

EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN HEIDEGGER

1. Introducción

La finalidad de este trabajo es exponer el problema de la muerte tal como se da en el pensar de Heidegger en su obra "Ser y Tiempo", para lo cual es indispensable hacer una exposición somera de la analítica del ser-ahí, que es lo que se pretende en la Introducción, a los efectos de lograr una mayor comprensión del tema.

Expuestos los puntos fundamentales haremos una breve mención de las perspectivas que el autor obvia.

Procediendo de esta forma, consideramos que, por un lado, mantenemos el pensar del autor en su cauce natural por aquello que él mismo dice: "La exégesis analítico-existencial y positiva de la muerte y de su carácter de fin debe llevarse a cabo siguiendo el hilo conductor de la constitución fundamental del ser-ahí, obtenida hasta aquí en el fenómeno de la cura".¹ Y, por otra parte, ejercitamos nuestro incipiente juicio crítico, elemento principal de toda actividad filosófica.

Heidegger se pregunta en "Ser y Tiempo" por el *sentido del ser*, y así lo hace notar en el Prólogo al decir "El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" es la mira del siguiente tratado"² y aquello sobre el fondo de lo cual se hace inteligible es *el tiempo*, y así expresamente lo afirma al decir en el mismo Prólogo: "La exégesis del Tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional"³ y desde donde entendemos el ser, es desde *la existencia*.

La exégesis del ser se hace en la dirección de la temporalidad, y al ser ésta una estructura del ser del existente humano, va a dar ocasión a Heidegger para comenzar con la analítica del ser ahí, que va a llenar toda la Primera Sección de "Ser y Tiempo".

¹ HEIDEGGER, MARTIN, *El Ser y el Tiempo*, Ed. F. C. E., Méjico-Buenos Aires, tercera Edición en español, año 1968, p. 269.

² *Ibidem*, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 9.

En ella se muestra cómo el Dasein (ser-ahí), es primeramente "ser en el mundo" cuya esencia es la Sorge (cura, cuidado) que no es más que la preocupación que todo hombre tiene por "su" ser.

La cura está caracterizada como un pre-ser-se, o sea, un anticiparse ya en el mundo, estando por ende estructurada en tres momentos que son, el comprender (poder ser), el encontrarse o la disposición (cierta situación) y la caída, encontrándose estos tres momentos articulados a través del habla o significación.

La caída a su vez, que no es más que la impropiedad originaria en la cual el existente está olvidado de sí mismo y confundido con los demás entes intramundanos, posee tres rasgos que son a) las habladerías —hablar por hablar—; b) la avidez de novedades —ver por ver, viendo todo por encima sin detenerse en nada—; c) la ambigüedad —no decir que nada es verdadero ni falso—.

La caída es el "estado de yecto" en que el existente humano corre a refugiarse en el "uno", el que por medio del "se" lo gobierna en la impropiedad.

El tema de la muerte recibe propiamente su tratamiento al comienzo de la Segunda Sección, desde el párrafo 46 al 53 inclusive. En la exposición que hace el filósofo de Friburgo de la muerte se pueden hacer notar dos perspectivas.

Una que abarca los párrafos 46 al 49 en donde se expone una fenomenología de la muerte y la segunda perspectiva que se extiende hasta el párrafo 53 en donde se trata de explicitar el concepto existencial de muerte.

2. Fenomenología de la Muerte

El ente cuya esencia está constituida por la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo. Puesto que al ser-ahí mientras es, le falta en cada caso todavía algo que él no es, pero que puede ser y será efectivamente.

El ente con el carácter del ser-ahí no puede ser captado en su totalidad pues la totalidad implica la negación de todo poder ser. Lo que falta es el fin mismo y este fin es, en el "ser en el mundo", la muerte.

Con certeza dice Heidegger: "En la esencia de la constitución fundamental del ser-ahí radica un *constante* «estado de inconcluso». La no totalidad significa un faltar algo en el poder ser".⁴ El ser-ahí al alcanzar la totalidad en la muerte ve al unísono perder su Da (ahí) en el mundo. El Dasein no puede

⁴ *Ibidem*, p. 258.

captar el tránsito, porque en el tránsito se pierde como Dasein, o sea, pasa de ser-ahí a "ya no ser-ahí".

El ser-ahí pasa por la muerte a "cuerpo muerto", entrando entonces en la categorización de "lo ante los ojos" que corresponde a las cosas. De ahí que diga "El fin del ente qua ser-ahí es el *principio* de este qua «ante los ojos»".⁵

Aunque cabe aclarar que el cadáver es algo más que un ente "ante los ojos", pues a él se tiende a comprenderlo todavía a través de la idea de vida.

Ahora bien, el ser-ahí está "con" la persona muerta, en los funerales por ejemplo, pero no puede ser más que "con" lo otro que está muerto, propiamente no puede experimentar la muerte del otro, porque la muerte en la medida en que *es*, es esencialmente mía.

Por eso dice Heidegger "No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a «asistir» a él".⁶

Lo que llama la atención al lector atento es que, si bien es muy agudo el análisis que Heidegger hace de la muerte, no tenga en cuenta las diversas maneras de *asistencia* —que siempre es presencia— en la experimentación de lo distinto de uno.

Personalmente considero que puede hacerse una distinción doble que a la vez es subsumida por una tercera. La primera sería la *asistencia obligatoria*, la que vemos realizada en el asistir a clase, en la asistencia a los enfermos. La cual ya a la luz de los ejemplos podría subdividirse en de obligatoriedad legal o moral.

Lo esencial en este primer tipo de asistencia, es hacer notar el carácter de "deudor" inherente a toda obligatoriedad.

La segunda es la *asistencia gratuita*, como la asistencia a la plaza un día soleado, que no involucra ningún tipo de obligatoriedad. Esta asistencia tiene como núcleo esencial el ser plenamente libre.

La subsunción de las dos primeras está dada por el tercer tipo de asistencia que a mi ver sintetiza y supera las anteriores, y que sería la *asistencia amorosa* que es la única que puede presenciar la muerte del otro en un padecer conjunto.

Esta distinción me lleva a lo afirmado por Josef Pieper al hablar de la experiencia personal aprovechando la oportunidad de que otros mueren, cuando dice: "Pero esta oportunidad puede ser únicamente aprovechada bajo una de-

⁵ *Ibidem*, p. 260.

⁶ *Ibidem*, p. 261.

terminada suposición, es decir, con la condición de que se *asista al suceso con amor*.⁷

Claro que al hablar de *asistencia amorosa* hay que tener presente que amar, como lo definieron los antiguos, "es querer el bien del otro" y como la muerte según dice Sto. Tomás de Aquino es "de entre todas las desgracias humanas la mayor de ellas, porque se le roba al hombre lo más digno de ser amado: la vida y el ser",⁸ por lo tanto con la muerte del amado el amante experimenta en sí la muerte que el otro no debía experimentar, viviendo la muerte íntimamente y no como algo que sucede más allá de él.

Es dable apreciar cómo esta asistencia amorosa abre de suyo un camino mucho más rico y un ángulo mucho más amplio en la perspectiva fenomenológica de la muerte que el hasta aquí establecido.

Luego de esta disención, y continuando con la exposición de las notas fundamentales de esta fenomenología, se puede apreciar cómo en el cotidiano *ser con* —la cotidianidad en Heidegger es el ser entre el nacimiento y la muerte— en que se mueve el Dasein es muchas veces representado por otro ser-ahí, pero la posibilidad de representación fracasa cuando se trata de la muerte porque "Nadie puede tomarle a otro su morir". Se puede, eso sí, morir por otro o sea morir en lugar de otro, pero en ese caso el que muere es uno mismo y no el otro.

En consideración a las distintas variantes de final y de totalidad, se puede decir que la no-totalidad es una falta constante que encuentra su fin con la muerte. Ahora bien, "lo que falta" que es el "no" de la totalidad, hace siempre referencia sin duda a un "pertenecer" o sea, el faltar en este sentido se funda en un pertenecer. El ser-ahí existe de tal forma que siempre le falta —le pertenece— su "aún no".

En el análisis del "finar" y sus distintas variantes, vemos cómo finar significa ante todo *cesar* y éste puede ser como en el caso de la fruta un llegar a plenitud a través de la madurez, analogía que no puede ser aplicada al hombre, puesto que con la muerte no necesariamente llega a su plenitud, como así también un ser, "no ante los ojos", en el caso de la lluvia, o bien un "ante los ojos". Este último caso se divide en un "ante los ojos inconcluso" en el caso del camino no terminado o un "ante los ojos concluso" por ejemplo la última pincelada de un cuadro.

Pero hace notar el autor que "Ninguno de estos modos de finar caracteriza adecuadamente la muerte como fin del «ser-ahí»".⁹

7 PIEPER, JOSEF, *Muerte e Inmortalidad*, Ed. Herder, Barcelona, primera edición en español, año 1970, p. 30.

8 AQUINO, TOMÁS DE, *De Veritate*, q. 26, VI ad 8.

9 HEIDEGGER, M., *Ibidem*, p. 268.

Ya que por un lado si se le atribuyera al ser-ahí algunos de estos tipos de finar, se lo tomaría por algo "a la mano o ante los ojos", lo cual no corresponde. Y por otro, si se confundiese a la muerte con alguna de estas variantes del finar, se la transformaría en un "hecho" transformándose en "lo otro" del ser-ahí, cuando en realidad el ser-ahí es ya siempre su fin.

La muerte es un modo de ser que el ser-ahí asume tan pronto como es, de ahí la frase aquella que dice: Tan pronto como un hombre entra en la vida, ya es bastante viejo para morir.

Corresponde aquí hacer notar la crítica que podríamos resumir así: No se dice ni una sola palabra sobre el tradicional concepto de final como "terminación del status viatoris", que denota la calidad de caminante o de peregrino del hombre. Este es un concepto que pertenece a la tradición del occidente cristiano, puesto que se entiende la vida como un peregrinaje que llega a su meta en la muerte.

Filosóficamente hablando puede decirse que este "status viatoris" designa el estado dinámico de un ser que posee en sí una exigencia de perfección. Muestra al hombre como aquel ser que camina el camino de la vida en busca de su última perfección dada en la quietud de la muerte santa.

Dice también Pieper: "Ahí —en «Ser y Tiempo»— se habla únicamente de dos posibilidades, un puro terminar fáctico, que es el mero cesar y un consumarse",¹⁰ que es el llegar a plenitud.

3. *Concepto existencial de muerte*

Para desarrollar el concepto existencial de muerte, no cabe duda que hay que asentarlos sobre la base de la constitución fundamental del ser-ahí, que no es otra que el "fenómeno de la cura" y sus constitutivos fundamentales.

La cura, que es el ser del "ser en", se encuentra estructurada en tres momentos que son, el comprender, el encontrarse y la caída. Corresponde por tanto dirigirse a la explicitación de la muerte, a través de esta vida que al tomar por punto de partida "la cura", no hace otra cosa que asumir de entrada una perspectiva originaria puesto que se apoya en el fenómeno fundante de la realidad misma de la muerte.

La comprensión o comprender, es un existencial fundamental, o sea, es un concepto que determina el modo de ser el Dasein. El éxtasis temporal que predomina es el "advenir", ya que es un comprender proyectando.

¹⁰ PIEPER, J., *Ibidem*, p. 142.

El proyecto es referencia constante que el Dasein en tanto es posibilidad hace al advenir. Es el "estado de yecto" *pro* la realidad efectiva. Desde este primer momento que no denota otra cosa que el "poder ser" del hombre, la muerte se revela como una posibilidad, está entonces formando parte del ser del hombre como una posibilidad de tipo existencia, o sea, es lo que ya es el existente.

Pero esta posibilidad no es una posibilidad más, no es una posibilidad cualquiera, sino que reúne un carácter muy especial de peculiaridad y de inminencia. "Esta posibilidad —como dice el autor— más peculiar, irreferente e irrebasable no se le depara al ser-ahí en un momento tardío y ocasional del curso de ser. Sino que desde el momento en que el ser-ahí existe es también ya «yecto» en esta posibilidad".¹¹

El segundo momento es el encontrarse o disposición que muestra ese "estar-siendo-ya" en una cierta situación, desde que somos; somos en situación, nos encontramos en tal o cual manera, es decir, estamos bien o mal dispuestos.

Desde este punto de vista la muerte no es un "hecho" que está al final de la vida, sino que es una situación en la que estamos yectos desde que somos.

El encontrarse se temporaliza —se pone de manifiesto— en el "sido". La exégesis temporal se limita a los fenómenos del temor y de la angustia.

El hombre se capta a través de temples anímicos o estados de ánimo, de estos temples el más importante es el de la angustia. El sentimiento de la angustia le muestra al hombre cuál es su situación, le muestra la inhospitalidad fáctica en que se encuentra ya desde que existe. A través de este temple anímico fundamental el hombre se capta como siendo en la posibilidad de la muerte, en la soledad de esta posibilidad.

La angustia se angustia ante la nada, que se abre en la posibilidad de la muerte. Esta nada que es revelada por la angustia no es una nada absoluta, no es por Heidegger entendida como una ausencia total de ser sino que manifiesta al "ser".

El ser que se oculta tras el ente es sustraído de su ocultamiento gracias a la presencia de la nada que nihiliza al ente. La nada tiene una función positiva, el anonadar los entes para revelar el ser.

Ahora bien, así como la angustia presencializa, la nada anonada, o sea, la angustia está ordenada a la nada. Así también existen dos temples fundamentales a través de los cuales el hombre se encuentra inmerso en el ámbito del ser que son: el aburrimiento o tedio y la alegría o júbilo del corazón.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ibidem*, p. 274.

El tedio ontológico es el apagamiento de todo interés por ente alguno y es por este desinterés total por el cual se nos revela el ámbito donde nos encontramos incluidos, se nos revela "ser". Existe también, lo cual es mucho más común el tedio óntico, que no es otra cosa que el aburrirse de tal o cual ente; que se satisface reemplazando un ente por otro, como en el caso de un juguete por otro o por una película, o por un libro, una conversación, etc.

La alegría, el otro temple fundamental ordenado al ámbito del ser, tiene razón de existir por la existencia de un "algo" amado. Actuando este temple todo resulta transformado, visto de otra manera, todo es nuevo como si lo viéramos por vez primera. Esta forma de "abrir" de la alegría manifiesta entonces la presencia de "ser" en la totalidad de los entes revelados en este nuevo mirar.

Para analizar cuál es el otro de los fenómenos presentados en la exégesis temporal de este segundo momento de la "cura", puede hacérselo exponiendo las diferencias notorias que lo separan de la angustia.

Estas son: **el temor es siempre ante algo**, ante un ente intramundano o ante otro existente humano que reúne el carácter de "temible". Pero, y esto es original en Heidegger, el temor no es un malum futurum, como se da en Aristóteles y en toda la tradición filosófica, sino que es un "temor por..." algo que ya se es. El hombre teme a algo que afecta a la situación en que se está, teme el perder lo que ya posee.

La angustia por el contrario es angustia ante "nada", porque el que se angustia no sabe de qué se angustia, lo que amenaza en la angustia no es algo que venga de lo intramundano, sino que propiamente lo que amenaza es "la nada".

Otra diferencia es que el temor siempre afecta una cierta situación de nuestra vida como ser nuestra familia, nuestro patrimonio, nuestro honor, etc. Mientras que la angustia afecta toda nuestra situación de "ser en el mundo" y por lo tanto no es ninguna situación determinada con la que se encuentra refñida.

Toda esta **exposición** de los temples en el segundo momento de la cura, tiene como meta explicitar aunque más no sea en parte, aquella frase del autor que dice "lo que designamos ontológicamente con el término *encontrarse* es ónticamente **lo más conocido y más cotidiano**: el temple, el estado de ánimo".¹²

En el tercer momento se nos brinda el "análisis del diario vivir", que es donde brilla más la mirada del filósofo de Friburgo.

¹² *Ibidem*, p. 151.

La "caída" o "estado de yecto" no es otra cosa que esa impropiedad originaria en que se encuentra el existente desde que es. El Dasein en la caída se encuentra trabado y relacionado "cabe" los entes y "con" los otros existentes.

El "uno" es el amo del "estado de yecto" del ser-ahí que es "en el mundo". El Dasein corre a cobijarse en el "uno" una vez que se le ha manifestado esa situación originaria de ser para la muerte.

Lo que es pertinente preguntar es, ¿cómo interpreta el "uno" ese ser para la muerte que somos todos nosotros desde que somos? Nos brinda una constante tranquilización sobre ella al decir, como es tan común escuchar, "uno se muere". Esto es, va implícita la creencia de que la muerte se refiere al "se" impersonal, o sea, que no se refiere a nadie en concreto.

Si ponemos el acento en el "uno", vemos cómo el que "uno muera" no afecta tampoco al "yo personal".

Al respecto dice el autor "el *uno morirá* difunde la opinión de que la muerte alcanza por decirlo así al uno. La interpretación pública del ser ahí dice *uno morirá* porque con ello otro cualquiera y uno mismo puede hablarse muy convencido a sí: en el caso no justamente yo, pues este uno es *el nadie*".¹³

El "uno" actúa así como tranquilizador constante acerca de la muerte, actúa por medio de los "allegados" que junto al lecho del moribundo, "lo consuelan" diciendo que pronto escapará de la muerte y podrá sumirse nuevamente en la cotidianidad del "ser-en". En el fondo los "consoladores" no se dirigen tanto al moribundo sino a ellos mismos.

Se aprecia entonces cómo el "uno" no deja brotar el sentimiento de angustia ante la muerte ya que, y esto es un hecho efectivo, el pensar en la muerte pasa públicamente, por "cobarde temor". Claro está, porque la muerte vulgarmente es considerada "como un hecho sorprendente" que le ocurre al existente al final del camino y no como una compañía que camina con él, todos los días de su vida.

Al considerar la muerte como un "hecho" que debemos afrontar con indiferente tranquilidad "estamos lavándonos las manos" como hizo Epicuro con su sofisma de la no-coincidencia cuando dice en su carta a Manecio "la muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene que ver nada ni con los vivos ni con los muertos".

De lo dicho hasta aquí se desprende que *el uno* en su interpretación pone el acento en dos notas fundamentales, la una es el carácter de impersonal otorgado a la muerte en el "uno se muere" en donde el que se muere es otro distinto de mí, que en última instancia es "nadie".

¹³ *Ibidem*, p. 276.

Y la otra es el carácter no-inminente al decir "uno se muere", pero entre tanto "aún no", o sea, se la considera como un hecho al final de la vida.

Se le niega el carácter de posibilidad siempre presente que es el valor que posee la posibilidad de la muerte para jerarquizar nuestra existencia. Porque ante la presencia de la muerte, ésta provoca la libertad, y si el ser-ahí vive esta presencia constante, vive entonces una existencia propia y en plenitud de libertad. Parece ser que la experiencia de la cercanía de la muerte tiene una fuerza purificadora que no la tiene ninguna otra. El hombre de esta experiencia no se esclaviza a los entes, los usa, los goza en la medida de lo posible, viviendo todas las acciones cotidianas plenamente.

Esta es pues la importancia de la "anticipación resolutoria" o "precursora" de esta posibilidad como presente en nuestra existencia.

Esta anticipación resolutoria es lo que Heidegger denomina "el llamado de la "cura", que es nuestro ser que nos impele a nuestra propia realización.

Oigamos lo que dice Heidegger en relación con esto: "el *procurar* hace comprender al *ser-ahí* que únicamente desde sí mismo ha de tomar sobre sí el *poder ser* en que le va absolutamente su más peculiar ser".¹⁴

Sólo actualizando nuestra "vocación" que es la realización de nuestro propio ser podemos llevar una existencia propia.

Así esbozado el concepto existencial de muerte a través de los tres momentos de la "cura", se presentan entonces sus cinco caracteres principales, que son: la peculiaridad, irreferencia, certeza, indeterminación e irbasabilidad.

El autor los enumera diciendo "la posibilidad más peculiar, irreferente, irbasable y cierta, es en lo que respecta a la certidumbre indeterminada."¹⁵

Explicitando estos caracteres podemos afirmar que:

a) La muerte es la posibilidad más peculiar, es decir, la más propia, es la que define al ser del hombre y lo define como mortal. Heidegger va a decir en obras posteriores que los únicos mortales son los hombres porque experimentan la muerte como muerte, es decir, como una posibilidad propia y personal.

b) Es una posibilidad irreferente. Qué se quiere decir con esto? Que es una posibilidad insustituible, no hace referencia más que a "mí" en tanto individuo: "yo me muero por mí", "nadie le toma la muerte a otro".

c) Es la posibilidad más cierta, o sea, es indudable en su cumplimiento. Agustín vio con acierto esto al decir en sus Sermones "incerta omnia, sola mors

¹⁴ *Ibidem*, p. 287.

¹⁵ *Ibidem*, p. 289.

certa" (todas las cosas son inciertas, sólo la muerte es cierta). Es la única posibilidad imposible, o sea, la única posibilidad necesaria.

d) Es la posibilidad más indeterminada, quiere decir que es posible a cada instante, es entonces inminente siempre. Porque desde el momento en que el ser-ahí existe está yecto en esta posibilidad.

e) Es la posibilidad irrebasable, es decir, la extrema, la última posibilidad. La muerte, en palabras de Heidegger, es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser-ahí.¹⁶

4. Conclusión

Llegados a este punto, luego de desviarnos, a lo mejor para algunos en demasía, en el análisis pormenorizado de la analítica del ser-ahí, la fenomenología y el concepto existencial de muerte, coincidimos con el juicio de autores tan enfrentados como Alwin Diemer¹⁷ y Octavio Derisi,¹⁸ en que el método fenomenológico-analítico, si bien permite a Heidegger una lúcida e interesante descripción sobre el tema de la muerte y en general sobre el Dasein, sin embargo, lo priva —por el ámbito de exclusiva inmanencia a que obliga su mismo método— de la apertura a la trascendencia. Optica que en el tema de la muerte reclama su más firme vigencia, puesto que los rasgos filosófico-teológicos de indudable peso histórico, explican un fenómeno que Heidegger sólo ha descripto.

Esto es, a nuestro entender, la gran limitación heideggeriana. Hablando a la manera de León Chestov, el filósofo de Friburgo ignora "Les révélations de la Mort".

ALBERTO BUELA

¹⁶ *Ibidem*, p. 274.

¹⁷ DIEMER, ALWIN, *La mort chez Heidegger*, PUF, París, 1981.

¹⁸ DERISI, OCTAVIO, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1976.