

El ser hacia la muerte

Trabajo fin de máster.

Máster Universitario en Investigación en Filosofía

Curso académico 2023-2024

Alumno: Aarón Marrero Quintana

Tutor: Iñaki Marieta Hernández

Indice

Introducción	3
La muerte en Sócrates	3-4
La inmortalidad del alma en Platón	4-6
La integridad del <i>Dasein</i>	6-7
La interpretación fenomenológica de la muerte	7-9
Antecedentes	9
La enfermedad mortal de Søren Kierkegaard	9-11
El sentimiento trágico de la vida en Miguel de Unamuno	11-15
La muerte en Ortega y Gasset	15-17
La muerte en María Zambrano	17-19
Estado actual	19
La muerte en nosotros en la obra de Ana Carrasco-Conde	19-24
La muerte en la obra de Françoise Dastur	24-27
Discusión y posicionamiento	28
El análisis existencial de la muerte	28-30
Estructura ontológico-existencial de la muerte	30-31
El cotidiano estar vuelto hacia el fin	31-32
Modo propio de estar vuelto hacia la muerte	32-33
Conclusiones	33-35
Bibliografía	36-37

Introducción

El fenómeno de la muerte ha sido una de las principales preocupaciones a lo largo de la historia del ser humano, quedando reflejado su preocupación e interés sobre esta experiencia vital desde épocas prehistóricas en diversas representaciones artísticas, además de ser objeto de estudio de numerosos pensadores posteriormente, hasta la actualidad.

El ser conscientes del carácter finito de nuestra existencia, entre otros aspectos, marca la diferencia entre los seres humanos y el resto de seres vivos con los que coexistimos. Esto es determinante a la hora de afrontar nuestra existencia y el desarrollo de la misma. Es un aspecto fundamental que condiciona nuestras vidas y todo lo que ello abarca.

En el siguiente trabajo me dispongo a abordar esta problemática desde diferentes perspectivas, partiendo de la visión que tenían acerca de este fenómeno en la Antigua Grecia hasta otras concepciones sobre la muerte en la actualidad. A lo largo de este recorrido surgen figuras como la de Søren Kierkegaard, Ortega y Gasset o María Zambrano entre otras, aunque uno de los autores en el cual ahondaré con mayor profundidad será el filósofo alemán Martin Heidegger.

Por lo tanto, la intencionalidad de este trabajo es demostrar cómo el fenómeno vital de la muerte, el paso de ser a dejar ser, participa de manera inherente a lo largo de toda nuestra existencia, y cómo el carácter finito de nuestra existencia y ser conscientes de ello condiciona nuestras vidas.

La muerte en Sócrates

Una vez y es pública su sentencia, Sócrates inicia un diálogo junto a sus discípulos, y en este surge la cuestión de la inmortalidad del alma, a razón de su planteamiento podemos observar un atisbo de esperanza acerca de esta posible inmortalidad del alma tras la muerte del cuerpo físico. Sin embargo, el filósofo ateniense nos deja claro que no debemos temer a la muerte y que lo verdaderamente importante es vivir y morir bien, al margen de que se pueda dar o no la inmortalidad del alma.

En el diálogo platónico *Apología de Sócrates*, se nos muestra de una forma clara cómo el maestro de Platón afronta su condena a muerte de una manera tranquila, sin ningún tipo de preocupación. Puesto que no teme a la muerte, además, considera que el hecho de temer a la muerte es caer en la ignorancia. La raíz de esta afirmación se basa en que solemos temer a aquello que nos produce algún tipo de mal, pero en este caso la muerte es algo desconocido, no podemos temer a algo que no conocemos, estamos dando por supuesto que algo es negativo sin haberlo conocido con anterioridad. Por lo tanto, no podemos afirmar si la muerte es algo bueno o algo malo, puede ser que la muerte sea uno de los bienes más grandes pero no lo sabemos.

“Porque tenerle miedo a la muerte no es otra cosa, señores, que creer ser sabio sin serlo, ya que es creer saber lo que no se sabe. En efecto, nadie sabe si acaso la muerte no resulta ser el mayor de todos los bienes para el hombre. Y, en cambio, se la teme como si se supiera con certeza que es el peor de los males.”¹

Aquel que teme la muerte es víctima de la peor de las ignorancias, puesto que creer saber algo que realmente desconoce. Se produce una situación de doble ignorancia, por un lado porque ignora un tema particular, que es la naturaleza de la muerte y, por otro lado porque ignora su propia ignorancia. Esta última es la peor de las ignorancias, el creer que se sabe algo que realmente se desconoce, ya que impide el verdadero conocimiento. Realmente desconocemos si la muerte es un bien o un mal, por lo que no tiene sentido temer a la muerte, ya que temer a algo desconocido carece totalmente de sentido, sólo se puede temer a aquello que sabemos que nos puede ocasionar un mal. Sin embargo, es comprensible que exista ese miedo a la finitud, puesto que aunque Sócrates nos muestre que a lo desconocido no se le debe tener miedo, es precisamente lo desconocido aquello que más desconfianza nos puede generar, puesto que existe la incertidumbre de no saber qué es lo que nos ocurrirá tras la muerte.

“En efecto, estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto no es nada, por así decir, y no tiene ninguna percepción de ninguna cosa, o bien se trata, como se cuenta, de una suerte de cambio de estado y migración del alma desde este lugar de aquí hacia otro sitio.”²

Por lo tanto, si simplemente termina nuestra existencia, no es un mal mayor, y si se demuestra la inmortalidad de nuestra alma, significa que podremos seguir con nuestra vida, lo cual sería uno de los mayores bienes. De esta manera, ninguna de las dos posibilidades supone un mal en sí mismo, es más, la segunda es la mejor de las opciones posibles, por lo que temer a la muerte no debe ocupar un espacio en nuestras preocupaciones.

El único mal que existe es el querer evitar la muerte a cualquier precio, la injusticia es el mayor de los males. Con esto queda demostrado que la vida en sí misma no es lo más importante, lo más importante es la vida buena, ya que somos los únicos seres vivos que podemos llevar a cabo esta forma de existencia.

La inmortalidad del alma en Platón

“¿Es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? Se está muerto, cuando el cuerpo, separado del alma, se queda solo, aparte, consigo mismo y cuando el alma, separada del cuerpo, se queda sola, aparte, consigo misma. ¿Es acaso la muerte otra cosa que esto?”³

1. Platón, (1997). *Apología de Sócrates*, Trad. de A. Vigo, Universitaria, p.70.

2. *Ibid.*, p.84.

3. Platón, (1980). *Apología de Sócrates; Critón; Fedón*, Trad. de Violeta García Morales, Visión Libros, p. 123.

El diálogo platónico el *Fedón*, supone la última conversación de Sócrates con sus discípulos, en la cual toma como punto de partida el comprender la muerte como la separación del alma y del cuerpo, es decir, el abandono del alma del cuerpo. La propia filosofía consiste en esa separación, el abstraerse de lo puramente físico y material y adentrarse en la búsqueda por el significado de la existencia, por lo que el verdadero filósofo se prepara para morir, no puede lamentar la llegada de este acontecimiento, ya que de esta forma podrá llegar a comprender la sabiduría. Entendiendo que el cuerpo nos ancla al mundo terrenal, en el cual no podemos alcanzar los saberes supremos. Aunque esto no está del todo claro, se encargará de demostrarlo a lo largo del diálogo con diferentes argumentos.

“Reconocemos, pues, con esto también que los vivos nacen de los muertos, así como los muertos de los vivos. Siendo así, he creído encontrar en ello una prueba suficiente de que las almas de los muertos existen forzosamente en algún sitio, de donde vuelven a la vida.”⁴

En la naturaleza todo lo que se genera se realiza a partir de su contrario, cualquier ser que posea un contrario se genera a partir de él. Por lo que, siguiendo el argumento de los contrarios, si entendemos que lo contrario de estar vivo es estar muerto, tenemos que asumir que el proceso inverso también es posible, que de lo muerto se genera lo vivo, es decir, revivir. Se entiende que las almas realizan un recorrido desde el mundo de los vivos al mundo de los muertos y viceversa.

Otro argumento a tener en cuenta es la teoría de la reminiscencia platónica, la cual plantea que el conocer es recordar, mediante un proceso interrogativo en el cual se demuestra que con las preguntas correctas el individuo es sabedor de las cuestiones por las que se le pregunta, puesto que ya las ha conocido, y a través de la dialéctica socrática las va recordando. Conocer es reconocer lo que ya se sabía. Es por ello que debemos aceptar que el alma ha existido con anterioridad al cuerpo, ya que tiene que haber conocido en un tiempo anterior las ideas y las formas que ahora recuerda.

A través del alma somos capaces de conocer las ideas inmutables en el tiempo, que son inmortales. Es por ello que el alma puede llegar a compartir las características de las ideas, si puede conocer lo inmortal puede ser que el alma también sea inmortal. Al igual que las ideas gobiernan el mundo material el alma gobierna el cuerpo.

“Examina, pues, Cebes, si de lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. [...] Si las cosas se presentan así, ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello?”⁵

4. *Ibid.*, p. 134.

5. Platón, (1997). *Apología de Sócrates*, Trad. de A. Vigo, Universitaria, p. 71.

Y, por último, en la demostración de la inmortalidad del alma para Platón, el alma se identifica con la vida. La vida es lo que constituye el ser del alma, por lo tanto, el alma no podrá aceptar a su contrario, que es la muerte. De esta manera, según el planteamiento platónico, el alma es inmortal.

“Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.”⁶

La integridad del *Dasein*

Si deseamos conocer el *Dasein* en su totalidad es necesario poder comprenderlo en la totalidad de su ser, pero este se encuentra inacabado. La estructura básica del ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*), el cual se encuentra proyectado hacia el futuro, abierto hacia un abanico de posibilidades, por lo tanto está incompleto. El *Dasein* se encuentra en un estado de posibilidad, de algo que puede ser pero todavía no es. El acabamiento del *Dasein* llega con la muerte, pero una vez llega la muerte ya no existe el *Dasein*, ya que no puede ser nada más, no puede proyectarse hacia ninguna otra posibilidad, es por ello que el alcanzar su totalidad implica el desaparecer. Por lo tanto nunca podremos obtenerlo en la totalidad de su ser previamente, ya que esta llega con su acabamiento.

“Así pues, por principio no hay que forzar jamás al *Dasein* a que en el haber previo se presente en cuanto un todo. Pero aun cuando algo así fuera de alguna manera posible, una vez más eso, en sentido estricto, sólo querría decir que no podría hacerse uso de tal haber previo, puesto que debemos atenernos a la caracterización antes hecha del *Dasein* que en esencia es siempre el mío.”⁷

La particularidad y la individualidad del *Dasein* son rasgos definitorios del mismo, dada la experiencia singular de cada sujeto de su propia existencia. De esta manera, nos es imposible el experimentarlo en su totalidad ya que al llegar a su modo de ser completo deja de ser. Está en su propio modo de ser la imposibilidad de poder conocerlo de manera completa. Con esto se nos presenta la posibilidad de tratar de llegar a su comprensión completa mediante otros *Dasein* con los que coexistimos, pero esto nos expone el filósofo alemán que no es posible por diferentes motivos.

Al experimentar la muerte otros *Dasein* también logran la integridad completa, con lo que esto conlleva, que es dejar de ser, por lo tanto no nos es posible alcanzar su totalidad, de la misma manera que nos pasa a nosotros mismos, el *Dasein* deja de existir. Además, como ya he mencionado anteriormente, el *Dasein* es único, por lo que no podemos cambiar uno por otro, no es un ente fijo e inmutable, como sí lo puede ser cualquier otro objeto con los que nos relacionamos en la vida

6. *Ibid.*, p.122.

7. Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Trad., de J. Aspiunza, Alianza Editorial, pp. 385-386.

cotidiana. No podemos intercambiar un *Dasein* por otro, se puede dar el caso de realizar esto en relación a una actividad específica, pero nunca podrá darse en relación al fin del propio *Dasein*.

“Eso quiere decir que *nadie puede liberar al otro de su muerte*. [...] *todo Dasein, por serlo, ya ha tomado a su cargo esa manera de ser. La muerte es en cada ocasión la mía*; es decir, sólo por ser, la muerte es algo ya inherente a mí.”⁸

De esta manera nos seguimos encontrando con la misma problemática, entendiendo que la integridad del *Dasein* se alcanza con la muerte, lo que implica el dejar de existir, nos es imposible alcanzarla. Puesto que el ser todo del *Dasein* es dejar de ser, a diferencia del resto de entes que componen el mundo, de hecho son opuestos, ya que el estar acabado para un ente específico implica que ya se puede hacer uso de él, mientras que en el caso del *Dasein* implica el desaparecer.

Sin embargo, esta imposibilidad de conocer la totalidad del ser del *Dasein* puede ser superada, a través de la interpretación fenomenológica del fenómeno de la muerte, si realizamos de manera correcta este análisis, seremos capaces de superar estas barreras y lograr alcanzar nuestro cometido, el comprender la totalidad del ser del *Dasein*.

La interpretación fenomenológica de la muerte

Antes de comenzar, debemos marcar la diferencia entre el estar acabado de los objetos y cosas del mundo y el estar acabado del *Dasein*. Respecto a los objetos, ese estar acabado implica el que se encuentran preparados para ser empleados, es decir, que están preparados para cumplir su función específica, para aquello a lo que están diseñados. Sin embargo, para el *Dasein* significa lo contrario, supone el ya no estar ahí, ya que ha logrado ser en su totalidad, con lo que ello implica.

“Aquí totalidad, ser del fin, es decir, la muerte, se están entendiendo a partir de la estructura de ser de las cosas del mundo, se están viendo desde el mundo.”⁹ Pero estaríamos cometiendo un error, no podemos entender la muerte a razón del estar ahí o el no estar ahí de las cosas, ya que la muerte es una posibilidad constante que se encuentra a lo largo de toda nuestra existencia. Es cierto que estamos proyectados hacia ella, pero a su vez estamos proyectados también hacia muchas otras cosas sin ser la muerte. Por lo tanto, no podemos tratar de comprender la muerte como una acción que sucede ante nosotros, sino como un rasgo característico del propio *Dasein*, partiendo de su estructura como cuidado (*Sorge*).

En este enfrentamiento con la muerte nos encontramos ante la posibilidad de ser más auténtica, única, somos la posibilidad de muerte, pero solo una forma de muerte, la nuestra. Ya que no se puede experimentar la muerte en general, sino que es un proceso único e individual de cada uno. Se nos presenta como la forma de ser de nosotros mismos en la totalidad. La cual puede ocurrir en cualquier momento en el futuro, y nosotros mismos nos encontramos dentro de esa posibilidad.

8. *Ibid.*, p. 388.

9. *Ibid.*, p. 390.

“El análisis y la elaboración de la manera de ser como el *Dasein* es su posibilidad de ser más extrema constituye la meta de la interpretación fenomenológica del fenómeno de la muerte, entendiéndose aquí por muerte un rasgo de ser constitutivo del *Dasein*.”¹⁰

En este proceso se analizará tanto el modo de ser en la cotidianidad del *Dasein* para con su posibilidad de muerte y plantear la cuestión de en cuanto qué se le presenta en esa cotidianidad el ser de la muerte.

Cuando el *Dasein* cae en la cotidianidad se integra en la uniformidad de la existencia del día a día, se aleja de la comprensión de su propio ser orientando su atención a los eventos mundanos de las acciones cotidianas de la existencia. Esto, en relación con la muerte, observamos cómo se esquivo el plantearse esta cuestión. El conjunto de los individuos comprenden que nuestra existencia tiene un final, pero no se preocupan por ello, simplemente asumen que «ya llegará», siendo esto una concepción errónea de la misma, puesto que la muerte no es algo que llegue, sino que es una posibilidad propia del *Dasein*.

Esto lo podemos observar en la expresión el «morirse uno», se asume la condición finita de nuestra existencia pero no de una manera auténtica, sino que mediante esta afirmación nos alejamos de ella. Puesto que el «uno» como tal no muere, es decir, no está personificado sino que es el modo de existencia impersonal del *Dasein* en la cotidianidad, este no se enfrenta a la finitud de la existencia ya que la evita constantemente.

“Ese estar interpretado público regula también de antemano el modo de ser público para con la muerte, en el sentido de que tiene ya decidido lo que hay que considerar acerca del pensar en la muerte. El pensar en la muerte se considera públicamente miedo cobarde, triste huida del mundo.”¹¹

Supone una desvalorización de la muerte, en la cual se resta importancia a esta experiencia vital de nuestra existencia, en la cotidianidad nos encontramos ante una constante huida de la muerte, esto supone únicamente el abandono del propio *Dasein*, ya que no se puede huir de aquello que nos constituye. Pero es en esta acción de huida en la cual se reconoce que está ahí presente, y que es una posibilidad de ser. De ahí el planteamiento «*sum moribundus*»¹² por el mero hecho de ser somos mortales.

Pero surge la incertidumbre de cuándo llegará, somos conscientes de que en algún momento se dará pero no sabemos cuándo, aunque el hecho de no saber cuándo llegará no significa que no vaya a producirse. Por lo tanto sabemos que llegará pero nos encontramos al mismo tiempo en la incertidumbre de conocer el momento de su llegada, esto constituye el modo de ser de la muerte. Sin embargo, la cotidianidad rompe con la relación verdadera de ser con la muerte, ya que rechaza el carácter individual propio de la muerte.

10. *Ibid.*, pp. 391-392.

11. *Ibid.*, p. 394.

12. *Ibid.*, p. 395.

Para que esto pueda darse, debe asumirse que esa posibilidad de ser es únicamente la mía, aceptando su carácter indeterminado pero asumiendo que yo soy el único que puedo experimentarla. El ser conscientes de que esa posibilidad existe, pero no con el deseo de alcanzarla, se trata de estar proyectados hacia esa posibilidad pero sin llegar a alcanzarla, puesto que ya no sería una posibilidad sino una realidad. Y esta posibilidad es únicamente mía, puesto que en el momento en la que la alcanzo, en el momento que muero, deja de estar ya. De esta manera se logra la forma más pura del «yo soy», es a través de la muerte que se logra la unión absoluta con el *Dasein*, nos volvemos completamente hacia él.

Antecedentes

La enfermedad mortal de Søren Kierkegaard

El filósofo danés Søren Kierkegaard también dedica buena parte de su filosofía al estudio del ser del individuo y su relación con él, y cómo esto influye en nuestra existencia. En su obra *La enfermedad mortal*, introduce el concepto de “enfermedad mortal”, que según su planteamiento es la desesperación. La cual también guarda relación con la problemática que hemos ido abordando a lo largo del trabajo y que es objeto principal de este trabajo fin de máster, que es la muerte.

Kierkegaard considera que el ser humano es espíritu, esto es un aspecto fundamental, el cual nos distingue del resto de seres vivos que habitan el planeta, éste es único en cada sujeto y es lo que nos permite ir más allá del mundo material en el que habitamos, además de otorgar sentido a nuestra existencia. Sostiene que somos seres que nos encontramos en una constante relación dialéctica en nuestra existencia, entre la vida y la muerte, lo temporal y lo finito, etc. Y es esta relación dialéctica la que asienta las bases de nuestra existencia. El filósofo danés atribuye una gran importancia al cultivo del alma para poder desarrollar una existencia verdaderamente auténtica y plena, a lo largo del desarrollo de este apartado podremos observar la fuerte influencia cristiana en su pensamiento.

Habiendo establecido la importancia del espíritu a la hora de comprender el ser humano y su relación con la existencia, entendiendo al espíritu como el yo, es necesario determinar qué es el yo, que en su carácter dialéctico se entiende como la relación que se relaciona consigo misma. Por lo que no se comprende como un yo estático e inmutable, sino como algo que está en constante cambio en busca de la autenticidad. Pero no podemos comprender el yo como la relación en sí, sino que aquello que permite que se produzca dicha relación. Kierkegaard concibe al ser humano como una síntesis, como una especie de elemento que se encuentra entre dos términos, entre el cuerpo físico y el alma. Sin embargo, el ser humano ni es únicamente una cosa ni la otra, sino que es el conjunto de ambos aspectos, mientras esté presente esta disputa entre ambos términos el ser humano no podrá considerarse de manera auténtica como un yo.

Continuando con su planteamiento, debemos abordar la problemática de la desesperación, cuál es carácter de la desesperación, positivo o negativo, desde el enfoque puramente dialéctico podríamos afirmar que ambas cosas, tanto positiva como negativa, eso sí, tomando como referencia el sentido abstracto del concepto, no tomando como referencia ningún caso específico que padezca dicha enfermedad. En un sentido positivo, la enfermedad nos resalta la diferencia del ser humano sobre los otros, puesto que esta enfermedad sólo puede tener origen en aquellos seres que posean espíritu, es una enfermedad propia del alma. Sin embargo, en su carácter negativo, es la mayor de las desgracias que le pueden ocurrir al ser humano, puesto no puedes ser nada de aquello que deseas ser.

La desesperación es el resultado fallido de la relación, en la cual la síntesis es incapaz de unir en su relación consigo misma los aspectos que están en conflicto, y es en ese momento en el que surge la desesperación. Es esta situación problemática que no puede resolver el sujeto la que constituye la desesperación, el origen de la desesperación surge en el propio sujeto ante la incapacidad de poder resolver dicha problemática. La desesperación en su carácter de enfermedad propia del espíritu, establece relación con aquello que es eterno en el sujeto.

“Ahora bien, el hombre no puede liberarse de lo eterno; no, no podrá por toda la eternidad. No, el hombre no podrá una vez por todas arrojar lo eterno lejos de sí; nada hay más imposible. Siempre que el hombre está sin lo eterno es porque lo ha rechazado o lo está rechazando lo más lejos que puede..., pero lo eterno vuelve a cada instante; y esto significa que el desesperado está atrapando a cada instante la desesperación.”¹³

De esta manera la existencia para el individuo que esté bajo la desesperación supone una angustia constante, por más y trate de alejarse de ella le persigue y lo envuelve, sin embargo, la desesperación como enfermedad mortal que es no mata como tal al sujeto sino todo lo contrario. Es decir, esta enfermedad no culmina con la muerte física del individuo sino que consiste en no dejar morir al sujeto, las dolencias de esta enfermedad van dirigidas al alma del sujeto afectándole en su existencia, no dejándole vivir pero sin terminar con su vida de manera física. Es aquí donde obtiene sentido la desesperación como enfermedad mortal, puesto que no tiene un final como cualquier otro tipo de patologías que terminarían con la muerte pero tampoco deja vivir de manera plena al individuo en su existencia. Por lo tanto, la desesperación se convierte en una enfermedad sin final, puesto que según Kierkegaard esta enfermedad puede seguir afectando al sujeto incluso una vez haya muerto físicamente.

Es por esto, que ante esta situación de desesperación y angustia, el sujeto concibe la muerte como un esperanza, porque la entiende como el fin de este sufrimiento existencial, aunque la muerte no sea la solución efectiva ante esta situación. En este sentido Kierkegaard entiende esta esperanza

13. Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*, Trad. de D. Gutiérrez Rivero, Trotta, p. 37.

como la mayor de las desesperaciones en realidad, porque se pierde cualquier tipo de esperanza incluso la de poder morir. Puesto que incluso la muerte como solución final no libera de este sufrimiento existencial al sujeto. La desesperación posee un carácter autodestructivo, pero que no es capaz de llevar a término, ya que consigue anular la existencia del individuo pero no logra terminar con ella al completo causándole la muerte. Supone la mayor de las frustraciones de la desesperación, en lo no poder deshacerse de sí mismo, el no poder terminar con todo ese sufrimiento, esta frustración constituye la propia desesperación.

Sin embargo, la desesperación en ese proceso autodestructivo se encuentra con un impedimento, que el yo es eterno, no puede destruirse. Puesto que el yo va más allá que lo puramente físico y se extiende hacia lo trascendental, por lo tanto es indestructible. Pero en este proceso de destrucción surge una contradicción, en la que el desesperado en su afán autodestructivo también busca ser él mismo, ambos deseos que experimenta el sujeto provienen de un mismo origen, y es la desesperación del individuo en la búsqueda de una existencia auténtica.

“Del mismo modo que los médicos dicen que probablemente no hay ningún hombre que esté del todo sano, así también podríamos afirmar, conociendo a los hombres a fondo, que no hay siquiera uno solo que no sea un poco desesperado.”¹⁴

La desesperación posee un carácter universal que afecta a todos los individuos por igual, en mayor o menor medida, pero no existe sujeto alguno el cual no se pueda ver afectado por este mal. Además, Kierkegaard sostiene que ningún individuo que quiera vivir fuera de la cristiandad podrá hacer ésto sin estar bajo el yugo de la desesperación, incluso viviendo en la cristiandad el sujeto puede experimentar la desesperación, sobre todo si no la practica de manera auténtica. La desesperación puede darse de múltiples maneras, incluso como la de no estar desesperado, el no ser conscientes de la propia desesperación es una forma de desesperación. Porque la desesperación puede hallarse en cualquier lugar, incluso en aquello que concebimos como lo más hermoso, puede estar presente la desesperación. El ser conscientes de la espiritualidad que significa el ser humano facilita en mayor medida el poder tratar de atajar la desesperación, pero cuando el individuo no reconoce dicha espiritualidad le será inmensamente más complejo el enfrentarse a la desesperación, puesto que no es capaz de ir más allá en su existencia.

El sentimiento trágico de la vida en Miguel de Unamuno

A la hora de abordar la filosofía de Miguel de Unamuno en relación a la existencia es necesario tener en cuenta que todo su planteamiento está basado en la contradicción. Puesto que considera que la vida misma está constituida por contradicciones, siendo en esas contradicciones donde se encuentra el verdadero valor de nuestra existencia. Esta contradicción no tiene una

14. *Ibid.*, p. 43.

solución clara y establecida, sino que vivimos en ella, contradicciones entre fe y razón o entre el deseo de inmortalidad de los individuos y la mortalidad de los mismos, no existe respuesta a estas problemáticas, simplemente vivimos en ellas. De hecho, estas contradicciones son las que otorgan este sentimiento trágico a la vida, el no poder ser capaces de resolver dichas contradicciones, puesto que a lo largo de toda nuestra existencia nos encontraremos con diversas problemáticas en diferentes ámbitos de nuestra vida.

El filósofo español considera el pensar en la muerte como el verdadero origen de la experiencia filosófica, el cuestionarse acerca de su existencia es aquello que abre las puertas de la experiencia filosófica. El ser conscientes del carácter finito de nuestra existencia produce en los individuos un sentimiento de angustia, el no querer que esto suceda, desear que haya algo más además de la vida física. Es por ello que los sujetos anhelan la eternidad, esto surge de ese sentimiento de angustia que experimentan, se trata de huir de la nada que supone el dejar de existir y no caer en el olvido de las personas que fuimos mientras vivíamos. Se refleja el deseo de inmortalidad de los seres humano, ese miedo que se manifiesta como angustia a la posibilidad segura de dejar de vivir. Por lo tanto, observamos cómo la eternidad simboliza el mayor deseo para los seres humanos, puesto que significa que incluso después de la muerte siguen vivos, es el deseo de perpetuar su existencia. Esto puede representarse de diversas maneras, como la religión o mediante las acciones que lleve a cabo a lo largo de su vida el individuo. Incluso se puede reflejar en las relaciones entre los individuos.

“¡Eternidad!, ¡eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él.”¹⁵

Este deseo de inmortalidad es el germen de todas las religiones, el cual se origina en nuestra conciencia de muerte. El ser conscientes de que vamos a morir nos conduce a adentrarnos en las diversas confesiones religiosas en busca de respuestas y consuelo para calmar ese sentimiento de angustia que experimentamos en razón del carácter finito de nuestra existencia. Pero pese a ser una experiencia incómoda para los seres humanos, es necesario enfrentarse a ella, puesto que es preferible el experimentar ese sentimiento de angustia que el no ser nada, esto significaría el negar nuestra propia existencia. La muerte es algo propio de nuestra existencia, no podemos negarla ni huir de ella, puesto que el verdadero mal es la nada.

“Detrás del ansia de inmortalidad personal está la afirmación del yo, el individuo, está el *egotismo* unamuniano.”¹⁶ Con el *egotismo* Unamuno hace referencia a la valía individual del sujeto, en esta búsqueda de la inmortalidad el sujeto trata de reafirmar su valor como persona individual y única que es. Esto no hay que confundirlo con una posición egoísta del individuo, sino que simplemente quiere resaltar su figura individual sobre el resto, pero con ello no busca dañar al resto

15. De Unamuno, M. (1999). *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. A. M. López Molina, Biblioteca Nueva, p.104.

16. *Ibid.*, p.33.

de sujetos. Además, según el filósofo español, el deseo de inmortalidad es algo inherente a los seres humanos, por lo que no tiene sentido el cuestionarse por qué surge este deseo, ya que considera que la inmortalidad es aquello que otorga sentido a todo lo que nos rodea.

Otra forma de concebir la inmortalidad es el deseo de reconocimiento del individuo, el conseguir que su figura sea reconocida en el pensamiento colectivo del resto de personas. Es decir, lograr o alcanzar metas las cuales tengan un impacto en la historia para así en el momento en que llegue su muerte siga siendo recordado, esto es una forma de alcanzar la tan deseada inmortalidad. A raíz este deseo de inmortalidad puede derivar lo que Unamuno denomina «erostratismo», que sería el tratar de lograr esta fama o notoriedad de una manera totalmente desmesurada, sin tener en cuenta las consecuencias de las acciones que se acometan para lograr ese reconocimiento.

Una de las soluciones que plantea Unamuno a la problemática de la inmortalidad es la solución religiosa, tomando como referencia el catolicismo en torno a la teología escolástica. Considera que la raíz de la fe cristiana está en la resurrección de Jesucristo, en el sentido que murió y volvió de entre los muertos. Por lo tanto, los cristianos comprenden la experiencia vital que supone la muerte, y la aceptan, pero respaldada con la idea de la resurrección y la esperanza de un más allá en el que podrán seguir viviendo. Nos encontramos aquí frente a una contradicción, puesto que aceptan el carácter finito de su existencia, pero al mismo tiempo abrazan la idea que una vez después de fallecer van a seguir viviendo, aunque no sea de manera física. La resurrección de Cristo es fundamental para comprender este planteamiento, puesto que al ser Jesucristo un mortal al igual que el resto de seres humanos y aun así pudo experimentar el volver a la vida, logró la inmortalidad, eso significa que aquellos individuos que sigan sus pasos y acepten la fe cristiana de la manera en la que él lo hizo alcanzarán la misma recompensa.

“Pero, ¡ay!, que no lo conseguimos; la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia.”¹⁷

Nos encontramos con el choque entre fe y razón, la razón trata de desvirtuar las creencias religiosas y la fe en busca de no desaparecer tratar de buscar puntos en común con ella, y este choque entre ambas deriva en que surja un estado confusión en el sujeto. Puesto que aceptar ambas posturas no es posible, ya que la fe brinda respuestas fijas e inmutables y la razón se encarga de cuestionar todo aquello que la fe expone como verdadero de manera absoluta. Si se desea aceptar la fe por encima de la razón supone aceptar de manera total los planteamientos católicos sin poner ninguno en cuestión. Además, hay que añadir la importancia de la escolástica en todo este proceso de construcción del pensamiento cristiano, y cómo este se pudo expandir por todo el territorio europeo. De esta manera, la solución católica únicamente soluciona la problemática de la

17. *Ibid.*, p. 127.

inmortalidad en relación a la voluntad, es decir, a la vida, pero no es posible racionalizar esta respuesta. Ya que su propuesta se basa en dogmas los cuales no están abiertos a críticas o a cuestionarse, simplemente se tienen que aceptar y llevar un estilo de vida acorde a ellos, si quieres lograr el objetivo final que es la vida eterna.

También nos ofrece una solución racional a la problemática de la inmortalidad. En un principio, la razón, siempre se nos opondrá al deseo de inmortalidad del ser humano. “Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.”¹⁸ Esto se debe a que la racionalidad no es capaz de conceptualizar las emociones vitales que componen nuestra vida, no tiene la capacidad de abstraer estos aspectos, por lo tanto no pueden realizar una comprensión racional de los mismos. Por lo que puede derivar en lo que Unamuno denomina la «disolución racional», en el sentido de que la razón “disuelve” estas cuestiones en relación a la naturaleza de nuestra existencia en diferentes aspectos. Al no estar capacitada la razón para confrontarse con la angustia que supone el asumir la finitud de nuestra existencia esta lo que hace es convertir esta cuestión fundamental en diversas cuestiones de menor impacto con un carácter escéptico, de este modo el individuo se ve obligado a seguir viviendo dentro de este sentimiento de angustia.

A través de la racionalidad no es posible demostrar la posibilidad de inmortalidad del alma, pero sí se puede demostrar de manera absoluta el carácter finito de nuestra existencia. Además, critica la idea cartesiana del «cogito ergo sum», pienso luego existo, en el sentido de que por el mero hecho de tener conciencia de nosotros mismos implica que poseemos alma, con este planteamiento se trata de racionalizar la idea de que los seres humanos poseemos alma.

Como tercera solución a la problemática de la inmortalidad, Unamuno nos plantea lo siguiente, que es el sentimiento trágico de la vida aquello que alimenta el deseo de inmortalidad de los individuos, que se basa en la confrontación entre la fe y la razón. En esta confrontación, continúa con su crítica a Descartes, puesto que él propone una forma de escepticismo y duda diferente al que propuso el filósofo francés. Unamuno propone un escepticismo continuado en el tiempo el cual nos hace estar constantemente en duda y cuestionando todo aquello que se nos presenta como verdades absolutas, el cual estará siempre sustentando por esta tensión entre la fe y la razón. De esta manera podría llegarse a encontrar una respuesta clara acerca de la cuestión que nos preocupa, acerca de la inmortalidad.

“Para explicarnos el mundo y la existencia – y tal es la obra de la razón – no es menester que supongamos ni que es mortal ni inmortal nuestra alma. Es, pues, una irracionalidad el solo planteamiento del supuesto problema.”¹⁹

18. *Ibid.*, p. 138.

19. *Ibid.*, p. 151.

Nos encontramos ante la situación de que la razón no tiene la capacidad de enfrentarse ante la problemática de la inmortalidad de la misma manera que lo puede hacer la experiencia sensible, puesto que no es capaz de concebirlo de la misma manera, ya que las herramientas que emplea la razón, como pueden ser la lógica y los hechos empíricos, no pueden abordar esta cuestión puesto que va más allá de estos métodos. Por lo tanto, la problemática de la inmortalidad del alma se encuentra fuera del ámbito de la razón, de hecho no deberíamos ni cuestionarnos su inmortalidad o mortalidad. Sin embargo, ambas partes se necesitan una de la otra, tanto la razón necesita la fe como la fe necesita a la razón, y es a través de la lucha constante entre ambas como se apoyan. La fe se encuentra en el ámbito de la voluntad, es decir, se entiende que creer es querer creer. De esta manera, creer en la inmortalidad del alma realmente es querer que el alma sea inmortal.

Por lo tanto, podemos observar que no existe la posibilidad de establecer una relación estable entre la razón y la vida, estas siempre se encontrarán en un estado de confrontación permanente, lo cual es un rasgo definitorio de nuestra existencia, pertenece a ella. Y a raíz de este conflicto surge en el individuo un estado de incertidumbre, el cual es la base fundamental de este planteamiento. Puesto que esta incertidumbre es la que mantiene viva el enfrentamiento entre la razón y la fe. Con esto Unamuno no quiere renunciar a un aspecto sobre otro, simplemente expone que vivimos entre ambos y que el hecho de vivir entre ambos es la única solución para poder encontrar el camino hacia la tan ansiada eternidad que desea el ser humano.

“En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o, mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella.”²⁰

La muerte en Ortega y Gasset

El filósofo español no concibe la muerte como un aspecto externo a nuestra existencia sino como un aspecto constitutivo de la misma. Ortega expone su concepción de la muerte a partir de un enfoque vitalista, se aleja del enfoque existencialista en el que se asume la muerte como un hecho inevitable, sino que se presenta como el resultado final tras haber vivido una vida plena y heroica, la muerte es el mejor resultado que podemos obtener.

“Porque ser héroe consisten en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y ester querer ser él mismo es la heroicidad.”²¹

20. *Ibid.*, p. 164.

21. Ortega y Gasset, J. (1963). *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, p.121.

Respecto a esa vida plena y heroica, es aquella la cual vivimos acorde a nuestras aspiraciones y metas que deseamos alcanzar, comprometiéndonos en ser la mejor versión de nosotros mismos. El fin de nuestra existencia no se nos presenta como un *a priori* en nuestra existencia según su planteamiento, sino que la propia muerte debe ser entendida como creación de la vida.

En su comprensión de la muerte Ortega expone que la idea de la muerte supone un aspecto fundamental en la construcción de la cultura española, ya que está presente en todos los campos de estudio y de investigación, además de que está integrada completamente en la vida cotidiana de los individuos. Es por ello que la muerte tiene un papel fundamental en la propia esencia de la cultura nacional. Además, considera que dentro de la cultura española no es posible concebir la vida sin la muerte, ambas ideas se relacionan entre sí de forma que son inseparables la una de la otra, estando presente tanto en la cotidianidad como en el ámbito cultural. Demostrando ese carácter inherente de la muerte a la existencia y no como un aspecto exterior de nuestra existencia, el cual se acepta como una condición más de nuestra existencia como puede ser cualquier otro tipo de experiencia vital.

“Unas de las grandes limitaciones, y aún deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas hasta ahora sidas, es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa a la existencialista.”²²

Ortega critica que la modernidad europea ha adoptado una actitud tanatofóbica, dejando a un lado la característica principal del ser humano, que es su naturaleza de ser mortal. Es porque considera necesario que surja una cultura que eduque a los individuos en su mortalidad, en el carácter finito de su existencia, de esta manera podrán afrontar su existencia de una forma más auténtica. Se debe introducir la muerte de manera integral en la existencia. No se debe tratar de esquivarla, sino aceptarla como una experiencia vital más de nuestra vida. No debemos tener miedo o pudor hacia la muerte, sino que debemos pensarla, con el fin de poder tener conciencia de ella de manera plena.

“No se comprende por qué el imperativo que nos ordena tomar la vida bajo nuestra voluntad y gobernarla empleándola en levantados destinos, no ha de extenderse a la muerte. Si es ella de tal modo un ingrediente, un factor de la vida, lo mismo que debemos usar deliberadamente de ésta, debiéramos también usar la muerte, aprovecharla, emplearla.”²³

El filósofo español concibe que la muerte debe ser integrada en la existencia no desde el «ser para la muerte» como hace Heidegger sino como un «ser para la vida», esto es característico de su enfoque vitalista. Es la vida la que otorga un significado a la muerte, por ello la importancia de vivir una vida plena y heroica, eso es lo que hace que la muerte tenga valor.

22. Ortega y Gasset, J. (1980). *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, pp. 162-163.

23. Ortega y Gasset, J. (1957). *Ensayos escogidos*, Aguilar, p. 47.

“Desde el primer momento, como un móvil en su trayectoria, va la vida lanzada a su consumación: tanto vale decir que se vive como que se desvive. El fenómeno del morir se va produciendo desde la concepción.”²⁴

La muerte está presente en nuestra vida de manera inherente, se puede comprender cómo que el propio hecho de vivir significa morir, no son elementos separados sino que están unidos. Una vez más, Ortega con esta concepción de la muerte rompe con la idea establecida de la muerte como la acción que simplemente termina con nuestra existencia. Desde el primer momento de nuestra existencia la muerte ya está presente en ella.

Sin embargo, el fin del ser humano no es el de morir, sino el de vivir una vida de acuerdo a conseguir los objetivos y metas del individuo, dando lo mejor de sí, tratando de ser su mejor versión, y la muerte integrada en la existencia, es lo que hace que esto tenga sentido y sea el mejor final posible a este recorrido que es nuestra existencia. Se presenta a la muerte como un ser para la propia vida. Además, estos objetivos y metas del individuo, son los que hacen posible integrar la muerte en la existencia, puesto que estamos dispuestos a dar nuestra vida con el fin de alcanzarlos, ya que estamos dedicando nuestra vida, nuestra existencia, a lograr nuestros propósitos. Y la muerte es la experiencia vital que concluye con este largo proceso, es la mejor forma de terminar nuestro cometido.

La muerte en María Zambrano

María Zambrano no concibe la muerte como el simple hecho de dejar de vivir, sino que le otorga una comprensión mucho más profunda, supone una nueva forma de existencia. Esta experiencia vital significa para la filósofa española una liberación, el volver a vivir la vida de manera auténtica. No entiende la vida y la muerte como elementos contradictorios sino que ambos se entrelazan en nuestra existencia participando de la misma manera en nuestra experiencia vital. La vida proviene de la muerte y es la propia muerte la que da sentido a la vida, por lo que la muerte no se presenta como el final sino como la apertura hacia otro modo de existencia. En este sentido, la aceptación y comprensión de la muerte nos permite ir más allá de las preocupaciones mundanas y cotidianas, nos posibilita el ampliar nuestros límites del conocimiento y experimentar una concepción de la vida mucho más profunda.

“Y Emilio se estuvo muriendo siempre. Lo decía. Pero no fue tampoco un aprendiz de la muerte, ni alguien que se adelanta a ella por la meditación, por esa «meditación sobre la muerte» que nace propiamente del no querer morir de verdad.”²⁵

Según María Zambrano experimentamos múltiples muertes, a la vez que de estas múltiples muertes surgen múltiples renaceres, esto supone diferentes procesos de aprendizaje y de apertura

24. *Ibid.*, p. 46.

25. Zambrano, M. (2011). *Obras Completas III*, Galaxia Gutenberg, p. 772.

hacia nuestro ser, en las diferentes situaciones en las que nos encontremos. En su filosofía, el concepto de «umbral» es de vital importancia, puesto que hace referencia a ese espacio intermedio entre lo que conocemos y desconocemos, ese espacio entre lo cotidiano y lo que va más allá. Es en este espacio donde el individuo puede ahondar de manera más profunda acerca de la comprensión de su existencia, adentrarse hacia la búsqueda del ser, es aquí donde se nos abre todo.

“Situándose en el lugar simbólico del *umbral*, María Zambrano no concibe la vida y la muerte como realidades contradictorias, pues ambas fluyen al unísono y se diluyen una en la otra en un fluir continuo.”²⁶

La vida y la muerte son ambas componentes del proceso vital de nuestra existencia, no son elementos aislados que se produzcan por separado, sino que se encuentran fluctuando entre ellos constantemente. Con esto desaparece la concepción de la muerte como un límite, como un final, y se nos presenta como un espacio de apertura hacia una nueva forma de ser del sujeto. Por lo tanto, no hay vida sin muerte ni muerte sin vida, se produce una simbiosis entre la vida y la muerte, se necesitan una de la otra para poder existir. Es por ello que vivimos la muerte, y a través de ella alcanzamos la existencia verdadera, vivimos de forma plena, nos despojamos de aquello que nos limita y somos libres de vivir en busca del sentido verdadero del ser.

“La verdad es a la que nos arrojan los dioses cuando nos abandonan. El don de su abandono. Una luz que está por encima y más allá, y que al caer sobre nosotros, los mortales, nos hiere. Y nos marca para siempre. Aquellos sobre quienes cae la verdad son como el sello de su amo.”²⁷

Zambrano plantea la muerte como ese paso hacia la libertad del sujeto, hacia un estado en el cual no se encuentra bajo ningún tipo de influencia o limitación, donde es libre, donde renace. Allí donde el verdadero ser del sujeto puede abrirse al mundo. Es el momento donde se puede concebir al ser en su forma más pura, sin ningún tipo de elemento exterior el cual le afecte. De esta manera la vida se comprende como una fase más en nuestra existencia, la cual debemos experimentar con el fin del alcanzar la experiencia de una existencia auténtica. Se presenta el ser como algo que nace, en este proceso es esencial el aceptar la finitud de nuestra existencia, no tratar de esquivarla o posponerla, únicamente en el momento en el que se acepte esta condición de nuestra existencia se podrá revelar el ser de la forma en la que lo hace.

“Y en ese instante de libertad, de pura libertad, que ante la presencia de la muerte brota, viene a ser un segundo nacimiento que, a diferencia del primero, puede ser rechazado en un acto de violencia que, a veces, es llamado voluntad; voluntad de vivir, o de poder. Ya que de ser no es posible tener, ni propia ni impropriamente, voluntad. El ser no se presenta en tales momentos como cosa a conseguir, ni a conquistar, ni a establecer, ni muchos menos a elegir. El ser se revela cuando

26. Bundgård, A. (2020). María Zambrano: La muerte viviente. *Claridades, Revista de filosofía*, Artículo 1989-3787.

27. Zambrano, M. *op.cit.*, p. 1.155.

la presencia de la muerte se acepta, y el propio ser, como algo que nace. Y entonces el morir, el ir muriendo, comienza.”²⁸

Por lo tanto, entendiendo la muerte como la experiencia por la cual se alcanza la verdad y la existencia auténtica, podemos afirmar que logramos alcanzar el ser desde el no ser, en el momento en que el sujeto siente este vacío existencial del no ser trata de ir más allá en busca del significado de su existencia, de su ser, es por ello que se nos abre en su sentido más puro. Vivimos muriendo, en el sentido que podemos experimentar la muerte de diversas formas, y cada momento en el que la experimentamos sufrimos estos cambios que se producen en la apertura del ser hacia el individuo. La experiencia de la muerte en Zambrano es el camino hacia la verdad y el conocimiento verdadero del ser en su sentido más auténtico.

Estado actual

La muerte en nosotros en la obra de Ana Carrasco-Conde

La filósofa española Ana Carrasco-Conde en su obra *La muerte en común*, aborda el fenómeno de la muerte desde dos perspectivas, por un lado cómo afecta al individuo la pérdida de una persona la cual constituye un parte de su propio ser, y, por otro lado, cómo afecta a la comunidad el hecho de la pérdida. La pérdida de un ser querido puede traer consigo sentimientos de tristeza, añoranza o incluso angustia, pero una vez ha transcurrido el tiempo estos sentimientos pueden volverse en recuerdos agradables, cuando se recuerda el impacto positivo que tuvieron esos individuos en nuestras vidas. De esta manera, la autora nos plantea la muerte y el amor no como dos elementos totalmente contrarios, sino como elementos los cuales se pueden complementar.

La experiencia de la pérdida de otro individuo supone un punto de inflexión acerca de la concepción que tenemos sobre nosotros mismos, nos hacer ser conscientes de la pluralidad que somos, y el hecho de la pérdida nos hace cambiar completamente puesto que hemos perdido un parte de nosotros que nos constituye. “No somos los ríos que van a dar al mar que es el morir, por recordar las coplas de Jorge Manrique, porque se incidiría en la singularidad y la diferencia de cada uno hasta la disolución e indeferenciación de la muerte, sino que nosotros mismos estamos hechos y nutridos de mil ríos.”²⁹ Esto demuestra que no somos individuos aislados, sino que estamos constituidos por diversos elementos, en este caso, por otras personas también, en el sentido que las relaciones que mantenemos con ellas son rasgos constitutivos de nuestro propio ser.

Ana Carrasco pone de manifiesto nuestro carácter intersubjetivo, las relaciones que establecemos con otros sujetos y cómo según sean estas relaciones tienen un mayor impacto en nuestras propias vidas, y a su vez tendrá un mayor impacto en nosotros mismos la pérdida de estas

28. *Ibid.*, p. 772.

29. Carrasco-Conde, A. (2024). *La muerte en común. Sobre la dimensión intersubjetiva del morir*; Galaxia Gutenberg, p. 205.

personas cuando mueran. Ya que experimentamos no sólo la pérdida de un ser querido, sino que experimentamos la pérdida de una parte de nosotros mismos. Esto demuestra que los otros sujetos no son únicamente elementos externos que conviven con nosotros, sino que forman parte de nosotros mismos, nos constituyen como una parte de nosotros, de ahí que cuando experimentamos su pérdida no sólo sufrimos su muerte sino que muere algo en nosotros también. Con esto la autora no quiere exponer que todo sea intersubjetividad, sigue existiendo una singularidad en nosotros, pese a pertenecer a una comunidad, cada uno de nosotros sigue siendo un ser individual, aunque estemos conformados por muchos otros individuos y las relaciones que establecemos con ellos. Dentro de nuestra propia individualidad existe un nosotros colectivo.

“La muerte, aunque nos encara a la soledad, refleja, desde esta perspectiva, una dimensión de nosotros mismos: que estamos hechos de los demás, que crecemos y nos desarrollamos habiendo interiorizado elementos de lo que nos rodea, que estos elementos no son accesorios, sino esenciales, como semillas que han ido creciendo hasta hacer de nosotros quienes somos. Toda pérdida esencial trae consigo la pérdida de algo de nuestro propio ser.”³⁰

Es por ello que cuando experimentamos la pérdida de algún ser querido o cercano, no experimentamos sólo su propia pérdida, sino que sentimos la pérdida de una parte de nosotros mismos, experimentamos el vacío que ocupaba en nosotros y que ya no se va a volver a ocupar tras su marcha, perdemos una parte de nuestro propio ser, puesto que formaba parte de nosotros. Experimentamos una doble pérdida, tanto la pérdida de ese ser como la pérdida de una parte constitutiva de nosotros mismos.

Sin embargo, Ana Carrasco plantea que cuando alguien muere, muere solo. No en el sentido de que muera sin ningún tipo de compañía, sino que la experiencia vital del morir se experimenta de manera individual y única, es una experiencia la cual no puede compartir el individuo, ya que él es aquel que sufre el proceso del ser al dejar de ser. De ahí que la muerte nos encara a la soledad, la muerte se experimenta de manera solitaria e individual. De esta experiencia solitaria ante la muerte, surge el sentimiento de culpabilidad de los afectados, al no poder acompañar de manera real al fallecido.

De la misma manera que el fallecido experimenta en soledad su muerte, las personas afectadas por la pérdida experimentan el dolor de la misma forma, en soledad. Comparten ese sentimiento de soledad con la persona que fallece, ahí que la autora considere que se presente la muerte como en común. Compartimos el dolor con la persona que ha fallecido, además, con la pérdida de esa persona también perdemos algo en nosotros mismos. Aunque la pérdida de este ser no supone que perdamos la relación con él de manera definitiva, simplemente ocupa otra forma de ser en nuestras vidas, obviamente no se trata de una relación de carácter físico con este sujeto, sino

30. *Ibid.*, p. 206.

que vive en nuestros recuerdos y memorias que compartíamos junto a él, con su muerte se produce un cambio en la forma de relacionarnos con él, pero no supone el fin a la relación que manteníamos con este sujeto.

Esta pérdida la autora nos la muestra como algo que va más allá que la pérdida de una parte de nosotros, sino más bien es algo que se nos arrebató, puesto que no hay forma de recuperarlo y en muchas ocasiones ocurre de forma inesperada. Tras este arrebato queda un vacío en nosotros que no somos capaces de ocupar, que antes ocupa la persona que hemos perdido, que nos han arrebatado. Este espacio vacío es la fuente de sufrimiento y angustia del individuo, que no puede llenar puesto que la persona que lo ocupaba ya no está entre nosotros ni lo va a volver estar. Y esta herida puede hacer que nuestra relación con el mundo exterior se complique, es decir, puede afectar de manera negativa en nuestra relación con el resto de individuos y cosas, ya que hemos perdido una parte de nosotros. Pero no es la realidad o el mundo exterior como tal el que se ve afectado con nuestra pérdida, sino que es nuestro propio mundo, el que construimos en base a nosotros mismos el que se ve afectado. Puesto que tenemos que volver al reconfigurarlo tras la pérdida de este ser querido que formaba parte de él.

El proceso de reconfiguración de nuestro mundo, forma parte del duelo también, esto supone que el duelo no es únicamente un tiempo o periodo de tristeza que pasa el individuo que ha perdido a alguien, sino que también supone un proceso en el cual cambia su percepción y la relación que tiene con su mundo tras la pérdida de ese ser querido. En un sentido estricto, el mundo como tal no experimenta ningún tipo de cambio tras la pérdida, sigue siendo el mismo, es nuestro mundo subjetivo el que cambia totalmente y tras ese cambio nuestra relación con él también cambia. Nuestra relación con el mundo cambia en base a la pérdida que experimentamos, y debemos construir esta nueva relación con él partiendo de la propia pérdida. Se trata de un proceso doloroso para el individuo, pero no por la pérdida en sí misma, sino porque ya no somos ni podremos ser los mismos que éramos antes de la pérdida, puesto que una parte de nosotros nos ha sido arrebatada.

“Ante la pérdida del objeto amado, el doliente, por no soltarlo, porque no quiere, porque no sabe, lo atrapa, pero al hacerlo, llena su interior de vacío, de ausencia, de dolor y de nada, hasta que esta nada lo ocupa todo.”³¹

Su dolor y angustia aumenta, ya que no concibe su realidad con la ausencia de la persona que ha perdido, y el vacío que ha dejado tras su pérdida se llena de esto, de dolor, de vacío, lo cual se extiende por todo el ser del individuo. Por lo tanto, la existencia del doliente ya no gira en torno al mundo en el que vive, sino que se centra en el dolor y sufrimiento que experimenta a razón de su pérdida. Esto supone que el dolor del individuo se transforma en melancolía, en el sentido de que no

31. *Ibid.*, p. 219.

es capaz de superar ese vacío que ha dejado la persona que se ha marchado y su existencia gira en torno a él, a ese vacío, viéndose alterada de manera total la percepción de su realidad.

La filósofa española nos plantea tres tipos de muerte, nuestra propia muerte, la muerte del otro y la muerte en mí. En relación a aquello que es común en la muerte, cuando fallece un ser querido también muere algo en mí, ya que esa persona representaba una parte constitutiva de mi ser. Sin embargo, este sentimiento de la muerte en comunidad no se refleja en todas las muertes, puesto que hay muertes las cuales no nos afectan directamente a nosotros, no tienen un impacto en nuestra existencia como sí la tienen otras. Este carácter común de la muerte surge en las pérdidas de aquellos seres los cuales formaban parte de nosotros mismos, los cuales eran parte de nosotros mismos, y que debido a ello, eran parte de nuestra propia identidad. Es por ello que cuando mueren también muere una parte de nosotros mismos. Esto no significa que el resto de muertes carezcan de sentido o que no nos afecten, sino que no dejan ese vacío en nuestro interior con su partida.

“Somos seres *intraintersubjetivos* porque dentro de nosotros albergamos una imagen que deviene constitutiva y relevante para nuestro yo, el cual, lejos de ser una esencia pura que remite al núcleo de una identidad sin mezcla, es el resultado de la pluralidad y de la diferencia.”³²

Esto demuestra cómo nuestra identidad está constituida por los demás y las relaciones que establecemos con ellos. Por lo tanto, a la hora de tratar de la muerte en común, debemos hacerlo desde el espacio que ocupan y que con su muerte han dejado vacío. En nuestra identidad puede verse reflejada el resto de individuos con los que hemos establecido algún tipo de relación, nuestro ser es el resultado de un conjunto de diversas identidades, las cuales se van modificando a lo largo de nuestra existencia a razón de las diferentes experiencias que compartimos juntos a ellos. Sin embargo, estas dejan de modificarse una vez la persona ha fallecido, puesto que ya no vamos a poder interactuar más con ella, pero esto no significa que nos abandone o deje de formar parte de nuestro ser, únicamente no nos acompañará más de manera física pero siempre formará parte de manera constitutiva de nosotros. Ya que el impacto tanto positivo como negativo que ha tenido en nuestra existencia es algo que no puede desaparecer aunque esa persona haya fallecido, siguen estando presentes aunque ya no estén vivos.

De esta manera, la muerte no se nos muestra como una experiencia vital la cual ponga de manifiesto nuestra individualidad, no se presenta como una experiencia vital única y personal, sino todo lo contrario, nos demuestra la pluralidad que somos y el carácter intersubjetivo de nuestra existencia. Por ello debemos abordar la muerte de los demás como el impacto que tiene esta en nuestra existencia y en nuestra identidad, en vez de centrarnos en nuestra propia muerte. La muerte es un aspecto inherente a nuestra existencia, todos somos conscientes del carácter finito de nuestra existencia, es sabido que la vida tiene un principio y final. Sin embargo, esta conciencia del carácter

32. *Ibid.*, pp. 222-223

finito de nuestra existencia es el origen de ese sentimiento de angustia que experimenta el ser humano, aunque es la propia muerte la que nos permite el poder mantener una relación que vaya más allá con el resto.

“Me permite mirar dentro de la persona y entender la presencia del otro en mi interior, no únicamente desde la relación vincular que pueda establecer con él, sino desde el núcleo del vínculo que lo anuda a mi interior.”³³

Por lo tanto, la muerte del otro es lo que nos acerca en mayor medida a ellos, es lo que nos hace ser conscientes del impacto que tienen en nuestra existencia, puesto que con su pérdida se nos muestra la relevancia que tienen en nuestra existencia e identidad, cómo forman parte de nosotros mismos. No experimentamos la pérdida simplemente como la pérdida de algo externos a nosotros, sino que la experimentamos la pérdida de algo que nos pertenece, de algo que forma parte de nuestro ser, se muere una parte de nosotros también. Por lo que el otro no es algo extraño o ajeno, sino que es una parte de nosotros mismos. Y aunque éste haya fallecido, sigue formando parte de nosotros.

De esta manera la pérdida de una persona tiene un impacto notorio en la comunidad a la que pertenecía. La pérdida la comprendemos como la experiencia por la cual éste sujeto que ha fallecido termina su vida física, y al finalizar su vida ésta ya no puede experimentar ningún tipo de cambio, puesto que ésta persona ha dejado de ser. Únicamente puede experimentar cambios desde el exterior, es decir, desde las personas que componen la comunidad a la que él pertenecía. Una vez se produce la pérdida, la muerte podemos comprenderla, como ya he mencionado anteriormente, como un desgarramiento de algo que nos pertenece y que ya no podremos volver a recuperar de la misma forma que lo era antes de su fallecimiento. Sin embargo, aunque el sujeto haya fallecido eso no significa que desaparezca, puesto que su huella en las personas con las que mantenía relación y su comunidad sigue estando presente, pero de otra forma ontológica.

“Los rituales son los pasos necesarios para la transición de un modo de estar a otro que no lleve aparejado ni el olvido ni los estados patológicos ante la no superación de la pérdida. Podemos seguir vinculados: la cuestión es cómo. Morimos como individuos, pero no como el tú de un yo, es decir, ni como parte de una comunidad ni como parte constitutiva de otra persona.”³⁴

La autora concibe que los ritos funerarios son de vital importancia a la hora de procesar la pérdida de un ser querido, y cómo estos son necesarios para que el proceso de la pérdida se desarrolle de la mejor manera posible y los afectados no caigan en los diversos problemas que puede acarrear la pérdida de un ser querido. Se demuestra con lo que aquí nos plantea Ana Carrasco que el impacto que tienen las personas en nuestras vidas no desaparece con su muerte, sino que sigue en nosotros incluso después de su fallecimiento.

33. *Ibid.*, p. 238.

34. *Ibid.*, p. 248.

También en este proceso duelo, la autora plasma en su obra la importancia de hacerlo desde el amor, y no desde la añoranza o la tristeza, es decir, hacerlo desde el amor que sentíamos hacia esa persona puesto que el amor entendido de esta manera implica la aceptación total de la pérdida y trata de mantener el vínculo con ese individuo pero de otra forma de como lo era mientras vivía. Desde esta perspectiva, el amor ayuda al individuo a convivir con la ausencia de aquel que ha fallecido y le permite seguir sintiendo la presencia de este aunque se encuentre ausente. Con la aceptación de la ausencia puede avanzar en la construcción de vínculos con el fallecido en éste nuevo paradigma.

La muerte en la obra de Françoise Dastur

“Esta fenomenología de la condición mortal del ser humano exige, por tanto, la reducción de toda tesis sobre la muerte, sea cual sea su origen, para situarnos frente al «puro fenómeno» de la mortalidad. Ahora bien, ese «puro fenómeno» de la mortalidad tiene intrínsecamente el sentido de una relación del que piensa con su *propia* muerte.”³⁵

En el análisis acerca de la muerte, la filósofa francesa Françoise Dastur, sostiene que debemos dejar a un lado cualquier tipo de idea o planteamiento acerca de la muerte para así poder enfrentarnos a ella de la mejor forma posible e iniciar el estudio acerca de ella. De la misma forma que Heidegger, Dastur establece que el fenómeno de la mortalidad está en conexión con el sujeto que reflexiona acerca de su muerte, no acerca de la muerte del resto de sujetos que lo rodean, éste análisis de la muerte no se puede llevar a cabo si no es teniendo como objeto la propia muerte del individuo. El morir es un elemento propio de nuestra existencia, todos los seres humanos vamos a morir, es un rasgo característico de nuestra existencia, no es un elemento exterior a nuestra existencia sino que pertenece a ella. Cada uno de nosotros nos enfrentaremos a nuestra propia muerte, de manera individual y en soledad, no nos enfrentaremos a la muerte de otros ni ningún otro individuo se enfrentará a la nuestra. Es un elemento constitutivo de nuestra existencia.

El sentir la muerte de otro individuos sólo puede experimentarse si el individuo ha logrado el ser uno mismo, individual, es decir, en su relación con el carácter finito de su existencia, en el cual ha asumido esa condición finita de su existencia. Al asumir el destino final de nuestra existencia que es la muerte somos capaces de sentir la muerte de los otros puesto que nosotros ya somos conscientes la inevitabilidad del final de nuestra existencia.

Françoise Dastur distingue en su obra entre la muerte y el morir, no los concibe de la misma manera, de hecho lo plantea como dos paradigmas diferentes pero que a su vez mantienen una relación directa entre ambos. Se entiende por la muerte como la experiencia vital que pone fin a

35. Dastur, F. (2008). *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Trad. de M. Pons Irazazábal, Herder, p. 127

nuestra existencia, la cual posee un carácter universal puesto que todos los seres humanos somos seres mortales.

Sin embargo, el morir va más allá de la experiencia puramente física, en el morir nos enfrentamos a nuestra propia muerte, nos implica únicamente a nosotros como individuos, no es de carácter universal, ya que cada individuo experimenta su propia muerte.

La muerte es un elemento fundamental en nuestra existencia, es un elemento el cual no se puede eliminar o dejar en un segundo plano en nuestra vida. Aunque la única forma por la cual podemos tener acceso a ella es a través de nuestra muerte, es inaccesible de otra manera, si deseamos lograr una comprensión total del fenómeno. La muerte posee un carácter único frente al resto de fenómenos que nos rodean, debido a su carácter propio e individual. La muerte es aquello de lo único que podemos estar seguros de nuestra existencia, puede comprenderse como la única verdad que poseemos, puesto que es un fenómeno que va a suceder, simplemente no sabemos en qué momento se va a producir. La muerte está presente a lo largo de toda nuestra existencia, pero en el momento en el que se produce el fenómeno de la muerte deja de estar, puesto que el fenómeno se ha consumado, es con su realización que deja de ser.

“En este sentido el morir es una definición de lo que es la vida humana, esto es, un «existir la muerte» o una *mortalidad*. En sentido estricto, sólo los humanos son «mortales», ya que sólo ellos son «capaces» de relacionarse con su propia muerte y así hacer «ser» la muerte. [...] Con esta interrupción, con este corte radical que es la muerte, este terminar de existir, el ser pensante no se relaciona con un límite externo, sino al contrario, como con este fin interno a partir del cual si propio estar-en-el-mundo o su propio estar-con-vida se hace posible.”³⁶

Los seres humanos somos los únicos seres que tenemos la capacidad de reflexionar acerca de nuestra existencia, tenemos la capacidad de tener conciencia acerca de la finitud de la misma y desarrollar nuestra vida en base a este conocimiento.

Sin embargo, en muchas ocasiones surge el pensamiento de que es demasiado pronto para morir, es decir, que todavía debemos vivir más y que la muerte ha llegado demasiado pronto, como un suceso que se nos presente sin avisar, como un simple hecho. De hecho, Dastur afirma que ya en el momento en el que el individuo nace se produce una aperturidad hacia la muerte, la acción del nacer implica el morir. La muerte está presente a lo largo de toda nuestra existencia, es por ello que desde el momento en el que nacemos ya estamos orientados hacia ese fin. Este carácter finito de nuestra existencia debe comprenderse a partir de ese ser para el fin, nuestra existencia está determinada por su carácter finito, cuyo final es la muerte. Este final es inevitable, por lo que el mayor ejercicio de libertad que podemos realizar en relación a la muerte es simplemente aceptarla,

36. *Ibid.*, p. 167.

puesto que aunque tratemos de huir de ella o intentar retrasar su llegada lo máximo posible acabará sucediendo.

“Hay que ser inmortal para poder darse a sí mismo la muerte, [...] Ese devenir finito de lo infinito no puede ser asimilado en modo alguno a la radical *finitud* de un ser que jamás se pone en presencia de la muerte por su libre decisión y que, por tanto, jamás puede ser libre respecto a la muerte, sino solamente libre «para» ella.”³⁷

Debido al carácter finito de nuestra existencia no somos capaces de controlar en qué momento llegará el final de nuestra vida, por lo que la única forma de poder tener control sobre la mortalidad residiría en poseer ese carácter inmortal en nuestra existencia, desde esa hipotética posición de la inmortalidad tendríamos la capacidad de establecer las condiciones de nuestra muerte, y así habría una libertad absoluta en relación a nuestra existencia. Pero esta situación de inmortalidad también presenta un problema, puesto que pese a que se pudiera establecer las condiciones de la muerte del individuo, este no podría experimentarla debido a su condición de inmortal.

Françoise Dastur al igual que Ana Carrasco otorga una gran importancia a los ritos funerarios y al duelo que experimentan los individuos ante la pérdida de un ser querido. Considera que debemos comprender al ser humano no por su condición de ser consciente de su mortalidad sino por cómo se comporta ante la pérdida, es decir, a razón de las actividades externas que surgen a raíz de la pérdida, del duelo y lo que ello conlleva. En base a los diferentes ritos funerarios que existen podemos llegar a comprender de manera más amplia la relación que mantiene el ser humano con la muerte, y cómo esta influye en nuestra propia existencia.

“Todas estas prácticas, que conllevan una serie de ritos que a veces se prolongan mucho más allá del día de los funerales, marcan por sí mismas la aparición del reino de la cultura, ya que son testimonio del rechazo a someterse pasivamente al orden de la naturaleza, a ese ciclo de la vida y la muerte que rige a todos los seres vivos.”³⁸

Concibe el duelo como origen de la cultura entre los seres humanos, puesto que somos los únicos seres vivos que realizamos ritos funerarios. Es una forma de mantener el vínculo que nos unía con la persona que ha fallecido, de este modo el individuo que ha sufrido la pérdida puede seguir unido a él pero no de manera física. El proceso de duelo, en sus diferentes formas, es una forma de exteriorizar el dolor que sienten los afectados por la pérdida, y esto es vital para que los afectados puedan procesar la pérdida de la mejor manera posible. Y así continuar con sus vidas asumiendo la ausencia de ese individuo que ha fallecido. Por lo tanto, la principal función de los ritos es la de mantener viva la presencia del que ha fallecido, mantener viva una parte del difunto,

37. *Ibid.*, p. 199.

38. *Ibid.*, pp. 32-33.

en este caso en la memoria colectiva de sus allegados. No tienen que ver únicamente con las creencias religiosas o espirituales de los participantes en estos actos.

Sin embargo, Dastur, plantea que hay algo en nosotros lo cual parece esquivar a la muerte, y con lo cual a su vez no podría darse nuestra existencia, «la conciencia anónima»³⁹, esta conciencia va más allá de nuestra individualidad, la compartimos el conjunto de los seres humanos. Es por ello, que cuando muere un sujeto, no muere del todo, porque esta conciencia persiste a la muerte física del individuo, desaparece el cuerpo donde residía pero no la propia conciencia, demostrando que existe algo más allá que la propia individualidad. Este planteamiento constituye uno de los principales argumentos o demostraciones acerca de la idea de la inmortalidad del alma. Al margen de las diferentes confesiones religiosas, esta propuesta lo que trata de demostrar es que existe algo en el ser humano que va más allá de lo puramente físico, y que se revela con la muerte del sujeto.

Lo verdaderamente importante respecto a las diferentes prácticas del duelo, no son los ritos funerarios en sí, sino el tratar de generar una memoria colectiva. Puesto que aquello que nos une realmente no es lo puramente genético, sino los recuerdos, los cuales se graban en la memoria colectiva de los individuos. En este caso la inmortalidad de los sujetos no es relevante, entendida la inmortalidad de manera física, lo importante es que su recuerdo se mantenga presente en los que siguen vivos. Tanto nuestra existencia como la de aquellos que vivirán en un futuro están y estarán marcadas por recuerdos del pasado, de modo que aquellos que ya no están de manera física vivos tendrán un impacto en nuestras vidas en otro estado de forma. De ahí que el duelo pueda comprenderse como el origen de la cultura, ya que es el que propicia la memoria colectiva sobre la cual está fundamentada la cultura de una comunidad.

“Por eso es legítimo ver en el duelo, entendido en el sentido amplio de asunción de la ausencia, el origen mismo de la cultura. Si toda cultura es, en términos generales, cultura de la muerte [...] cosa que ponen de manifiesto tanto los ritos funerarios como la conservación de las palabras vivas en la escritura, tanto en el culto a los antepasados como a los relatos mitológicos y la literatura en general, es precisamente porque esta cesura radical que es la muerte ha de ser *asumida*, es decir, aceptada y negada *a la vez*.”⁴⁰

Ese proceso de aceptación y negación simultáneos se dan en los ritos funerarios, puesto que se reconoce la pérdida de ese ser querido pero a su vez se niega su marcha completa de nuestras vidas, ya que tratamos de establecer nuevos vínculos de unión con aquellos que han fallecido y que así no desaparezcan por completo. Y en base a este proceso, se ha construido y se construye nuestra cultura.

39. *Ibid.*, p. 35.

40. *Ibid.*, p. 37.

Discusión y posicionamiento

El análisis existencial de la muerte

“La muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida. La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo. Este modo de ser sólo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al *Dasein*.”⁴¹

Heidegger plantea que debemos dejar a un lado las categorías que empleamos para referirnos al resto de entes que componen la realidad, para intentar lograr la comprensión del *Dasein*. Para comprender el *Dasein* hay que partir de su propia singularidad en el mundo, la cual no puede reducirse a conceptos preexistentes o meras categorías. En la comprensión del *Dasein* se atiende a una analítica de un enfoque ontológico que tenga en cuenta su singularidad y manera de ser en el mundo. Es por ello que debe precisarse de manera privativa, a través de la exclusión de categorías que no son capaces de abarcar su singularidad, la comprensión del *Dasein* debe cimentarse desde de su propia estructura.

“Queda por preguntar cómo se determina desde la esencia ontológica de la vida la de la muerte. De alguna manera la investigación óptica de la muerte ya ha zanjado siempre esta cuestión.”⁴²

A partir de aquí, Heidegger desarrolla su crítica a lo que constituye la investigación óptico-biológica de la muerte, sin dejar de reconocer que emerge una problemática ontológica. Esta se basa en cómo podemos abordar desde la esencia ontológica de la vida la de la muerte. Desde la perspectiva biológica simplemente interesa el estudio de los procesos biológicos y fisiológicos que se desarrollan durante la muerte. Retomando la problemática ontológica, debemos establecer que tanto la vida como la muerte son elementos constitutivos de nuestra existencia. Sin embargo, al ser elementos totalmente contrarios surgen diversas cuestiones las cuales son problemáticas a la hora de abordar la cuestión ontológica. Es necesario aclarar qué supone morir dentro del contexto de nuestra existencia. La muerte no es únicamente un suceso biológico, sino que es un fenómeno ontológico, el cual nos enfrenta al carácter finito de nuestra existencia, por lo que esta problemática abre las puertas hacia una reflexión más profunda acerca de la finitud y la temporalidad de nuestra existencia.

Un aspecto fundamental son los pre-conceptos que participan de manera inherente en nuestra forma de concebir ambos aspectos e influyen a la hora de abordarlos. Estos pre-conceptos forman parte de nuestra existencia, por lo que son objeto de estudio de la ontología, estos se nos muestran en la experiencia cotidiana del *Dasein*. Es por ello que debemos estudiar cómo participan en nuestra existencia y cómo afectan a la comprensión de ambos aspectos.

41. Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo* Trad., de J. E. Rivera, Trotta, p. 263.

42. *Ibidem*.

Sin embargo, antes de comenzar el análisis existencial de la muerte, es necesario tener una comprensión clara acerca de la constitución fundamental del *Dasein*, la comprensión de la muerte y lo que esto significa para el *Dasein*, ya que está condicionado por cómo está estructurada nuestra existencia. Un aspecto fundamental en el desarrollo del análisis existencial de la muerte es comprender cómo nos relacionamos con el mundo y con nosotros mismos, además de con nuestra propia temporalidad. En el momento en que hayamos alcanzado esa comprensión acerca de la constitución fundamental del *Dasein*, habrá llegado el momento de poder abordar un análisis existencial correcto de la muerte. La muerte es la posibilidad más propia y posible del *Dasein* y no puede entenderse como un evento que sucederá en el futuro sino que es una posibilidad que siempre se encuentra ahí.

Heidegger distingue diferentes conceptos relativos a la finitud de la existencia humana: *fenecer* (*Verenden*), *dejar de vivir* (*Ableben*) y *morir* (*Sterben*). Respecto al *fenecer*, tiene que ver con el proceso biológico que experimenta el ser humano en cuanto a ser vivo que es al llegar al final de su existencia, es un proceso puramente físico. Por su parte, el *dejar de vivir*, se comprende como el final de la existencia del *Dasein*, dice el momento en el que ya no está presente en el mundo de la vida cotidiana. Y el *morir* es único para el *Dasein*. “En cambio reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el *Dasein* *está vuelto hacia* su muerte.”⁴³ A diferencia del *dejar de vivir*, el *morir* no tiene que ver con un proceso biológico ni físico, sino que es la confrontación del *Dasein* ante su propia finitud. La interpretación existencial de la muerte es anterior a cualquier proceso biológico u ontológico, ya que esta establece los límites y la proyección de nuestra existencia. Esta establece la estructura propia de nuestra existencia.

“El análisis ontológico de estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existencial respecto a la muerte.”⁴⁴

Haciendo referencia a esta cita, Heidegger nos indica que el análisis ontológico de la muerte no pretende revelarnos una conclusión definitiva acerca de la muerte, ni cómo debemos encarar este proceso vital ni ningún tipo de significación existencial, sino que nos muestra la muerte como esa posibilidad fija de nuestra existencia y cómo afecta en la medida que somos en el mundo. Este análisis nos hace ser conscientes del fenómeno inevitable de la muerte y el impacto que tiene en nuestro ser en el mundo. La muerte no es un fenómeno ajeno que afecta al *Dasein* sino que forma parte de él mismo en su estructura de ser en el mundo. Plantea la muerte como la posibilidad de ser de cada *Dasein*, por lo que afecta de manera directa a nuestra naturaleza como seres humanos.

“La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óntica sobre el más allá.”⁴⁵

43. *Ibid.*, p. 264.

44. *Ibidem*.

45. *Ibid.*, pp. 264-265.

Por lo tanto, si no alcanzamos un conocimiento pleno de la esencia ontológica de la muerte, no podremos ni si quiera plantear cuestiones en relación a qué hay después de la muerte. Cualquier tipo de interpretación de la muerte desde el más acá (*Diesseitigkeit*) tendrá más relevancia que toda posible interpretación en base al más allá (*Jenseitigkeit*). De esta manera queda fuera de nuestro análisis existencial de la muerte cualquier tipo de metafísica.

El análisis existencial se caracteriza por su prioridad metodológica, el cual demuestra que los resultados del mismo a la hora de tratar de definir nuestro ser de manera ontológica se ve limitado, ya que la existencia humana no puede definirse o reducirse a simple categorías, aunque esto no lo debemos tomar como un impedimento a la hora de realizar nuestro análisis, ya que el propio *Dasein* no es algo que se encuentre ahí, sino que está caracterizado por su forma de ser como posibilidad, por lo que no podemos esperar que acceder a la estructura ontológica de la muerte sea una tarea sencilla.

“La problemática existencial no tiene otra meta que la exposición de la estructura ontológica del estar vuelto *hacia* el fin que es propia del *Dasein*.”⁴⁶

Esto supone el comprender que estamos proyectados hacia nuestra finitud, como posibilidad más segura, trata de revelarnos cómo esta posibilidad estructura nuestra existencia y nuestro ser en el mundo.

Estructura ontológico-existencial de la muerte

El fenómeno de la muerte no es un suceso que vaya a ocurrir en el futuro, sino que es un algo constitutivo de la existencia del propio *Dasein*, un fenómeno que siempre está presente en la experiencia existencial del *Dasein*. Heidegger comprende la muerte como una inminencia (*Bevorstand*), la cual actúa como un recordatorio constante al *Dasein* de su temporalidad y finitud.

Sin embargo, este carácter de inminencia no es exclusivo de la muerte, sino que al *Dasein* le pueden ser inminentes diversos aspectos en su existencia, debido a su estado de apertura hacia el mundo. Por lo que recoge cualquier tipo de posibilidad, además de cualquier tipo de ente que esté ahí o con el que coexista. Aunque la muerte es diferente a cualquier otra posibilidad, puesto que es la posibilidad más extrema a la que se enfrenta el *Dasein*.

“La muerte es una posibilidad de ser de la que que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más.”⁴⁷

Este hacerse cargo es de manera individual, única para cada *Dasein*. Supone que no puede deshacerse de esta posibilidad puesto que es intrínseca a él mismo, constituye su forma de ser en el

46. *Ibidem*.

47. *Ibid.*, p. 267

mundo. Es la posibilidad de no poder existir más (*Nich-mehr-dasein*). Teniendo en cuenta el estado de apertura del *Dasein* hacia el mundo, el cual se proyecta hacia una multitud de posibilidades, a las cuales se puede anticipar, en su poder ser, a la única posibilidad que no se puede adelantar ni puede evitar es la de la muerte. La muerte supone la posibilidad más extrema de imposibilidad de existir (*Daseins-unmöglichkeit*). La posibilidad existencial del *Dasein* se basa en su estado de apertura hacia sí mismo, es decir, un estado en el cual está abierto a su posibilidad de ser, y se proyecta hacia el futuro y las diferentes posibilidades. Heidegger nos expone que el *Dasein* se anticipa a sí mismo en esta apertura.

“El estar vuelto hacia el fin cobra mayor claridad fenoménica cuando se lo concibe como un estar vuelto hacia la posibilidad eminente del *Dasein* así caracterizada.”⁴⁸

El *Dasein* se encuentra siempre orientado hacia su posibilidad más radical. Pero esto no sucede posteriormente a la existencia del *Dasein*, sino que se da desde el momento en el que el *Dasein* es arrojado, desde el primer momento de su existencia. Desde el momento del arrojamiento el *Dasein* ya se encuentra orientado hacia estas posibilidades.

El cotidiano estar vuelto hacia el fin

“Ahora, en cambio, siguiendo una dirección opuesta, deberá llegarse al pleno concepto existencial de la muerte mediante una interpretación integral del modo cotidiano de estar vuelto hacia el fin.”⁴⁹

Dentro de la cotidianidad existe una comprensión general de la muerte como un hecho seguro que en algún momento sucederá, aunque esta comprensión de la muerte no es sinónimo de que exista una conciencia verdadera del impacto que este fenómeno tiene en nuestra existencia. Heidegger emplea el término «estar-cierto» para abordar esta comprensión verdadera de lo que significa la muerte, que sobrepasa la concepción cotidiana como algo simplemente inevitable. La comprensión de la muerte en la cotidianidad es una certeza ambigua, la cual hace que el confrontarnos a la comprensión de manera auténtica de la muerte sea un proceso menos angustiante, nos desplaza del sentido auténtico de la muerte.

La comprensión del «estar-cierto» de un ente conlleva el interiorizar y tener una relación directa con el ente que sea objeto de estudio, en el que para demostrar su veracidad no puede ser una simple categoría del ente sino que debe ser comprendida de manera existencial por el sujeto que lo comprende. La verdad implica el estar-al-descubierto del ente, rompe con la idea aristotélica de la verdad por correspondencia, sustituyéndola por un proceso de desocultamiento del propio ser, *alētheia*, revelando el verdadero significado del ente, mostrándonos su verdadero ser. Es por ello, que se nos demuestra que la certeza y la verdad son conceptos diferentes, aunque la certeza surge de

48. *Ibidem*.

49. *Ibid.*, p.272.

la verdad, es decir, la certeza se nos presenta a raíz de la relación que establece el *Dasein* con el mundo y su comprensión verdadera del ser. Por lo tanto, desde su origen ambos conceptos están conectados. En este sentido la verdad establece las bases sobre la que se fundamenta la certeza acerca del *Dasein*. Sin una comprensión verdadera del ser no se podría plantear la certeza.

De esta manera, si tratamos de comprender la muerte como un evento el cual sucede en el mundo circundante, desaparece su significado existencial. La certeza que tenemos acerca de la muerte es meramente superficial y no profundiza en su importancia existencial. Por lo tanto, la certeza de la muerte quedaría en manos únicamente de la certeza empírica, y esta es limitada, ya que no podemos ser capaces de experimentar nuestra propia muerte, sólo podemos observar la muerte de los otros. Con este sentido crítico de la certeza de la muerte queda demostrado el desconocimiento por parte de la cotidianidad del verdadero modo de ser del *Dasein*.

Sin embargo, el hecho de que el *dejar de vivir* se comprenda como un hecho empírico, no supone que sea un aspecto fundamental en relación de la certeza de la muerte, pero esta certeza empírica no abarca el significado total de lo que supone la muerte, en su sentido ontológico. Puesto que en sentido la muerte va más allá que el mero dejar de vivir del *Dasein*. La certeza empírica realiza un análisis superficial de la muerte, una experiencia la cual sufren los otros sujetos con los que convivimos. Es por ello que desde esta perspectiva no se puede llegar a la comprensión auténtica de la muerte.

“La cotidianidad cadente del *Dasein* conoce la certeza de la muerte, y aún así esquivo el *estar cierto*.”⁵⁰

En su ocuparse cotidiano, el *Dasein* asume una indeterminación de la muerte como cierta, centrando sus preocupaciones en las actividades del día a día, dejando a un lado la comprensión existencial de la muerte. Es por ello que la muerte queda como una posibilidad segura de que va a ocurrir pero indeterminada ya que no sabemos en qué momento ocurrirá.

Modo propio de estar vuelto hacia la muerte

“El proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte deberá destacar, por consiguiente, aquellos momentos de semejante estar que lo constituyen como un comprender de la muerte, en el sentido de un estar vuelto no rehuyente ni encubridor hacia la posibilidad ya caracterizada.”⁵¹

La muerte es una posibilidad del ser del *Dasein* indeterminada, pero somos conscientes de que esta posibilidad se encuentra ahí. Sin embargo, el *Dasein* tiene la capacidad de relacionarse con lo posible, aunque todavía no haya sucedido, en su proyectarse hacia el futuro, trata de anticiparse a las posibles posibilidades. Heidegger plantea que esta relación con algo posible puede suceder en el

50. *Ibid.*, p. 274.

51. *Ibid.*, p. 277.

acto de esperar del *Dasein*, en este acto el *Dasein* se anticipa a lo que puede suceder y se proyecta hacia el futuro. En este adelantarse hacia la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*), el *Dasein* se adelanta hasta la propia posibilidad, se proyecta en esta dirección de lo que podría llegar a ser pero que todavía no es. Se proyecta hacia su propio ser-posible, se produce una apertura del *Dasein*, se abre hacia su posibilidad más extrema y radical que es el dejar de existir.

De esta manera, la muerte no es algo que simplemente pertenezca al *Dasein*, sino que además pone de manifiesto su singularidad, en el sentido que nos demuestra que cada individuo la experimenta de manera única en base a su propia existencia. Es el propio *Dasein* el que debe actuar por sí mismo para ser él mismo, él mismo se posibilita para ello, en este adelantarse hasta la posibilidad. Aunque en este adelantarse no rechaza la insuperabilidad de la muerte, como sí lo hace en el modo impropio, sino que se libera hacia ella.

Sin embargo, en el proceso de adelantarse del *Dasein*, surge una amenaza constante, la angustia (*Angst*), esta emana del ser más propio del *Dasein*. Esta se origina a raíz del enfrentamiento del individuo ante la finitud de su existencia, aunque no debemos entenderla en su sentido coloquial de la palabra, la angustia proviene de nuestra condición existencial. Es ella la que nos hace ser conscientes de la posibilidad más extrema de nuestra existencia, y a diferencia de la cotidianidad, en vez de apartar la mirada hacia otro lado esta nos enfrenta a ella. Nos revela la posible imposibilidad de nuestra existencia. Por lo tanto, el estar vuelto hacia la muerte, implica necesariamente la angustia.

“Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el «uno mismo» y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte.*”⁵²

Conclusiones

En primer lugar, partimos de la concepción socrático-platónica de la muerte, que se caracteriza por no temerla, pues no se puede temer lo que se desconoce, no sabemos si es algo bueno o malo lo que nos encontramos tras la muerte. El planteamiento socrático-platónico nos expone la inmortalidad del alma y que la muerte simplemente es la separación del alma y el cuerpo, a diferencia de Heidegger que la plantea como una posibilidad fija en nuestra existencia.

Continuando con el desarrollo del trabajo, surgen las figuras de Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Søren Kierkegaard y María Zambrano. Respecto a la inmortalidad del alma y la problemática de la muerte, Unamuno sostiene que la razón por sí misma no puede solucionar esta

52. *Ibid.*, p. 282.

cuestión, puesto que va más allá de su metodología, y añade que la fe y la razón se pueden complementar a la hora de abordar esta problemática.

Por otro lado, Ortega, Kierkegaard y Zambrano nos plantean otro tipo de perspectivas a la hora de adentrarnos en la cuestión de la muerte, el filósofo español la concibe como una parte inherente de nuestra existencia, Zambrano la comprende como una apertura hacia otro tipo de existencia y el pensador danés la relaciona con lo que él denomina la enfermedad mortal, la desesperación.

En relación con la desesperación y el deseo de inmortalidad del ser humano, tanto Kierkegaard como Unamuno exponen cómo la desesperación se origina en la angustia que experimenta el individuo ante el carácter finito de su existencia, de la misma manera que ese deseo de convertirse en seres inmortales se origina en el miedo a la muerte por parte de los seres humanos. Según Kierkegaard la desesperación tiene un carácter universal entre los seres humanos, añadiendo que la muerte no es la solución ante este sentimiento. Por su parte, Miguel de Unamuno, concibe que el deseo de inmortalidad es algo característico de los seres humanos, y plantea soluciones tanto religiosas como racionales.

Siguiendo con el hilo conductor del trabajo, Françoise Dastur y Ana Carrasco-Conde realizan un análisis profundo acerca de la muerte y del impacto que tiene esta sobre nuestra existencia. Dastur profundiza en la relación del individuo con su propia muerte, a diferencia de la filósofa española que hace hincapié en cómo abordar el fenómeno tras la pérdida de un ser querido y en cómo afecta esto a nuestro propio ser. Aunque ambas coinciden en la importancia de los ritos funerarios y en el proceso de duelo tras la pérdida de un individuo.

En su obra, Ana Carrasco-Conde profundiza como he comentado anteriormente en el impacto que tiene la muerte en el individuo y en su comunidad, la pérdida de un ser querido no trae consigo únicamente sentimientos negativos, sino que nos hace ser conscientes de la pluralidad que somos, puesto que considera que nuestra identidad está formada en razón de las relaciones que establecemos con otras personas. Nos muestra la muerte no como algo puramente individual, sino que le otorga un carácter intersubjetivo, puesto que la pérdida de un ser querido implica la pérdida de una parte de nosotros mismos.

Y, por último, retomando la figura de Heidegger, la muerte supone un fenómeno ontológico que forma parte esencial de la existencia del *Dasein*. El filósofo alemán nos presenta la muerte como un fenómeno que va más allá de lo puramente físico, para lograr una concepción completa de lo que significa la muerte debemos ir más allá de la concepción cotidiana, para así alcanzar su verdadero significado. Pero previamente es necesario comprender la constitución fundamental del *Dasein* y cómo nos relacionamos con el mundo, con nosotros mismos y con nuestra temporalidad. Puesto que la muerte se nos presenta como la posibilidad más segura para el *Dasein*, no como un

fenómeno que vaya a suceder en un futuro lejano sino como una posibilidad inherente a nuestra existencia.

El filósofo alemán plantea que el análisis existencial de la muerte no tiene como objetivo el proporcionarnos conclusiones definitivas acerca de esta experiencia vital sino que trata de destacar su carácter como posibilidad más posible en nuestra existencia. Además, destaca el carácter inminente de la muerte, aunque esto no solo afecta a la muerte sino que abarca muchos otros fenómenos dado el estado de aperturidad hacia el mundo del *Dasein*. Aunque el fenómeno de la muerte se encuentra por encima del resto de fenómenos dada su extrema posibilidad de suceder.

Siguiendo con el planteamiento heideggeriano, nos encontramos con la concepción cotidiana sobre el estar vuelto hacia el fin, la cual no abarca la comprensión total del fenómeno de la muerte. Puesto que se entiende como un suceso que ocurrirá pero un futuro, que ya llegará. Rechazando de esta manera una comprensión profunda sobre el fenómeno en favor de una interpretación superficial. Por el contrario, y finalizando este apartado, el modo propio de estar vuelto hacia la muerte encara el fenómeno de la muerte de manera auténtica. Tratando el *Dasein* de adelantarse a la posibilidad de la muerte, pero con esto no significa que esté negando la insuperabilidad de la misma, sino que es el mayor ejercicio de libertad hacia ella.

Bibliografía

Platón, (2014). *Apología de Sócrates* (Trad. de Alejandro G. Vigo). Santiago de Chile: Universitaria.

Platón, (1980). *Apología de Sócrates; Critón; Fedón* (Trad. de Violeta García Morales). Barcelona: Visión Libros.

De Unamuno, M., (1999). *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos* (Ed. A. M. López Medina). Madrid: Biblioteca Nueva.

Ortega y Gasset, J. (1980). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente.

Chiodi, P., (1962). *El pensamiento existencialista* (Trad. de Héctor Rogel). México, D.F.: UTEHA.

Ortega y Gasset, J. (1957). *Ensayos escogidos*. Madrid: Aguilar.

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

Dastur, F., (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo* (Trad. de Lisabeth V. Ruiz Moreno). Buenos Aires: Del Signo.

Kierkegaard, S., (2008). *La enfermedad mortal* (Trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero). Madrid: Trotta.

Gutiérrez Pozo, A. (2020). La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset. *Claridades, Revista de filosofía*, Artículo 1989-3787.

Carrasco-Conde, A., (2024). *La muerte en común. Sobre la dimensión intersubjetiva del morir*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Dastur, F., (2008). *La muerte. Ensayo sobre la finitud* (Trad. de María Pons Irazazábal). Barcelona: Herder.

Bundgård, A. (2020). María Zambrano: La muerte viviente. *Claridades, Revista de filosofía*, Artículo 1989-3787.

Ortega y Gasset, J. (1963). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente.

Zambrano, M. (2011). *Obras Completas III*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Heidegger, M., (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Trad. de Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M., (2014). *Ser y tiempo* (Trad. de Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.