

Los otros como elemento ontológico donde aparece la muerte como finitud en “Ser y Tiempo” de Martin Heidegger*

The others as an ontological element where death appears as finiteness in “Being and Time” by Martin Heidegger

Por: Ojeda, Julio César *

Universidad Nacional del Nordeste.

E-mail: cesarocd@hotmail.com

Fecha de recepción: 26/03/2020

Fecha de aprobación: 12/05/2020

DOI: 10.30972/ach.054315

Resumen:

En la concepción ontológico-existencial del “ser-ahí” que Heidegger hace en “Ser y tiempo” la muerte es una de sus características propias e ineludibles y que ha sido motivo de reflexión a lo largo de la historia de la filosofía. La particularidad de la muerte es que no es posible experimentarla en uno mismo, puesto que el hecho de vivenciarla lleva al “ser ahí” a la nada, a la negación absoluta de toda experiencia. A partir de la imposibilidad de su experiencia propia aparece el concepto del otro, como elemento ontológico donde la muerte hace su entrada a la existencia del “ser ahí”, siempre como una posibilidad ajena y no propia. Aquí se centra el análisis que pretende hacer este trabajo, desde el cual se ha de intentar indagar qué implicancias y consecuencias tiene la muerte de los otros para el “ser ahí” de Heidegger.

Palabras claves: otros; muerte; ser ahí; ontológico; existencia.

* El presente trabajo surge en el marco de la cátedra *Seminario III* y del proyecto de tesis de grado “La experiencia inevitable de la finitud del “Ser ahí” en la experiencia de la muerte del otro”. Resolución 113/20-D.

* Estudiantx de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades (UNNE).

Abstract.

In Heidegger's ontological-existential conception of "being-there" in "Being and time", death is one of its own and inescapable characteristics and has been the subject of reflection throughout the history of philosophy. The peculiarity of death is that it is not possible to experience it in oneself, since the fact of experiencing it leads to "being there" to nothing, to the absolute negation of all experience. From the impossibility of his own experience, the concept of the other appears, as an ontological element where death makes its entrance into the existence of "being there", always as an alien and not one's own possibility. This is the focus of the analysis that this work intends to do, from which an attempt must be made to investigate what implications and consequences the death of others has for Heidegger's "being there".

Keywords: others; death; be there; ontological; existence.

Cómo citar este artículo:

APA: Ojeda, J. C. (2020). Los otros como elemento ontológico donde aparece la muerte como finitud en "Ser y Tiempo" de Martin Heidegger. *Acheronta*, 5, 1-26. Recuperado de: (agregar dirección web)

A modo de contextualización

Para Heidegger cuando la finitud de la existencia se convierte en una certeza para el ser humano, es decir que la posibilidad de "ya no ser ahí" (Heidegger, 1980, p. 260) se presenta como inevitable, todas las demás posibilidades existenciales que refieren a la integridad del "ser ahí" adquieren otro sentido. La finitud se transforma también en aquella posibilidad de la imposibilidad (Heidegger, 1980, p. 260) que implica la propia existencia. Como no es posible experimentar la propia muerte, puesto que la experiencia implica tener vida, y al momento de vivenciar este "ya no ser ahí", la

vida se esfuma, Heidegger sostiene que “semejante cosa puede estarle rehusada al “ser ahí” del caso por lo que refiere a él mismo: tanto más incisiva es, empero, la muerte de los otros” (Heidegger, 1980, p. 260). La finitud se convierte en la certeza que amenaza constantemente al “ser ahí”, al punto que enfrentarse a ella a través del otro genera un estado de pavor, de desconcierto, de dolor, y hasta de angustia. En muchas ocasiones pensar este “ya no ser ahí” es hacer una reflexión sobre el fin de la vida, el acabar de todos los proyectos y los planes. De este modo, Heidegger muestra cómo la muerte se transforma en un punto final en la existencia, ya que cuando ella acontece no queda más que la nada misma; pero a la vez produce un desconcierto absoluto porque no se sabe qué le sucede al muerto una vez que muere, puesto que no puede comunicar su experiencia; así solo queda lo que se ve de esta muerte en el otro y no más que eso: queda el cadáver, el silencio del muerto, la ausencia, el dolor por la pérdida, los proyectos y planes inconclusos, en otros casos la herencia.

En este sentido, aparece uno de los elementos que en la filosofía de Heidegger resulta más interesante respecto al “ser ahí” y es que es un ente que ya tiene cierta comprensión del ser, lo cual determina las condiciones ontológico-existenciales en que tal ente se desenvuelve. Así una de tales condiciones es su “ser en el mundo” (Heidegger, 1980, p. 65), es decir, este ente tiene por constitución existencial formar parte del mundo, entendiendo ‘mundo’ como todo lo que rodea a este ente: la naturaleza, los objetos, los animales, mobiliarios, etc.; todo ello constituye su ‘mundo’ y a la vez en su mismo existir se va constituyendo a sí mismo, en palabras de Heidegger “el “ser ahí” se comprende a sí mismo partiendo de su existencia” (Heidegger, 1980, p. 22), su autoconciencia se va formando en la medida en que existe, y debido a su condición de “ser en el mundo” (Heidegger, 1980, p. 65) tal existencia se da en relación con otros entes. En la medida en que el “ser ahí” existe, se va formando su esencia, porque “la cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo” (Heidegger, 1980, p. 22). Con lo cual no puede obviarse el hecho de que, si al existir se va constituyendo, y a la vez, si su entorno es parte constituyente de tal ente, se puede concluir que el “ser ahí” se constituye en relación con el mundo, que de

hecho es un “apriori” (Heidegger, 1980, p. 53) de su estructura, pues “la “esencia” del “ser ahí” está en su existencia” (Heidegger, 1980, p. 54).

Los “otros” según el pensamiento de Heidegger

En este contexto es donde la experiencia de finitud se hace posible, no en la medida de la apertura del “ser ahí” sino más bien en su encuentro con el mundo y el ente que ostenta ciertas determinaciones que hacen frente al “ser ahí”, esto es, el “otro” en los términos de Heidegger. Este “otro” no es simplemente un ente arrojado al mundo, sino que contiene en sí mismo las mismas características ontológico-existenciales que el “ser ahí”. Con lo cual este “otro” sale de la cotidianidad de un mundo que se limita solo a conformar la esencia de la existencia, esto sería el “mundo” como parte constituyente del “ser ahí”, que como característica ontológica de su “ser en el mundo” se convierte en un elemento esencial en su existir cotidiano; este “otro” interpela, se opone, se alza por encima de los demás entes y hasta se convierte en un igual para el “sí mismo” (Heidegger, 1980, p. 146). Y es justamente en ese “otro” donde la finitud aparece, desde donde hace su entrada a la existencia al parecer eterna del “ser ahí”. Solo a través de la muerte del otro el “ser ahí” puede intentar hacer una proyección sobre lo que implica su propia muerte (Cfr. Heidegger, 1980, p. 261), pero ante esta conciencia puede asumirla o evadirla. Reconocer en la muerte ajena la propia finitud, implica también asumir las diferencias que existen entre el “ser ahí” que observa a quien murió y el “ser ahí” que es el otro que se muere. Así, se establece con mayor certeza la dicotomía entre el otro y el “ser ahí”, siendo que ese “otro” también es un “ser ahí”; entonces “la mención del “ser ahí” tiene que ajustarse al carácter del “ser en cada caso mío” (Heidegger, 1980, p. 54), desde el cual se reconoce un cierto “yo” y se lo diferencia de un “tú”, pues resulta casi impensable en los términos de Heidegger hablar de los otros sin tener en cuenta tanto el yo como el tú, ambos anclados desde el concepto de “ser ahí”.

Heidegger determina que no es posible la contigüidad de un ente con otro ente, en cualquier caso, sino que solo cuando cada uno de estos “tiene de suyo la

forma del ser del “ser ahí” (Heidegger, 1980, p. 68), con lo cual deja en claro que solamente aquel ente cuyas determinaciones ontológicas son las del “ser ahí” puede oponerse a otro “ser ahí”. En este contexto, la muerte que acecha y que se presenta en la experiencia ajena, no es algo que acontece en cualquier caso o, mejor dicho, no es cualquier muerte la que interpela, es solo la muerte de un ente cuyas características son similares a las del “sí mismo” (Heidegger, 1980, p. 130). Aquí se abre un nuevo panorama, y con lo dicho hasta el momento se podría pensar que existen varios tipos de muertes; de hecho, siguiendo la línea que acabamos de presentar en Heidegger, hasta podría afirmarse que esto es así. Al decir que solo interpela la muerte de un ente con las características del “ser ahí” subyace el supuesto de que existen otros tipos de muertes que no interpelan, que no son tenidas en cuenta por el “ser ahí”, que simplemente son descartadas u obsoletas para la conciencia de finitud. A tal punto se llega mediante la consideración del “ente que en cada caso soy yo mismo” (Heidegger, 1980, p. 67) y que reconoce en el mundo donde está inmerso, un conjunto de entes que no son similares a este “yo mismo” (Heidegger, 1980, p. 67); pero en medio de tales entes a los que Heidegger llama “ante los ojos” (Heidegger, 1980, p. 66) se ubica este “yo” de un modo particular y a la vez se encuentra existiendo de un modo diferente. Pues sin la identificación de estructuras similares no es posible reconocer un “otro”, pues “una “contigüidad” de un ente llamado “ser ahí” a otro ente llamado “mundo” (Heidegger, 1980, p. 67) no hace posible la proyección ni mucho menos la afectación en lo referente a la finitud. Cuando otro ente con las características de lo “ante los ojos” experimenta la muerte no interpela de la misma manera, y no lo hace porque quien reconoce a lo “ante los ojos” y lo identifica como un “ser ahí” es el mismo “ser ahí”; de este modo “dos entes que “son ante los ojos” dentro del mundo y encima son en sí mismos carentes del mundo, no pueden “tocarse” jamás” (Heidegger, 1980, p. 68), con lo que el autor anticipa que no basta con compartir un mundo, sino que es el reconocimiento de las condiciones ontológico-existenciales las que posibilitan la proyección, es decir, que partiendo del reconocimiento del “otro” como “ser ahí” se puede concluir la propia finitud. Si bien es posible considerar al “ser ahí” bajo ciertas condiciones como un ente “ante los ojos”, no basta solo con ello para

desestimar la idea de muerte, es necesario que también el otro sea un “ser ahí” para que dicha muerte interpele.

Los “otros”, el “mundo” y la muerte en el “ser ahí”

Heidegger en su analítica sostiene que el “ser ahí” puede proyectarse en el mundo en la medida en que está dotado estructuralmente para dicha acción, lo que permite que proyecte su propia finitud en la medida en que se concientiza desde la experiencia del “otro”; porque “se comprende ontológicamente a sí mismo (...) inmediatamente desde aquellos entes y desde el ser de aquellos entes que él mismo no es, pero que le hacen frente “dentro” de su mundo” (Heidegger, 1980, p. 71) y que le permiten ver que la muerte es algo de lo cual no es posible escapar, tanto que el “otro” en la medida en que ha sido un ser con iguales características que su “sí mismo” ha sufrido tal experiencia, la misma existencia que se dan en igualdad de condiciones aunque resguardando la propia facticidad, esta misma conlleva la finitud. Pues “la efectividad del factum “ser ahí”, factum que es en cada caso cada “ser ahí”, la llamamos su “facticidad” (Heidegger, 1980, p. 68), lugar desde el cual existe en relación con su “ser en el mundo” que le es inevitable porque “el “ser ahí” no es nunca “inmediatamente” un ente exento de “ser en”, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una “relación” al mundo” (Heidegger, 1980, p. 70). De este modo, se entiende que este “ser ahí” es siempre “ser en” (Heidegger, 1980, p. 70) y no puede no serlo, y en medio de este “ser en” se topa con los “otros” que le hacen frente, pero que además ponen en evidencia su finitud. Evidencia que debe afrontar y que le es inevitable. Pero como se expresó más arriba, esta evidencia solo es posible a partir de la proyección que dicho “ser ahí” puede hacer sobre el mundo de este otro ente con sus mismas condiciones ontológico-existenciales.

Siguiendo la reflexión hecha por Heidegger (1980) se podría concluir que no es posible pensar al “ser ahí” sin un mundo, porque siempre “se da por supuesto, en diverso modo, un “mundo”” (p.77). El desafío es intentar entender o descubrir qué implica ese “mundo” (Heidegger, 1980, p.76), o mejor dicho si es posible hablar de un

mundo común para todos. Aquí entra el juego la característica ontológico-existencial demarcada por el autor, cuando sostiene que el “ser ahí” es un “ser en el mundo” (Heidegger, 1980, p.76), y de lo cual no se puede escapar porque es parte constitutiva de su ser. Ahora bien, el mundo no puede definirse como un lugar o un espacio determinado, pero tampoco puede imaginarse un lugar ideal ni un conjunto de entes que lo conforman, entendiendo ‘entes’ como “casas, árboles, hombres, montañas, astros” (Heidegger, 1980, p.76) sino más bien, este ‘mundo’ implica un ‘fenómeno’, y a su vez este se define como “lo que se muestra como ser y estructura del ser” (Heidegger, 1980, p.76); con lo cual surge un interrogante: teniendo en cuenta todo lo anteriormente dicho, ¿es posible hablar de un mundo en común, un mundo objetivo para cada “ser ahí”?

En este aspecto el autor declara que no es posible hablar de tal cosa, pero introduce un término que intenta salvar este dilema: “mundanidad del mundo” (Heidegger, 1980, p. 77). De este modo, esta llamada “mundanidad” es un existencial (Cfr. Heidegger, “Ser y tiempo”, 1980, p. 77). Así sostiene Heidegger que “el “mundo” no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el “ser ahí”, por esencia, no es, sino un carácter del “ser ahí” mismo” (Heidegger, 1980, p. 77). Cuando el autor sostiene que “el mundo no es él mismo un ente intramundano, y sin embargo determina los entes intramundanos” (Heidegger, 1980, p. 86) intenta mostrar que la constitución propia del “ser ahí” es lo que permite vislumbrar un mundo, es decir es la determinación ontológica de este ente en particular, que dota de sentido los demás entes que percibe, y que no solo los percibe, sino que los usa, los manipula y con ello, le otorga una finalidad, dotándole a su vez de un “para qué” (Heidegger, 1980, p. 84). En esta dependencia ontológica entre el objeto y su portador, nace lo que se llama mundo, pero tal nacimiento se establece en la medida en que determinadas condiciones se ponen en juego. Tales condiciones conllevan al “ser ahí”, y también al “ser a la mano” (Heidegger, 1980, p.82).

La muerte óptica y muerte ontológica

Ante la posibilidad de la muerte ajena, no es sencillo afrontar la propia finitud en base a lo que se observa de la muerte del otro, es decir, a la hora de pensar la idea de finitud el “ser ahí” solo tiene la finitud ajena, la finitud de aquel otro ente con similares características ontológicas que él. No se interpela por la muerte de otros entes en ese “mundo” (Heidegger, 1980, p. 77) dentro del cual se encuentra existiendo, no le cuestiona la finitud de un animal o de un vegetal en el mismo grado y profundidad que le interpela la muerte del “otro”, lo que lleva a preguntar, si es el reconocimiento de similitudes entre ese “otro” y el “sí mismo” (Heidegger, 1980, p. 345) lo que conlleva el cuestionamiento, o si es simplemente la búsqueda de comprensión lo que hace que intente encontrar sentido o explicación a la finitud. En este punto se podría pensar que la muerte se presenta de dos maneras, o mejor dicho, a través de dos formas: por un lado la muerte ontológica y por el otro la muerte óptica (Cfr. Brito y Araujo, 2018, p. 15). En esta última, es donde el “ser ahí” se siente interpelado, y este tipo de muerte es la que abre la posibilidad de la finitud, porque ante esa muerte óptica es donde el “ser ahí” que se encuentra con el otro “ser ahí”, lo hace solo con los residuos de lo que fue una existencia de un “ser ahí” cualquiera.

Este aspecto de la finitud patentiza ante quien observa lo desgarrador que puede significar la ausencia misma que provoca la finitud: el cuerpo frío, la no respuesta ante el reclamo de los demás, la dureza en los miembros, la palidez en rostro, etc. Son elementos difíciles de ignorar que marcan una distinción clara entre el “ser ahí” que yace tieso y el “ser ahí” que lo observa. No es posible ignorar dichas cuestiones, y son las que a este “ser ahí” que observa, que trata de entender lo acontecido, que busca respuestas ante en silencio del otro, lo invita a pensarse de igual manera que ese ente que alguna vez pareciera haber sido un “ser ahí”, lo invita a proyectarse en la idea de que acabará de la misma manera. Queda claro que aquí para el Heidegger el acento no está puesto en la vida misma que se perdió, sino en el hecho que tal pérdida es una posibilidad para sí mismo, y he ahí el motivo principal de la actitud frente a la muerte ajena, y el motor que impulsa todo lo que desencadena la muerte ajena. Entonces el hecho de ver al muerto, de suponer que este cadáver es el

residuo de un “ser ahí”, termina siendo un fenómeno (Cfr. Heidegger M., “Ser y tiempo”, 1980, p. 76) que invita a reflexionar al “ser ahí” puesto que, al ver la muerte del otro, aunque más que verla, solo percibe lo que ella deja, se enfrenta a un hecho que remite a otra cosa, que esconde un secreto en su mismo acontecer, podría decirse con las palabras de Levinas que quien muere es “un rostro que se convierte en máscara. La expresión desaparece” (Levinas, 2005, p. 23), es decir que en su presencia esconde otra cosa, en ese caso con su muerte esconde algo, tras su muerte se oculta algo, y el desafío está en tratar de entender que hay tras ese hecho. Este “ser ahí” que experimentó la muerte no puede expresar lo que vivió, lo que sintió, lo que experimentó, ya no puede comunicar ninguna experiencia. El observador solo se queda con las preguntas sin respuestas, ya no hay manera de escuchar ni de interpretar al que experimenta en primera persona su finitud. De nuevo las palabras de Levinas parecen aclararlo: “la experiencia de una muerte que no es la mía es la “experiencia” de la muerte de alguien, uno que, de golpe, está más allá de los procesos biológicos” (Levinas, 2005, p. 23), con lo cual este hecho de morirse define la muerte como “descomposición: es la no respuesta” (Levinas, 2005, p. 22) ante interrogantes que acechan luego de verla presente en el “otro” y a la vez, luego de reconocer en ese “otro” alguien igual a sí mismo.

Aquí el “ser ahí” que se halla ante la evidencia de una muerte óptica, y que pese a todos los cuestionamientos que le surgen, no puede obtener respuestas sobre la muerte, solo le queda hacer un intento de reflexión, de búsqueda de sentido propio, de subsanar las dudas a través de su propia proyección, en tanto que, reconoce al cadáver como un ente que alguna vez fue un “ser ahí” al igual que lo es él ahora mismo. De este modo, la muerte del otro se presenta como expresión huérfana, expresión que nadie pronuncia o de la cual no hay responsable a quien culpar, pero que contradictoriamente yace ahí presente a la vista de todo “ser ahí”. Así “esta expresión es más que una exhibición, más que una manifestación” (Levinas, 2005, p. 22) que se hace presente, que intenta expresar algo, y que, de hecho, lo hace; pero sin un ente que se haga cargo de ello. De este modo hace su aparición la segunda manera en que la muerte se presenta. Una vez que el “ser ahí” se encuentra con el aspecto

óntico, este mismo aspecto, a falta de respuesta, a falta de explicaciones o expresiones invitan a indagar en lo ontológico que plantea la experiencia de finitud ajena, que termina siendo asumida como propia a partir de la identificación del “ser ahí”. Aquí ya no se trata de describir lo que se observa, ni de intentar comprender lo que se muestra; sino que más bien solo se reflexiona, se busca el sentido desde el mismo ente que al no experimentar su finitud queda como testigo de la experiencia ajena, de la muerte del otro y a la vez se siente interpelado por ella; interpelado porque se reconoce con igual condiciones a las que tenía este “ser ahí” antes de “ser cadáver” (Heidegger, 1980, p. 260), así aparece la muerte en un aspecto ontológico. En este sentido, la finitud no es posible vivirla en “sí mismo” (Heidegger, 1980, p. 345) porque experimentarla propiamente implicaría la imposibilidad de expresarla, de comunicarla, de explicarla. Solo es posible a través de la proyección que el “ser ahí” hace a partir de la muerte del “otro” y lo puede hacer porque “el “otro” ente tiene él mismo la forma de ser del “ser ahí”. “En el “ser con” y “relativamente a otros” hay, pues, una “relación de ser” de “ser ahí” a “ser ahí””. (Heidegger, 1980, p. 141) que termina por establecer las posibilidades de proyección.

En este aspecto ontológico de la muerte se ubica la nada, que parece hasta contradictorio, intentar ubicar algo en un lugar siendo este algo la misma ausencia. Pero aquí no se habla de la nada en un sentido óntico, sino más bien como lugar al cual se conduce el “ser ahí” a partir de su encuentro con la muerte ajena. Pensar la idea de la finitud es sinónimo de saberse ausente, porque “el “ser ahí” puede conseguir una experiencia de la muerte sobre todo dado que es esencialmente “ser con” los otros”. (Heidegger, 1980, p. 260) y si el otro murió, entonces parte de sí mismo también muere; ya que “el morir, como morir del otro, afecta mi identidad como yo, tiene sentido en su ruptura del Mismo, su ruptura con mi Yo, su ruptura del Mismo en mi Yo.” (Levinas, 2005, p. 24), parte de sí se muere a través de la proyección que invita a pensar que dicho estado es inevitable y que a futuro he de sobrevenir. La muerte muestra no solo el cadáver tieso, sino también todos los planes inconclusos, los proyectos sin terminar, las metas sin concretar; al sobrevenir la muerte sobreviene también las imposibilidades que ésta acarrea, termina siendo no solo la finitud en la

existencia sino la nada en cuanto ser del “ser ahí”, puesto que deja de ser un “otro” para otro “ser ahí”, y hasta podría convertirse en el futuro de los otros “ser ahí” que se limitan a observar lo que la muerte dejó en su existencia. Así, “alcanzar la totalidad del “ser ahí” en la muerte es al par la pérdida del ser del “ahí”” (Heidegger, 1980, p. 260) que desemboca en la angustia ante la nada, y la nada determina un camino inevitable, se aparece así la muerte como “partida, deceso, negatividad cuyo destino se desconoce” (Levinas, 2005, p. 25). Este hecho del desconocimiento absoluto que implica la muerte ajena, ya que no existen datos concretos que muestren el destino del muerto, tampoco existe un testimonio que sirva de guía ante lo acontecido, simplemente queda el vacío de una existencia destruida por la muerte, este vacío solo muestra planes inconclusos, proyectos sin terminar. Aquí la muerte expresada en el otro demarca una dirección, y tal dirección no tiene alternativas ni caminos alternos, la muerte desemboca en el acabamiento del “ser ahí”, en la nada. Esta nada se traduce de dos maneras, por un lado, el desconocimiento absoluto sobre el “ser ahí” que ha muerto, sobre su destino, su estado actual, sobre la posibilidad o no de que continúe existiendo en otro plano. Pero, por otro lado, la nada también se expresa desde el desconcierto que implica no saber cuándo se ha de morir, "un no saber que se traduce, en la experiencia, por mi ignorancia del día de mi muerte" (Levinas, 2005, p. 32), que deja en claro que esta finitud al cual el “ser ahí” está destinado, no solo implica el desconocimiento del destino al cual conduce la muerte, sino que también conlleva el hecho de no conocer cuándo ha de llegar tal momento de acabamiento. Así aparece la angustia ante la muerte, pero angustia no porque no haya vida, sino porque la muerte se presenta desconcertante, desconocida, intrigante e incluso misteriosa. Ante el desconcierto absoluto de no saber el día ni la hora, de no saber a donde desemboca, de no poder obtener información ya que solo quien la ha experimentado puede expresar lo que ella implica, y como se ha descrito ese “otro” que puede comunicar lo que es la muerte, ya la experimentó, y por ende, murió; y con su muerte solo dejó la nada, el vacío, su ausencia. Se podría pensar así que esta experiencia es para el “ser ahí” hasta “algo ante lo que hay que huir” (Manzano Arzate, 2011, p. 80).

La muerte de los otros como ausencia

La muerte acontece repentinamente, sin previo aviso, sin cálculos y sin señales que permitan anticiparla. Y deja como resultado un cadáver, un ente cuyas características anteriores fueron similares a las del “ser ahí”, a las del observador que mira atónito las consecuencias de la experiencia de la muerte en aquel “otro”. La experiencia de finitud no solo se limita a un mero experimentar propio de la existencia del “ser ahí”, sino que es una experiencia muy específica y particular, la cual no concede posibilidad de comunicarla, ni de intentar al menos describirla; quien murió permanece mudo ante los observadores, y una vez atravesada la muerte, solo queda el silencio y la ausencia de una comunicación que se espera de parte de los supervivientes que son testigos de una muerte ajena. La ausencia que ahora se hace patente, es algo que no aparece tan repentinamente como sí lo hace la muerte del otro; sino que aparece ya en la existencia misma del “ser ahí”, porque mientras el “otro” está, “hay siempre algo ausente que es, precisamente, lo que puede ser y en lo que puede convertirse” (Levinas, 2005, p. 48), porque “a la esencia del Dasein (“ser ahí”) pertenece un constante estar inconcluso” (Micieli, 2012, p. 5); “estar inconcluso” que conlleva la existencia del “ser ahí”, esta inconclusión demarca su “estado de abierto” (Heidegger, 1980, p. 152) ante las posibilidades de su misma existencia. Este “estado de abierto” (Heidegger, 1980, p. 152) permite la mutabilidad si se quiere, de elementos en su existir que lo van constituyendo y lo van haciendo en la medida en que existe. A la hora de presentarse un “ser ahí” frente a “otro” no solo se reconocen las similitudes existentes entre ambos, sino que también se denota las diferencias propias de cada uno. En este sentido, se reconoce el “ser ahí” diferente al otro “ser ahí”, y la diferencia se da puntualmente desde la perspectiva del existir, donde cada uno tiene una existencia específica, particular, determinada; pero la determinación de tal existencia no se da por los modos en que ha optado vivir, sino que, esta diferencia traspasa los umbrales propios del modo de existir que cada uno tiene.

La diferencia está en que cada “ser ahí” tiene su propia existencia, lo que hace que nadie pueda reemplazarlo, que nadie pueda ponerse en su lugar, por mucho que así lo quiera. Esta afirmación parece evidente, pues al considerar las condiciones

ontológico-existenciales del “ser ahí” esto no sorprende, ya que cada “ser ahí” existe propiamente sin posibilidad de que otro lo reemplace. La cuestión viene dada a la hora de proyectar la muerte, es decir, una vez que el observador percibe que ha de morir al igual que quien tiene enfrente, cae en la cuenta de que no es posible escapar, y no lo es, no solo porque nadie quiera morir en su lugar, sino porque ningún “ser ahí” puede tomar el lugar de otro “ser ahí” como sostiene Heidegger (1980): “nadie puede tomarle a otro su morir” (p. 262); tal imposibilidad determina a su vez la imposibilidad de escape ante la experiencia de finitud. Si ningún “ser ahí” puede tomar el lugar de otro, entonces, la propia muerte es inevitable. Aquí aparece otro aspecto que quizás no se ha tenido en cuenta hasta ahora. Existen diferentes tipos de muertes dentro de las que se describió como ontológicas anteriormente, aunque quizás sea más correcto, sostener que, si bien la experiencia de muerte es innegable a cada “ser ahí”, no interpelan todas las muertes de la misma manera ni al mismo “ser ahí”. Para ser más claro, si un niño muere, no genera lo mismo que si lo hace un anciano. Aquí es donde esta imposibilidad de tomar el lugar del “otro” al morir se plantea.

Cuando un niño fenece, los padres han de querer ponerse ellos mismos en su lugar, padecer lo que él, quizás sufrir por él; sin embargo, esto no es posible por mucho que lo deseen. De igual manera podría pensarse ante la posibilidad de la muerte de la pareja, de un amigo, de un familiar, o de cualquier otro “ser ahí” que no sea su “sí mismo” (Heidegger, 1980, p. 345); porque “puedo sacrificarme para salvar a alguien, pero no puedo todavía morir la muerte de él o ella, y él o ella no puede morir la mía” (Gosetti-Ferencei, 2017, p.2). En este contexto, aparece un elemento interesante para pensar, esto es la flexibilidad del concepto de “otro”. Cuando se explicó más arriba la concepción heideggeriana de “otro” se dejó en claro que se reconocía en él un “ser ahí” que hacía frente, pero ahora también se le puede adjudicar otra característica nacida de la misma reflexión al respecto. Como se venía describiendo en la muerte de un niño o de un familiar o amigo, la finitud no interpela en la misma medida cuando es un familiar que cuando es un desconocido, así se puede concluir que el “otro” es un otro en la medida en que afecta o interpela al propio “ser

ahí”, con lo cual tiene las mismas condiciones que el concepto de “mundo”, también desarrollado más arriba, y que plantea la autoreferencialidad del “ser ahí”.

Aquí queda explícito cómo la muerte es una experiencia puramente personal e intransferible (Cfr. Gosetti-Ferencei, 2017, p. 2), la cual se puede experimentar en base a lo que la muerte del “otro” deja en el propio “ser ahí”, pero se encuentra imposible de experimentar en sí mismo para comprender o procesar dicha experiencia. Si cabe la posibilidad de reemplazar al otro en su morir ya no podría hablarse de una experiencia propia, sino que podría ser reemplazable el lugar de cualquier “ser ahí” por otro. En cambio, no es posible reemplazar el lugar del morir que cada “ser ahí” tiene que solo se da una sola vez; no puede morir varias veces y en cada morir describir la experiencia o transmitirla. Cada existencia es única y cada muerte también lo es, lo que deja ante quien sigue viviendo la mera posibilidad de elucubraciones sin fundamento. Solo queda la ausencia del “ser ahí” que murió, queda el silencio de su voz que no responde y la experiencia de la finitud solo aparece sin explicaciones.

Ante este panorama, el ente que se pregunta por el sentido del ser, se encuentra con la posibilidad de su propia muerte sin poder evitarla, sin poder escapar de ella, solo le queda una salida: afrontarla o evadirla, parecen dos opciones, pero en realidad solo es una, puesto que, no se pueden dar ambas a la vez. Saber que va a morir no es una noticia grata, porque implica el desconocimiento del destino luego de tal experiencia. Si bien, el “ser ahí” está lleno de experiencias que enriquecen su existir, que lo transforman, que lo ayudan a sobrevivir; pero entre todas ellas se ve enfrentado a esta experiencia que no es en nada igual a las demás; esta es una experiencia muy particular, muy específica, e incluso intransferible, lo que demuestra que no hay otra alternativa más que reconocer su inminencia en la existencia, es una certeza innegable. Sumado a todo esto, aparece el hecho de que es la única certeza que tiene: saber que se va a morir. Hasta aquí se ha visto a la muerte ajena como un hecho que acontece fuera de sí, que el “ser ahí” es un testigo ante un hecho que lo experimentan los demás, sin embargo, reconocer las similitudes con los demás, por proyección lo invita a reconocerse finito y como tal, la posibilidad de la muerte es una certeza.

La finitud del “otro” y su relación con el “ser ahí” mismo

El reconocimiento de la propia finitud a partir de las experiencias de los demás, solo se da en la medida en que se concientiza de su límite, pero tal reconocimiento es posible solo mientras que reconozca la finitud ajena; se sostiene esto en el hecho de presentar la posibilidad del otro como un igual en las condiciones ontológico-existenciales, y a la par sabiendo que la existencia ajena es comparable a la propia. Dentro de este marco, los “otros” no solo se presentan como entes que habitan el “mundo circundante” (Heidegger, M., 1980, p. 80), el “otro” no solo es un “ser ahí” más en el mundo; sino que, es un ente de un modo de ser particular, y en su particularidad se determina la no “sustancialidad” (cfr. Heidegger, “Ser y tiempo”, 1980, p. 76) del “otro” y sin embargo se establece su “mundanidad” (cfr. Heidegger, “Ser y tiempo”, 1980, p. 77); reconocer al “otro” como un ente diferente a los otros entes “intramundanos” (Heidegger, 1980, p. 78) es la clave que demarca el camino de la proyección con respecto a la idea de finitud. Puesto que si se reconoce al “otro” como un semejante en lo referente a lo ontológico-existencial, y se lo diferencia del resto de los entes, se lo aparta del “mundo” (Heidegger, M., 1980, p. 86) para elevarlo por encima de los demás entes; con todo ello, se hace un reconocimiento ontológico del mismo, desde el cual se le identifican existenciarios de igual índole que el “ser ahí” mismo. De este modo, el “otro” ya no solo es un “ser ahí” sino que, es un igual dentro de las condiciones existenciales dichas más arriba. Se puede preguntar entonces, ¿si la muerte del otro afecta ontológicamente al “ser ahí” que observa, o solamente es un hecho externo? Ya que se reconocen ciertas similitudes, pero en realidad cada uno lleva una existencia separada, ¿por qué la muerte ajena provoca cierto espanto en quien la observa?

He aquí el dilema más intrigante en este encuentro ente el “ser ahí” que observa y el “ser ahí” (otro) que muere, puesto que si bien, quien se muere es el “otro”, este “otro” al morir no deja ningún rastro de lo que implica dicha experiencia, por lo cual, el “ser ahí” se queda solo con lo que puede observar. El muerto no es capaz de comunicarse ni de responder las dudas sobre lo que implica la finitud. “Un ente solo puede tocar otro ente “ante los ojos” dentro del mundo, si tiene de suyo la

forma del ser” (Heidegger, 1980, p. 68) del “ser ahí” que pregunta, con lo cual, solo la muerte del “ser ahí” es motivo de reflexión para el propio “ser ahí”, cuando otro ente cuyas características son las del “ser ante los ojos” (Heidegger, 1980, p. 87) se muere no provoca las mismas consecuencias que si lo hace el “otro”. En este proceso de reconocimiento del “ser ahí” en tanto “ser ahí” surge la particularidad de la experiencia de la muerte, que se presenta intransferible; pero no solo intransferible, sino que ella se muestra como una experiencia única, netamente propia. Así, “la muerte es propia del mismo modo que la finitud traza una temporalidad - porque es mi futuro último, mi fin - que singulariza radicalmente” (Gosetti-Ferencei J. A., 2017, p.2). No es posible hablar de muertes en conjunto, ni de muertes grupales, ni mucho menos de una muerte acompañada, ya que es netamente propia, y nadie puede morir en lugar de otro, siempre se muere a solas, siempre la experimentación de este aspecto inevitable de la existencia se da solo en cada “ser ahí” que muere, y aunque se pueda hablar de un deceso en conjunto por un accidente automovilístico, por ejemplo, la muerte siempre ha de ser propia, particular. En este aspecto de soledad de la muerte, ya no solo se habla de una ausencia de explicaciones al respecto, o de un comentario que explique la experiencia; sino más bien, el “ser ahí” reconoce en ella, la soledad de la propia existencia, siendo un ente que existe de un modo particular a los demás entes del mundo, y sabiendo que no es posible transmitir la experiencia de finitud ni explicarla en primera persona. Una de las condiciones del “ser ahí” es la de “ser en el mundo” (Heidegger, 1980, p. 76), como se dijo anteriormente, pero esta condición existencial no es determinación por la que se pueda compartir la finitud de que aquí se habla, y no es posible porque dicha experiencia se caracteriza por ser plenamente propia, sin posibilidad de compartirla, aunque se reconozca en los demás condiciones similares a la propia. La condición de “ser en el mundo” (Heidegger, 1980, p. 76) permite reconocer similitudes entre los diferentes “ser ahí” que habitan en dicho espacio, como entes diferenciados a otros, pero ello no garantiza la posibilidad de transmitir todas las experiencias ni de compartirlas. La experiencia de muerte no permite formar un grupo de entes afines que puedan divulgar experiencias; ya que solo le permite al observador proyectarse en aquel que ha muerto, y a cada uno le

conmueve de manera diferente, esto es que, una misma muerte provoca diferentes efectos en sus observadores; ya que no aplica lo mismo para la madre del muerto que para el vecino, cada uno a su vez en su “si mismo” le otorga significaciones a la muerte, le atribuye elementos propios que nacen a partir del “ser en el mundo” que cada uno es, y a partir del “mundo” que cada uno tiene en relación a sus experiencias y a sus posibilidades. Todas las experiencias compartidas por el “ser ahí” en el “mundo” solo es posible en la medida en que encuentra un ente con características similares a la propia, pero ante la finitud no existe posibilidad de compartir, sino solo de proyectarse individualmente, de imaginarse en lugar del otro, pero siempre cada uno imagina algo diferente porque se posiciona desde un punto diferente, es lo que implica la existencia que cada “ser ahí” es.

Entonces la muerte además de permitir entender la finitud de la existencia, ofrece también otro aspecto: la individualidad. Esto significa que la experiencia de la muerte en el otro, y una vez reconocido el otro como un “ser ahí”, se vuelve innegable la idea de que, si el otro muere, este observador también lo hará, de este modo cada uno muere su propia muerte, al igual que cada uno vive su propia vida, existe de manera particular e individual; así la muerte ajena “nunca la podrá vivir como realidad subjetiva, puesto que aconteciendo en el otro es una realidad para mí ajena.” (Ordóñez-García y Rüdinger, p. 14).

El “ser en el mundo” (Heidegger, 1980, p. 76) cuya característica existencial posee el “ser ahí”, no hace que exista grupalmente, solo hace que co-exista con otros entes, pero siempre su existencia es propia y única, aunque sí existe de un modo abierto, en palabras de Heidegger (1980): “estado de yecto” (p. 152); y esta apertura se da en la medida, en que, en cada instante de su existencia va constituyéndose e incluso transformándose, acercándose cada día más a la plenitud de su ser (Cfr. Heidegger, 1980, p. 265). Plenitud ésta que lleva escondida la experiencia de la muerte, ya que para Heidegger la muerte es el momento donde el “ser ahí” alcanza su ser más propio y luego de lo cual ya no existe cambio alguno (Cfr. Heidegger, 1980, p. 265). Entonces, ella es el momento que permite la plenitud de ser en el “ser ahí”, es donde su ser se manifiesta de modo entero, ya no hay cambios, no hay otra

experiencia que permita un mínimo de alteración o modificación. Ante esta posibilidad de ser pleno que tiene el “ser ahí” en la muerte, entiende que esta experiencia no es igual a las demás que a diario puede vivir.

La muerte como posibilidad

La experiencia de finitud transforma a quien la experimenta de un modo único. Otras experiencias que se dan durante la existencia pueden ser transmitidas, pueden compartirse, e incluso comunicarse; sin embargo, ésta es algo única, irrepetible, intransferible, en otras palabras, individual. Individual, aunque varios la experimenten en el mismo momento, cada uno muere su propia muerte. “La muerte es sólo una posibilidad” (Gosetti-Ferencei, 2017, p. 3) que anula y cancela todas las demás posibilidades; lo que en palabras de Heidegger (1980): “es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”” (p. 274) y ante la cual no hay manera de reemplazar a nadie, ni de escapar, ni mucho menos de comunicar. Así cuando el otro se muere, no solo deja un silencio o un vacío, sino que también patentiza la propia finitud y con ella, demuestra que tanto la existencia como la muerte son netamente individuales y no queda otro camino más que el afrontarlo por sí mismo, no existe posibilidad de tomar el lugar de quien se muere ni tampoco de evitar morir. Aquí se denota una certeza absoluta. El “ser ahí” existe y muere siempre solo, más allá del mundo que lo pueda rodear, o las experiencias que pueda atravesar, o los conocimientos que pueda adjuntar; su muerte siempre es propia, irremplazable, intransferible, e incluso incomunicable.

También su existencia lo es, nadie puede ocupar su lugar, ni experimentar lo que él, aunque cada experiencia lo va constituyendo en el “ser total del ente que existe” (Heidegger, 1980, p. 264), quedando claro que “en el “ser ahí” es imborrable una constante “no totalidad” que encuentra su fin con la muerte” (Heidegger, 1980, p. 265). La experiencia de finitud denota una conclusión en la existencia del “ser ahí” que se topa con esta experiencia no en sí mismo como primera instancia, sino a través de lo que ve en el “otro” que ya la experimentó. Ante lo cual se presenta como

“acontecimiento para mí que la observo y, así, un suceso repentino en mi estar que, por ahora, continúa, aunque es el final de todo acontecer para el que muere” (Ordóñez-García y Rüdinger, p. 14); si bien, el testigo observa lo que sucede, y se enfrenta al hecho de saber que dicha experiencia ajena es una posibilidad para sí, que se presenta a futuro, sabe que aún no ha llegado pero que llegará. Se transforma en “una posibilidad, y sólo una posibilidad, para el que aún está viviendo” (Ordóñez-García y Rüdinger, p. 14).

Entonces “la muerte es la posibilidad máxima no sólo por ser la última posibilidad, el punto final” (Gosetti-Ferencei, 2017, p. 3), sino porque, aunque el “ser ahí” lo desee nunca podrá “acelerar o incluso alcanzar, ya que cuando se produce la muerte” (Gosetti-Ferencei, 2017, p. 3) deja de ser. Esto podría ser objetable con el suicidio o el homicidio, sin embargo, aquí se trata de las características ontológicas de la muerte, con lo cual tal acontecimiento es siempre posibilidad más allá de que el “ser ahí” se suicide, su experiencia de la muerte sigue siendo posibilidad ya que cuando alcanza a experimentarla ya dejó de ser.

El panorama se torna mudo, puesto que es una certeza el saberse finito, pero a la vez es una incógnita: no saber el día ni la hora en que dicha finitud llegará; “tiene la condición de ser un fenómeno que me sucederá inevitablemente pero del que no sé cuándo” (Ordóñez-García y Rüdinger, p. 14), elemento éste que determina un desconcierto ante lo cual solo queda la certeza de esa posibilidad siempre posible, de una fecha de caducidad, si se quiere, siempre abierta; “es un saber éste que no se funda en el “querer saber”” (Ordóñez-García y Rüdinger, p. 14) sino en la evidencia que deja la experiencia ajena, donde aquel “otro” con su muerte denota que también éste “ser ahí” es finito, que le espera el mismo final, que si bien es solo una posibilidad, dicha posibilidad termina siendo una certeza, que aunque se la niegue o se intente huir de ella, siempre sigue ahí como lo posible; y como tal no es algo que simplemente sea consecuencia de alguna decisión, o que es resultado de alguna acción, al contrario dicha posibilidad “no se la depara el “ser ahí” en un momento tardío y ocasional del curso de su ser” (Heidegger, 1980, p. 274) como algo que pueda planificar o proyectar

a futuro, sino que como afirma el mismo Heidegger (1980): “desde el momento en que el “ser ahí” existe, es también ya yecto en esta posibilidad” (p. 274) y le es innegable.

La angustia en la experiencia de finitud ajena: el temor y el terror.

Ante este panorama surge por parte del “ser ahí” la angustia por su propia finitud, el desconcierto que tal característica existencial conlleva. En su texto Heidegger (1980) sostiene que, en lo referente a la angustia, el saber que se ha de morir no es una noticia que el “ser ahí” espera (cfr. p. 276), pero al ver al otro morir ésta aparece sin reservas, y el hecho de comprender que no se sabe cuándo se ha de encontrar con la muerte, es aun algo que aterriza y que hasta puede provocar el deseo de no pensar en ella, de intentar esconder esa realidad que yace latente y que en cualquier momento se concreta. Cuando se afirma que el saberse finito provoca en el “ser ahí” el terror, Heidegger concluye en esto a partir del desglose de hace sobre lo que implica el “temor”, que para él este fenómeno es necesario tratarlo en tres modos diferentes: “aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme” (Heidegger, 1980, p. 157); pero la caracterización del terror es una de las opciones posibles ante el temor, es en lo que se transforma dicho fenómeno. Y para llegar el fenómeno del ‘temer’ a convertirse en el ‘terror’ son necesarios ciertos elementos que solo el “ser ahí” puede identificar, y hasta de hecho atribuir un significado. Dice Heidegger (1980): “Si lo amenazador tiene, por lo contrario, el carácter de lo absolutamente desconocido, el temor se convierte en terror” (p. 160), esto es, mientras que en el mundo se reconocen entes que pueden ser amenazadores para el “ser ahí”, se los identifica en el lugar desde el que aparecen y el daño que parecen provocar, no es esto lo que trasforma el temer en el terror, sino más bien, como lo afirma Heidegger en el fragmento citado, es el desconocimiento lo que transforma un fenómeno en otro. Es el hecho del “no saber absoluto” (Cfr. Ordóñez-García y Rüdinger, p. 14) lo que provoca el terror en el “ser ahí”, y este terror esta dado siempre en la medida en que el desconocimiento se patentiza. La muerte del otro hace que se reconozca lo amenazador de dicha experiencia, y en ella también el desconocimiento absoluto

sobre la manera en que ha de aparecer, el momento, etc. Aquí se establece otro resultado que arroja la aparición de la experiencia de la muerte del otro: el terror. Dicho fenómeno delimita a la muerte en tanto que amenazante, no solo latente, sino que también se aparece como “lo absolutamente desconocido” (Cfr. Heidegger, 1980, p. 160).

La concreción de dicha experiencia es un desconcierto, ya que el “ser ahí” al padecerla “deja de ser” (Cfr. Heidegger, 1980, pp. 272) y, por ende, se antepone a la nada, se queda en la nada, aparece atrapado entre el ser que es y la nada que será. Aquí el concepto ‘la nada’ no hace referencia al sentido ontológico de ausencia de que habla Heidegger, sino que se refiere meramente a la ausencia de información respecto del momento exacto de la muerte, del destino al cual envía dicha experiencia, a la forma en que se ha de concretar; todo esto referido siempre a lo propio de la existencia del “ser ahí”, que como se ha descrito antes, no es posible tomar el lugar del otro, sino que siempre es una posibilidad presente y una experiencia netamente propia. Si bien “uno experimenta día a día, en efecto, el “morir” de otros. La muerte es un innegable “hecho de experiencia”” (Heidegger, 1980, p. 280), pero siempre experiencia ajena de la cual no se obtiene más que lo que se observa, solo se conoce lo que se ve, puesto que el muerto no comunica nada, y pensar en la propia experiencia de muerte es también absurdo porque tampoco aporta información, ya que aún no aconteció.

Pero como afirma Azevedo de Araujo (2014): “O nada não pode ser pensado como um simples conceito do entendimento, mas, sim, como uma experiência, em que à compreensão articula-se uma disposição de humor” (p. 73), también es necesario pensar la nada como algo más que un simple concepto. De este modo, la nada también es un factor que aparece a la hora de ver al otro morir, con lo cual el “ser ahí” se encuentra no solo con la muerte del otro, sino con todo un conjunto de fenómenos que dicha muerte trae consigo, y aquí no se habla de consecuencias ópticas en relación al muerto, sino de consecuencias ontológicas para quien es testigo del encuentro entre la muerte y el “ser ahí” que murió. Se tiene en cuenta esta diferencia entre lo óptico y lo ontológico a partir de lo que afirma Azevedo de Araujo (2014): “A ontologia

fundamental é pois ontológica, preocupada com as condições gerais da possibilidade da existência, e é ôntica, preocupada com a efetiva existência de seres humanos” (p. 71).

Aparece la muerte como algo indefinido, de lo que no se tiene ningún dato, y ella permite ver la nada como experiencia, de lo que tampoco se tiene dato alguno, y así el otro al morir, patentiza por un lado la finitud y por el otro, la nada. A partir de este cuadro, surge la angustia como “estado de ánimo” (Heidegger, 1980, p. 274) a partir del cual se afronta la muerte, pero también es la puerta que posibilita la aparición del ser más propio del “ser ahí” que aún vive, al concientizarse que la finitud es la “posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable” (Heidegger, 1980, p. 274) e ineludible, aparece la necesidad de repensar o de resignificar la propia existencia. La concientización de la finitud lleva al “ser ahí” al borde de la nada, ya que es una posibilidad que lo acecha constantemente y que la piense o no, yace ahí latente. En estos términos, se podría preguntar lo siguiente: ¿el “ser ahí” tiene miedo de morir? Y esto, porque se habla del desconocimiento de la muerte, de su acecho constante, de lo inevitable de ella, etc. Si se sigue el pensamiento de Heidegger, sobre todo los textos citados sobre el temor, se podría intentar responder este interrogante, partiendo de la base de que la muerte es una incógnita en todo el sentido de la palabra. Si bien Heidegger no habla de miedo, sino más bien de temor, se podría pensar en que tal fenómeno implica un objeto, según lo que aclara Heidegger en su descripción (Cfr. p. 157), que se lo reconoce desde un lugar determinado, que acecha desde dicho lugar (puede ser cercano o lejano), que tiene las características de ser amenazador y nocivo para el “ser ahí”, pero que a la vez solo el “ser ahí” lo puede reconocer porque es quien dota de sentido los entes, es decir hace el paso del ente mismo (“lo ante los ojos”) a lo que tal ente representa, se sirve del ente para crear “referencias”, que se podrían definir como “una condición de posibilidad de que el ente tenga por determinaciones condiciones de apropiado” (Heidegger, 1980, p. 98), bajo cuya definición no es posible aplicar referencias a la muerte, sino solo consecuencias. No es posible reconocer un ente al cual atribuir el termino muerte, tampoco es posible identificar ente alguno en el cual reconocerla, ni mucho menos es posible delimitar un

espacio o un lugar desde donde se reconozca que ella provenga, pero según lo observado como resultado de ella se puede concluir que es amenazante. Entonces más que temor, la muerte provoca terror, por el desconocimiento, pero a la vez no hay ente posible donde reconocerla, por lo que tampoco es aplicable este término. Solo queda la angustia propia ante la muerte, porque “si la muerte no es, como la nada, una entidad, y por lo tanto no puede ser temida sino sólo motivo de angustia” (Gosetti-Ferencei, 2017, p. 13).

Así como ante la pregunta por el ser, Heidegger (1980) reconoce dos elementos: aquello de que se pregunta (el ser) y aquello a que se pregunta (el “ser ahí”) (Cfr. p. 15), también con la angustia hace el mismo juego lingüístico, dejando en claro dos elementos en ella: el “ante qué” y el “por qué” de la angustia. Afirma: “el “ante qué” de esta angustia es el “ser en el mundo” mismo. El “por qué” de esta angustia es el “poder ser” del “ser ahí” absolutamente.” (Heidegger, 1980, p. 274); se aclara entonces que la angustia no es solo un estado de ánimo como los demás, que expresa el momento afectivo por el que el “ser ahí” atraviesa; sino que es más que eso. “O fenômeno da angústia é o que se manifesta como possibilidade de abertura mais abrangente e mais originária” (Azevedo de Araujo, 2014, p. 72), y dicha apertura no se da en la medida de lo que implica solo su “ser en el mundo” sino que más bien intenta referenciar las significaciones que resguarda en su propia existencia, y les dota de un sentido nuevo. La existencia del “ser ahí” no es un mero acontecer de situaciones, sino que experimenta en sí mismo las posibilidades de su “ser más propio” (Cfr. Heidegger, 1980, p. 265) que en la medida en que existe, se va transformando y constituyendo momento a momento, porque “el “ser ahí” se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia” (Heidegger, 1980, p. 22). Al constituirse la angustia en una posibilidad de apertura, no es una apertura cualquiera, sino que más bien, “trata-se da abertura privilegiada que remove do Dasein a possibilidade de se compreender a partir do seu poder-ser mais imediato e fático, ou seja, da interpretação pública, na qual está imerso enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com os outros” (Azevedo de Araujo, 2014, p. 72). La angustia permite al “ser ahí” afrontar la responsabilidad de su propia existencia, y a la

vez, buscar su ser propio mas allá de las opiniones de los otros, de repensar sus elecciones más allá de lo que su “ser con” (Heidegger, 1980, p. 141) el otro ha implicado. Esto último es lo que aparece descrito como el “ante qué” de la angustia, es decir un “ser ahí” cuya característica es su “ser en el mundo” y que como tal se halla existiendo junto a otros entes, algunos con características similares a las suyas y otros entes con la forma de ser de “lo ante los ojos”; pero que en ese existir junto con los otros se encuentra con algo que no implica a los otros más que un observar, ya que en cada elección debe elegirse a sí mismo, topándose con la muerte y teniendo que afrontarla a solas consigo, al igual que el otro lo ha hecho. Así aparece el segundo elemento de la angustia arriba citado, el “por qué”; y dicho elemento solo aparece en la medida en que el “ser ahí” intenta encontrar sentido a la experiencia de finitud, en principio ajena, pero que asocia como posibilidad para sí. Su ser tiende a la totalidad, a un “ser total” (Heidegger, 1980, p. 258) cuya realización completa solo es posible a través de la muerte, solo ella hace posible al “ser ahí” acceder a este “ser total”; y “alcanzar la totalidad del “ser ahí” en la muerte es al par la pérdida del ser del “ahí”” (Heidegger, 1980, p. 260), que es lo lleva a la angustia hacer su aparición. “A angústia deixa-nos sem alojamento, sem apoios nem defesas, ou seja, provoca uma suspensão, uma pendência, deixa-nos prontos para sermos tomados de assalto pelo nada a qualquer instante” (Azevedo de Araujo, 2014, p. 73), lo que implica necesariamente en el “ser ahí” el detenerse ante la muerte ajena, para buscar comprenderla a partir del otro, que es el único lugar desde el cual puede acercarse a ella. Como afirma Azevedo de Araujo (2014): “Com isso, a experiência da angústia faz do homem o seu Dasein, dispõe-no em seu ser-no-mundo” (p. 73).

A modo de conclusión:

Con lo dicho hasta aquí basta para comprender que la muerte expresada en los otros, es un elemento que abre un abanico de reflexiones posibles acerca de la propia finitud en el “ser ahí”, y que muchas de dichas reflexiones dejan entrever ciertos elementos que son característicos de la existencia del propio “ser ahí”. Así la muerte

hace surgir elementos propios que son innegables, y que incluso hasta antes de ella permanecían escondidos en la misma existencia.

La muerte es un fenómeno inevitable, a la vez que es un misterio para todo “ser ahí”, que por mucho que intente comprenderla, y hasta vivenciarla a partir de la proyección con la muerte ajena, es imposible porque es siempre una posibilidad para todo “ser ahí”. Posibilidad que está siempre latente, que acecha desde todos lados y desde ninguno en particular. Desde que comienza la existencia, la muerte está al acecho, y solo con ella esa característica de “estar abierto” que tiene el “ser ahí” se ha de cerrar, se ha de completar, solo a travessando la muerte la existencia será total, pero también ahí yace el misterio de la existencia, solo con la muerte se completa, y cuando ella se presenta, deja de haber existencia. Esto como se vio en el desarrollo del trabajo, provoca una serie de estados en el “ser ahí”, ya sea miedo, temor, angustia, que le permiten afrontar la finitud ajena que se asoma como posibilidad propia y que hasta se acerca para demostrar que existe y que está ahí en la oscuridad esperando el momento de avanzar, momento que es una incógnita absoluta

Ahora bien, el “ser ahí” no muchas veces asume o reconoce la certeza de la muerte, esto significa que intenta en muchas ocasiones huir de la idea de la propia experiencia de finitud, de límite, de estar arrojado en una existencia que no depende de sí, sino que simplemente se encontró existiendo y con ello teniendo que hacerse cargo de cómo afrontar dicha existencia. De hecho, ahí yace el motivo primario por el que se evita hablar de la muerte, porque hablar de la muerte es evidenciar la propia finitud. Y ante ella no tiene más opciones que el afrontarla o evadirla; porque el intentar evitarla no es una opción posible, porque quiera o no ha de llegar en algún momento de su existencia, sea corta o larga.

Bibliografía

- Azevedo de Araujo, T. (2014). *A Ética sobre a linha. Finitude, técnica e linguagem em Martin Heidegger*. Coímbra: UC.
- Azevedo de Araujo, T (2018). A angústia, a morte e o poder-ser próprio do Dasein na ontologia fundamental de Martin Heidegger. *III Colóquio Internacional Estética e Existência*, 3, 01-17.
- Gosetti-Ferencei, J. A. (2017). Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot. *Andamios*, 14 (33), 1-17.
- Heidegger, M. (1980) *Ser y Tiempo*. (J. Gaos, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. (M. L. Rodríguez Tapia, Trad.) Madrid: Ediciones Catedra.
- Losada Sierra, M. (2009). La muerte en el rostro del otro. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 9, (1), 94-101.
- Manzano Arzate, J. (2011). El sentido de la muerte en Ser y Tiempo de Heidegger. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, (02), 78-108.
- Martínez Ruiz, R. (2014). Ser para la muerte: el tiempo extático y el tiempo de la memoria. *Andamios*, 11, (26), 377-396.
- Micieli, C. (2012) Repensando la temporalidad heideggeriana. Ser-para-la-muerte, historicidad y preocupación desde la óptica de Paul Ricoeur. *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*, 7, (VII), 1-17.
- Ordoñez-García, J. (2014). Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo). *Estudios filosóficos* (50), 155-169.
- Ordoñez-García, J. (2015). Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El extante de la muerte). *Estudios filosóficos* (51), 9-26.