no a la intimidad del *Yo*. Por consiguiente, no se puede ignorar que uno quiere vivir por otras personas y porque tiene proyectos sociales. De tal modo, la preocupación por la muerte no se presenta solamente como un problema acerca de la pérdida de uno mismo, sino también acerca de la pérdida del mundo, de aquello que lo rodea.

Con la muerte de un ser querido, alguien deja de amar, alguien que se preocupaba y cuidaba de alguien ya deja de hacerlo. Finalmente la falta de su presencia termina en la añoranza de un recuerdo. En la lógica de la ruptura amorosa ocurre lo mismo, alguien del que nos preocupaba todo lo que hacía deja de preocuparnos, quien participaba de las decisiones deja de hacerlo, se ha ido de nuestra vida. Y, nuevamente, al igual que en la muerte el problema no es del que deja, sino de aquel que es dejado. El problema no recae en quien muere, sino en quien sobrevive. Aceptar la muerte es concluir con esa posibilidad de que hay una conexión esencial, no meramente contingente, con la persona amada. Esa ilusión de esencialidad, resulta ser la ilusión de trascendencia. Si, como ya nos advertía Hume, no hay conexión necesaria entre las cuestiones de hecho, entonces, al suponer que hay una esencialidad oculta que nos conecta con el ser amado, lo que hacemos es convertir o pensar que el vínculo es parte de un destino oculto, representando esa conexión como una afinidad trascendente. Lo cierto es que, como están planteadas la cosas, no existe el final feliz y que de la felicidad a la tragedia hay solamente un soplo de contingencias. Lo único que aparece como absolutamente necesario y *a priori*, como siendo parte de un destino siempre olvidado, es que todo final, por definición, resulta trágico; sin considerar a ese final como el paso hacia un nuevo estadio bajo la preservación de la identidad del anterior. Y hemos escuchado una y otra vez en nuestra infancia: “se casaron y vivieron felices” Pero ¿por cuánto tiempo? Lo que las comedias románticas no narran, incluso se encargan de ocultar (pues precisamente en ello consiste

su género), es que, a fin de cuentas, uno de los dos muere; y el que sobrevive queda solo, con el peso de un recuerdo.

Trascendencia y el valor de la vida a través de la muerte. Scarre (2007) ha puesto el acento en la diferencia entre una concepción de la muerte en primera persona y otra en tercera persona. La primera implica la pérdida del mundo para el sujeto, mientras que la segunda la pérdida del sujeto para el mundo. Ambas posiciones parecen ser una fuente sustancial de ansiedad, tanto personal como social. Es más, la dicotomía primera/tercera persona se manifiesta en la gran cantidad de metáforas, de emociones, de rituales y prácticas complejas a través de las cuales se entiende la mortalidad. Desde el punto de vista de la primera persona, la muerte relaciona al mundo con el *Yo*, el mundo en el que uno vive desaparece. Así, desde la perspectiva subjetivista, el *Yo* y el mundo es uno solo, aparecen y desaparecen juntos (Dfr., Fingarette, 1996). Distinto es el punto de vista de la tercera persona, según el cual el mundo es un ámbito más amplio que el *Yo*, que lo encierra pero que es independiente.

Ahora bien, sin un libro de la vida en el cual estén anotadas las acciones de los hombres, la muerte parece convertirse en aquello que borra todo registro, pues el recuerdo es frágil y el testimonio solamente una forma más de discurso. Nadie se redime ni nadie paga por lo hecho, a no ser a través de la memoria de testimonios siempre manipulables. Con la pérdida de las imágenes religiosas o trascendentes el hombre se ve perdido entre valores instrumentales, pues no puede colocarse más allá del estado de cosas del mundo. Ante semejante pérdida, la muerte no será aquel estado que distinga hombres de animales; y en esta falta de privilegios ontológicos radica la ausencia de privilegios morales, la falta de premios y castigos que conducen a la “vida buena”. La ausencia de trascendencia nos conduce, inevitablemente, a una filosofía del momento.

Siempre podemos valorar las acciones cotidianas con la vara de un sentido último que claudica ante nuestra finitud; por esta razón Kant habló de un *reino de los fines* que culmina con una apuesta, apuesta en la que los objetos trascendentales no forman parte del

conocimiento, aunque posean el auténtico significado en nuestras acciones: podemos actuar *como si* hubiera un Dios; *como si* pagáramos nuestras culpas al final de la vida; *como si* hubiera un premio y un castigo más allá de las circunstancias mundanas; etc. En síntesis, actuar *como si* hubiera valores universales. En cambio, suponer la falta de trascendencia nos aleja de los valores no-contingentes, hace que la razón práctica no le rinda cuentas al mundo, dejando que el concepto de responsabilidad se vuelva relativo a las instituciones.

La igualdad entre los hombres ante la muerte nos coloca en una posición de desesperanza ante nuestro pobre individualismo; sin ganancias ni pérdidas, nadie resulta ser mejor ni peor; pues el *Ser* de la muerte será el no-*Ser* del *Dasein* y el fenómeno de la muerte se entiende como lo otro de «lo dado», siendo ello mismo lo que siempre se va a dar. Bajo la lógica del capitalismo tardío, si no hay pérdidas ni ganancias, en esta consumación del mercado, entonces el juego de los valores no resulta atractivo; al no ser un juego de competencias, pierde todo su interés. En este caso, la responsabilidad es ante un resultado, deriva en el fruto de nuestras victorias y de nuestros fracasos; si no se mide por razón de un producto, entonces carece de valor.

Aún así, la muerte, al exceder nuestra facultad de nombrarla, se vislumbra desde la perspectiva de la primera persona como su última y definitiva ruptura; la capacidad que se conserva para representarla, se halla acreditada en la forma de un discurso que se pierde bajo la ilusión de la metafísica de la trascendencia. Un “trascender” que, en este contexto, querrá decir simplemente: situarse *más allá* de la cadena teleológica.

Si la ambición de trascendencia es la de una superación de la teleología de la cotidianidad, entonces ¿qué significa medir la muerte con la vara de la vida? Y a la inversa: ¿la vida con la vara de la muerte? Ambas preguntas parecen surgir de un mismo problema que relaciona el reconocimiento de lo trascendente con la valoración de los fines utilitarios; esto es ¿cómo relacionar lo condicionado y lo incondicionado? O dicho de otra manera: ¿cómo relacionar lo trascendente con la facticidad del mundo que nos toca vivir? Uno podría La única relación que encontramos yace ligada al

respiro ante la angustia de que la presencia y la identidad pueden ser aniquiladas.

La pregunta que se abre bajo el intento fallido de trasgresión de la contingencia es la del «para qué», pues se presupone que la aspiración de trascendencia otorga un plus de valor a las acciones humanas. La fundamentación de cualquier pragmática se encuentra en el hecho de que este «para qué» del mundo se deposita fuera del mundo.

La angustia vital de sentirnos desamparados ante la finitud del tiempo se resuelve en la búsqueda de una ruptura con su trascurso, con su corriente. Ruptura que excede cualquier análisis racional. En este sentido, la trascendencia viola el principio de no-contradicción: es ser A y no A . Es capturar el tiempo todo en uno; por lo tanto será indefinible y, por serlo, no se apresaría por la razón. Quizás podríamos hablar de una intuición de trascendencia y no más que eso.

Ahora bien, la razón no puede dar cuenta de gran parte de la vida mental de los hombres, sobre todo de la más profunda. Este nivel más profundo, caracterizado por el concepto de *intuición*, es el fundamento de las creencias habituales en torno al sentido de nuestras acciones: la razón y la intuición trabajan juntas. De este modo, en la esfera metafísica y religiosa, las razones articuladas resultan convincentes cuando los sentimientos articulados de la realidad han dejado una impronta a favor de la misma conclusión. Evaluar la importancia de la intuición es hacer algo externo a ella, del mismo modo que el pensamiento de la importancia de la razón excede a cualquier argumento racional. El papel de la muerte en ambos casos es el de ponernos en contacto con la superación de ambas posiciones, pues nos limita a una no-respuesta que nunca podrá implicar representación alguna. El orden trascendente de la muerte supera a la dimensión del mundo, de los hechos y de las acciones que vertemos en él; del mismo modo, supera la dimensión de los argumentos y las justificaciones. Así, con la muerte sucede que la convicción no razonada e inmediata señala lo profundo que hay en ella, mientras que el argumento razonado no es sino una exposición superficial. En este sentido, la intuición profunda de trascendencia no se ve amenazada ni por la lógica de la argumentación ni por la lógica del mundo de la vida.

La intuición de trascendencia no cambia por razones que le sean contrarias, ella permanecerá aún a pesar de ellas. Y la trascendencia convive con la idea de muerte, porque la integra. Si en la auténtica trascendencia no existe un principio lógico de no-contradicción, entonces en ella estará tanto la vida como la muerte. La muerte será vida y viceversa. Esta indistinción trascendente entre la vida y la muerte se manifiesta en la esperanza de que el final no sea el auténtico final, sino que en él converjan la identidad y la no-identidad, la ausencia y la presencia. Por eso, la trascendencia se encuentra asociada a la noción de eternidad: en lo eterno converge en el tiempo presente el pasado y el futuro. La trascendencia tampoco puede ser entendida como un viaje, porque es estar también donde no se está. No puede ser considerada como un pasaje hacia algún otro lugar; es más, es el no-lugar.

Cuando se ve el mundo bajo la lupa de la trascendencia enseguida algo se escapa, que está más allá de las referencias mundanas; pero cuando se ve más allá del mundo, enseguida se considera, por ese más allá, el gran valor de la mortalidad. Así, la experiencia de lo trascendente se manifiesta cuando las barreras determinaciones son negadas: cuando mirando por encima del mundo encontramos al mundo y cuando, mirando al mundo, encontramos algo más allá de él. Y, paradójicamente, debido a esta búsqueda de trascendencia, la muerte hace valiosa a nuestra experiencia de vivir.

Conclusiones. Dado el reverso de la sentencia de Heidegger que se ha expuesto, la muerte es concebida desde un punto de vista personal que no solamente encierra un aspecto individual sino público. Dentro de la perspectiva de la tercera persona, la muerte emerge como relevante su retraso. La conclusión es que la muerte se percibe existencialmente como *irrebasable; indeterminada; cierta; la posibilidad más peculiar e irreferente*. En cambio, la esfera pública la convierte en un instrumento más para la planificación del mundo de la vida, transformándola en *un medio para la organización vital; siendo ella misma significativa; en una forma de tráfico; en el instrumento más firme de coerción social; siendo impropriamente referencial*.

Por un lado, si se piensa en la posibilidad de una fenomenología de la muerte, dicha fenomenología debería estar ligada al no-Ser de la muerte, y no a un hábito o a un habitar particular, es decir debería superar la perspectiva subjetivista, de primera persona e incorporar el punto de vista de tercera persona, sin abandonar el carácter existencial de la mortalidad. Dicho carácter existencial conlleva a la idea de que la muerte añade algo valioso a la vida.

Por otro lado, debido a que la muerte se manifiesta fenomenológicamente en tercera persona, se asume una demanda de responsabilidad. La forma de esta responsabilidad es la de un aplazamiento constante que se encuentra anclado en la certeza de que podemos morir: saber que vamos a morir pero aún así hacer *como sí* jamás fuéramos a morir. Aunque la muerte que nunca se encuentre en acto, sino que siempre es potencia, hay que luchar contra ella. Aunque la lucha por la inmortalidad o la trascendencia es una lucha perdida, el valor de la vida reside en ella. Por consiguiente, la diferencia del retraso prevalece en quienes sobreviven mediante la memoria que hace posible una historia de hechos, de recuerdos que se manifiestan en la *nostalgia* y en *melancolía* que supone toda pérdida. El contraste del olvido no es la sin-respuesta de la muerte, sino la ausencia de cualquier posibilidad de preguntar.

Finalmente, la muerte al encontrarse ligada a la trascendencia, se entiende como aquello que excede la teleología de la mundanidad (en sentido heideggeriano), evocando un valor que no claudica ante categorías racionalmente instrumentadas. Sin embargo, filosóficamente, la trascendencia, en relación con la muerte, no debe ser concebida como una continuación de la vida en la que solamente cambia el lugar en el que habitamos, sino como ponerse, literalmente, en el lugar del otro: la indistinción absoluta. La muerte es trascendencia en tanto nos devuelve a la indeterminación originaria, aunque sea siempre pensada bajo las cadenas fenoménicas de lo que mundanamente se determina como valioso.

Artigo recebido em 30.10.2013, aprovado em 07.08.2014

Referencias

- ARIÈS, P. *La muerte en occidente*. Barcelona: Argo Vergara, 1982.
- BLATTNER, W. *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BLAUNER, R. Death and Social Structure. *Psychology*, 1966.
- DERRIDA, J. *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998.
- EDWARDS, P. Heidegger and Death as Possibility. *Mind*, 84, 548-566, 1975.
- FINGARETTE, H. *Death: Philosophical Soundings*. Chicago: Open Court, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1999
- LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Altaya, 2000.
- LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2002.
- SCARRE, G. . *Death*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- SOLOMON, R. Death fetishism, morbid solipsism. En J. Malpas, & R, 1998.
- SOLOMON (Edits.), *Death and philosophy* (págs. 152-176). London: Routledge, 1999.
- WRATHALL, M. *Heidegger and Unconcealment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

