

Muerte y alteridad existencial en Martin Heidegger

Gustavo Cataldo Sanguinetti. Universidad Andres Bello, Chile

gcataldo@unab.cl

Si hay una cuestión que pueda caracterizar - por su insistencia y rendimiento filosófico - las orientaciones esenciales de la filosofía contemporánea, ésta es sin duda la *cuestión del otro*. Ciertamente hay también otros problemas capitales que bien podrían definirla, pero la pregunta por el otro parece en cierto modo condensar y expresar no solamente las preocupaciones filosóficas centrales del siglo recién pasado, sino también sus tensiones y hasta discordancias más perentorias. Ante este problema los límites disciplinarios parecen diluirse y el tema de la alteridad convertirse en una especie de *prima philosophia*, inseparable de las cuestiones más apremiantes de la filosofía actual. El problema del otro funciona como el fundamento ontológico desde el cual la propia filosofía y su orientación total puede constituirse.

El "horizonte polémico" de esta orientación está constituido en gran medida por la sospecha ante el primado irrecusable de la modernidad: la subjetividad - o la conciencia - como principio constituyente de cualquier objetividad. La prosecución racionalista e idealista del *principio de la conciencia* conduce a una crítica en distintos registros, pero cuyas insignias de batalla son expresiones tales como "vida", "existencia", "historicidad", "alteridad". Sin embargo, como toda transición, esta orientación general de la filosofía contemporánea no está exenta de ambigüedades: por una lado determinada por aquello a lo que se endereza y, por otra, por aquello que renuncia, pero que no siempre termina por abandonar. Esta fluctuación es plenamente perceptible en Husserl: por una parte sus fuentes aristotélicas - vía Brentano - con nociones tales como las de intencionalidad o mundo de la vida (*Lebensweltl*) y, por otra, cartesianas-kantianas como el *ego-cogito* o la conciencia trascendental. Las diversas recepciones de Husserl testimonian esta ambigüedad a la que ha estado sometida la interpretación de su obra.

No obstante, más allá de las diversas inflexiones de estas recepciones, la crítica ha solido centrarse justamente en la orientación trascendental de la fenomenología de Husserl. Es en este contexto crítico donde la “alteridad” aparece como un dispositivo - y quizás *el* dispositivo - capaz de poner en crisis toda forma de trascendentalismo, incluido el fenomenológico: el otro fisura cualquier forma de autosuficiencia del yo trascendental. Como es sabido el tema lo desarrolla Husserl fundamentalmente en la quinta meditación de las *Meditaciones Cartesianas*. Es allí donde encuentra su desarrollo más pleno y donde Husserl aborda el problema del otro desde la subjetividad trascendental constituyente, intentando demostrar a la vez que la fenomenología trasciende el *ego cogito*. Sin entrar en el detalle de la compleja teoría husserliana de la empatía (*Einfühlung*), señalemos simplemente que el resultado de la crítica ha sido – en general y más allá de su justificación intrínseca - que igualmente la teoría de la constitución del otro a través del recurso a la empatía no implicaría abandonar el idealismo trascendental. Y ello porque finalmente la percepción de los *otros* ocurre siempre en mi conciencia y a partir de mis experiencias trascendentales¹.

¹ Husserl, como se sabe, era plenamente consciente de esta crítica. De hecho la misma meditación V comienza haciéndose cargo de la objeción de solipsismo: “Refiramos nuestras nuevas meditaciones a una objeción que podría parecer grave. No atañe a menos que a la pretensión de la fenomenología trascendental de ser ya filosofía trascendental, o sea, de poder resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo en la forma de una problemática y una teoría constitutivas que se mueven en el marco del ego trascendentalmente reducido. Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la «poc» fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el solus ipse? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía?” (Husserl, E., 1996, §42). Precisamente es a este tipo de objeciones a la que pretende enfrentarse la V meditación con la reflexión sobre la experiencia de lo ajeno. Para nuestros efectos no importa tanto la justificación intrínseca de la recepción crítica de la teoría del otro husserliana, como los debates a que ha dado lugar y los “rendimientos filosóficos” que ha permitido. Resulta evidente, en el ámbito de la propia tradición fenomenológica, que este es justamente uno de los puntos de mayor disputa, motivada sin duda también por la propia ambivalencia del planteamiento trascendental: “La paradoja en apariencia insoluble es la siguiente: por un lado la reducción de todo sentido a la vida intencional del ego concreto implica que el otro se constituye *en mí y a partir de mí*; por otro lado, la fenomenología debe dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro precisamente como es la experiencia de alguien distinto de mí. La quinta *Meditación* está dominada enteramente por la tensión entre estas dos exigencias: constituir al otro *en mí*, constituirlo como *otro*” (Ricoeur, P., 2002, p. 66). Sin embargo, a diferencia de la crítica clásica a la “egología” de Husserl, Ricoeur sostiene que la paradoja de constituir *en mí otro distinto de mí*, se allana si entiende el papel de la explicitación (*Auslegung*): “La paradoja de una constitución que sería a la vez constitución *en mí* y constitución de *otro* toma un

Martin Heidegger no es ajeno a esta crítica. De hecho el tratamiento del *ser-con* (*Mitsein*) en *Ser y tiempo* se desarrolla completamente al hilo de una confrontación con Theodor Lipps y con el mismo Husserl², aunque ninguno de los dos sea nombrado en ningún momento (Heidegger, 1993, §26). Allí, como veremos posteriormente, el recurso al mundo, al “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), constituye el mecanismo mediante el cual Heidegger elude una interpretación de la alteridad en clave trascendental. La empatía no es el fenómeno existencial originario: no es la “empatía” la que funda el ser-con, sino que es el ser-con el que funda la “empatía”³. Sin embargo, y a pesar de esta elusión de toda forma de trascendentalismo, Heidegger finalmente remite a una forma de “egoidad” que llama *Eigentlichkeit*, propiedad o ser-propio. Es esta prioridad de la *Eigentlichkeit* precisamente la que no le permitiría constituir una auténtica relación con el otro: el otro ciertamente comparece *junto-con-el-mundo*, en el mundo compartido de las ocupaciones, pero finalmente la remisión al *poder-ser-más-propio* implicaría la ruptura de todo vínculo con el otro⁴. Sin embargo, esta perspectiva de pura remisión a lo

significado totalmente nuevo si se aclara mediante el papel de la explicitación; el otro está incluido, no en mi existencia como algo dado, sino como ésta comporta un ‘horizonte infinito y abierto’, un potencial de sentido que no abarco con la mirada. Puedo afirmar, a partir de esto, que la experiencia del otro no hace más que *desarrollar* mi propio ser idéntico, pero lo que despliega era ya más que yo mismo, puesto que lo que aquí llamo mi propio ser idéntico es un potencial de sentido que desborda el alcance de la reflexión. La posibilidad de la trasgresión del yo hacia el otro está inscrita en esta estructura de horizonte que requiere una *explicitación*, o, con palabras del propio Husserl, una ‘explicitación de los horizontes de mi propio ser’” (Ricoeur, P., 2002, p. 70). En un sentido similar argumentan Roberto Walton (Walton, R., 2015, p. 391) y Natalie Depraz (Depraz, N., 1995, p.124).

² Aunque ni Lipps ni Husserl sean explícitamente nombrados, sí lo es Kant; sin duda porque Heidegger lo considera el representante de una cierta concepción del “sujeto” finalmente aplicable a toda la tradición moderna (Marx, 1961, p. 93-108). En el párrafo 64 de *Ser y tiempo* Heidegger concluye que si bien Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia- el yo es más bien la forma de la apercepción-, sin embargo reincide en caracterizarlo como un *ser-ante-los-ojos*: “Lo que hay de positivo en el análisis kantiano es doble: en primer lugar, ve Kant la imposibilidad de reducir ónticamente el yo a una sustancia; en segundo término, identifica el yo con el ‘yo pienso’. Sin embargo, vuelve a tomar el yo como un sujeto y con ello en un sentido ontológicamente inadecuado. Pues el concepto ontológico de sujeto *no caracteriza el ‘ser sí mismo’ del yo qua ‘sí mismo’, sino la ‘mismidad’ y constancia de algo siempre ya ‘ante los ojos’ (Vorhandenenes)*” (Heidegger, 1993, §64).

³ Heidegger incluso denomina a la *Einfühlung* – empatía o endopatía- una expresión no “precisamente feliz” (Heidegger, 1993, §26). Lo que la expresión alemana designa es un sentir que penetra proyectivamente en el otro a partir de lo que siento primero en mí. La crítica de Heidegger se orienta a la negación de un sujeto primariamente solitario que deba tender un puente hacia otro sujeto a su vez enteramente cerrado. Tal es lo que haría la *Einfühlung* entendida como “proyección sentimental”.

⁴ Esta es, como se sabe, la crítica que Levinas hará al *Mitsein* heideggeriano: “Nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el mundo que conserva su

propio, sin ninguna referencia a lo ajeno, puede ser corregida – o al menos precisada en su verdadero alcance – por el tratamiento que Heidegger hace del *Mitsein* a propósito de la posibilidad de experimentar la muerte de los otros (Heidegger, 1993, §47). De este tratamiento es posible deducir una perspectiva diferente al simple ser-propio independiente de toda “proximidad” al otro. Más todavía, será justamente la *Eigentlichkeit* de la muerte (propia) la que posibilitaría aquí una peculiar relación con el otro. Esta relación con el otro está facultada por la *muerte propia*, en cuanto su mismo carácter irreferente – no relacional– determina el auténtico ser-uno-con-otro (*Miteinandersein*): “Pero, en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebasable, al ‘ser-ahí’ en cuanto ‘ser-con’ (*Mitsein*), comprender el ‘poder ser’ (*Seinkönnen*) de los otros” (Heidegger, 1993, § 53). En otras palabras, el carácter no relacional de la muerte funda el *Mitsein* en cuanto la “muerte propia” libera al otro en su ser otro. Es pues precisamente esta misma disolución de todo vínculo con el otro la que *deja-ser* al otro como otro: “El ‘estado de resuelto’ relativamente a sí mismo es lo único que pone al ‘ser ahí’ en la posibilidad de dejar ‘ser’ (“*sein*” *zu Lassen*) a los otros que ‘son con’ en su más peculiar ‘poder ser’ y en la posibilidad de coabrir este último en el ‘procurar por’ que libera adelantándose (*vorspringend-befreienden*). El ‘ser ahí’ resuelto puede convertirse en la ‘conciencia’ de los otros (“*Gewissen*” *der Anderen*)” (Heidegger, 1993, §60). En este sentido ciertamente se puede afirmar que el auténtico ser-con solamente acontece a través de la liberación de los otros de mí: solamente puedo liberar a los otros *para sí mismos* en cuanto liberados *de mí* (Theunissen, 2013, pág. 208). Sin embargo, es precisamente este privilegio de la *Eigentlichkeit* en la constitución de la alteridad el que requiere ser explicado. Si todo se resuelve en la prioridad de *ser-propio*, por sobre toda solicitud frente a los otros, es esta misma solicitud la que corre el riesgo de tornarse insignificante y disolver cualquier posibilidad de comunidad. Lo que mostraremos a continuación es que esta reducción del ser-con en el ser-propio, lejos de toda disolución, precisamente funda una peculiar forma de relación con el otro:

prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia otro. Una solicitud que está, sin duda, garantizada, pero también condicionada por el estar-en-el-mundo; innegable proximidad al otro, pero a partir de ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias o recuerdos” (Levinas, 2001, pág. 238).

solamente porque el otro se muestra irreductible e irrepresentable en su propia muerte, puede ser reconocido en su existencia y dignidad intransferible.

Como es sabido prácticamente desde el inicio de *Ser y Tiempo* Heidegger enfatiza, como indicaciones formales del *Dasein*, no solamente la primacía existencia por sobre la esencia, sino también lo que denomina *ser-cada-vez-mío* (*Jemeinigkeit*). Con ello desde el comienzo subraya el carácter individual e intransferible de la existencia humana: el *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo, su ser es siempre el mío. No obstante, junto a este carácter intransferible de la existencia, Heidegger afirma también la *co-originiaridad* del *ser-con* (*Mitsein*): así como nunca hay un sujeto sin mundo, asimismo tampoco hay un yo aislado sin los otros⁵. Lo que determina esencialmente el “ser-con” es que el mundo es siempre un mundo compartido; el mundo del *Dasein* es un *mundo en común* (*Mitwelt*). El sentido del *Mitsein* consiste pues en “‘ser uno con otro’ en el mismo mundo (*Miteinandersein in derselben Welt*)” (Heidegger, 1993, §47). La co-existencia no consiste solamente en “ser-con-otros”, sino sobre todo en participar con otro en un *mismo mundo*. Es esta *comunidad de mundo* lo fundamental. Ahora bien, es precisamente esta *comunidad de mundo* la que se rompe con el fenómeno de la muerte: “El morir- afirma Heidegger- es algo que cada *Dasein* (*jedes Dasein*) tiene que tomar en su caso (*jeweelig*) sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, en cada caso la mía (*je der meine*)” (Heidegger, 1993, §47). En rigor, no podemos nunca experimentar la muerte de los otros, sino que nos limitamos a “asistir” a ella: “Nadie puede tomarle a otro su morir” (Heidegger, 1993, §47), observa Heidegger. La “indelegabilidad” de la muerte no hace sino verificar, en un plano eminente, la propia estructura existencial del *Dasein* como *Jemeinigkeit*. El fundamento de esta “indelegabilidad” reside en la propia estructura del *Mitsein*: si “ser-con” consiste esencialmente en *ser en el mismo mundo* y si la muerte consiste en “salir del mundo”, entonces la muerte es radicalmente incompañable. La distancia es

⁵ En evidente confrontación con Husserl, la co-originiaridad del *Mitsein* pone de manifiesto que a los otros no se llega aislando un “yo” de manera que luego retrospectivamente sería necesario encontrar una vía de justificación para pasar de este sujeto aislado hacia los otros: “Se trata claramente de una orientación polémica dirigida a Husserl cuando Heidegger, en confrontación con él, habla del ser-con en tanto condición apriorística de todo ser-ahí que es compartido y cuando, también aquí, pone expresamente de relieve la pretensión de igual originalidad de ambos términos, que en muchas ocasiones pone en juego contra la idea husserliana de justificación última. El ser-con no se junta sólo retroactivamente al ser-ahí. Al contrario, ser-ahí siempre es también ser-con, no importa si los otros están también ahí o no, si me faltan o si no ‘necesito’ a nadie” (Gadamer, H.G., 2002, p.114).

aquí abisal e irremontable. Si esto es así, entonces la muerte, en tanto muerte propia, se convierte en el límite extremo de la alteridad: el otro como alteridad fundamental. En la propia estructura del *Dasein* como *Sein zum Tode* está implicado un límite irrebasable de la misma alteridad. A la luz de la muerte, como *mi propia muerte*, el otro lejos de ser un prójimo (próximo) es un otro radical. Pero será precisamente esta alteridad radical – es decir, esta separación – la que le permitirá a Heidegger afirmar la “proximidad” del otro: la proximidad del otro acontece en su separación. Es este efecto de separación-proximidad de la muerte el que requiere ser esclarecido. Avancemos pues en la descripción de la muerte ajena.

El análisis de la muerte de los otros surge en Heidegger de la necesidad de definir la posibilidad de aprehender la *totalidad* o integridad (*Ganzheit*) del *Dasein*⁶. Captar la *totalidad diacrónica* del extenderse temporal del *Dasein* a partir de una experiencia de la muerte de los otros, parece constituir la única alternativa posible. Y ello por la sencilla razón de que el tránsito, señala Heidegger, al “ya no ser ahí” (*nichtmehrdasein*) arranca justamente al *Dasein* de la posibilidad de experimentar este mismo tránsito y comprenderlo como tal. ¿Cómo, en efecto, aprehender la totalidad del *Dasein* si justamente cuando éste la alcanza ya no es más? La única alternativa posible parece ser pues la *objetividad* del morir de los otros: ¿no posee acaso la muerte de los otros la forma de algo objetivamente aprehensible? En la medida en que la existencia del *Dasein* tiene también la forma de un “ser con” (*Mitsein*) o de una *coexistencia*, debiera ser pues también posible acceder a la muerte de los otros y a la integridad temporal del *Dasein*. Tal sería la única forma de recuperar la totalidad del *Selbst*.

Sin embargo, este tomar como sustituto la muerte de los otros para recuperar la integridad de la existencia, contiene dificultades insalvables. Tal es la certeza de

⁶ La idea de “totalidad” o “integridad” (*Ganzheit*) no alude a una totalidad “sustantiva” o puramente sincrónica, por así decirlo. De lo que se trata con la de idea de “totalidad” es del “extenderse” o “prolongarse” (*erstrecken*) del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte (Heidegger, 1993, §72). El *Dasein* es tanto un “ser relativamente comienzo” (*Sein zum Anfang*) como un “ser relativamente al fin” (*Sein zum Ende*): la vida humana es este extenderse diacrónicamente entre ambos extremos. Con ello la identidad humana no es ya pensada en clave sustantivista – determinada por la idea de constancia o persistencia – sino en clave temporal. De allí la idea de “conexión” o “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*). Es esta “trama” o prolongación dinámica de la existencia - que acontece que acontece entre los extremos del nacer y el morir - la que debe ser alcanzada como una totalidad y no un supuesto *Selbst* que estuviese simplemente presente como un todo sustantivo.

Heidegger. El significado primario de la muerte, desde el punto de vista fenomenológico, consiste en “un ‘ya no ser ahí’ (*Nichmehrdasein*) en el sentido de ‘ya no ser en el mundo’ (*Nich-mehr-der-Welt-sein*)” (Heidegger, 1993, §47). Este *ya-no-ser-en-el-mundo* del que ha muerto puede interpretarse, sin embargo, bajo la forma de un no ser más *ser ante los ojos* (*Vorhandensein*) de una cosa corpórea: “El fin del ente **qua** ‘ser ahí’ (*qua Dasein*) es el **principio** del ente **qua** ‘ante los ojos’ (*Vorhandenen*)” (Heidegger, 1993, §47). Dicho de otra manera, la muerte del *Dasein* comporta su conversión a la modalidad de un mero *estar ahí*, a la forma de una simple *objetividad corpórea*⁷. Pero incluso esta interpretación falla en su adecuación al fenómeno de la muerte de los otros. La muerte del otro no es meramente la conversión del *Dasein* en una mera presencia corpórea. Y ello por la sencilla razón de que el cuerpo muerto no es una simple *cosa corpórea*, sino un ente que sigue orientándose por la idea de vida: “Lo ‘no más ante los ojos’ es **más** que una cosa material **sin vida**. En ello hace frente algo **no viviente** por haber perdido la vida” (Heidegger, 1993, §47). Prueba de este *plus* respecto de un simple *estar ahí*, es que hasta el cadáver sigue siendo objeto de una posible anatomía patológica y, por lo mismo, no es meramente un objeto material sin vida, sino un *no viviente* que ha perdido la vida, lo cual es radicalmente distinto. El muerto, el cuerpo muerto, es precisamente eso: algo que ha muerto *porque* ha perdido la vida. Finalmente, la muerte es una determinación de la vida.

Pero hay todavía un nivel superior de análisis que hace irreductible la muerte de los otros a un simple “no más que ante los ojos”. Este segundo *plus* respecto del estricto *estar ahí* está constituido no ya por el “cuerpo muerto” (*Gestorbene*), sino por la “persona muerta” (*Verstorbene*). En alemán hay un importante matiz entre las expresiones “*Gestorbene*” y “*Verstorbene*”. Mientras en el primer caso se trata de alguien que simplemente ha dejado de vivir, en el segundo hay un tono más personal

⁷ En lo que se refiere a esta conversión del *Dasein*, por obra de la muerte, en una simple *presencia*, lo que sobre todo hay que tener en cuenta es la negativa, inicial y permanente de Heidegger a través de todo SZ, a entender el *Dasein* como un simple *Vorhandensein*. En esta negativa subyace sin duda la imposibilidad de comprender el ser del *Dasein* en términos “objetuales” o “cósicos”. Frente a esta suerte de “esencialización” o “entificación”, Heidegger comprenderá el ser del *Dasein* como un “*tener que ser*” (*Zu-sein*) y, por lo mismo, en términos de posibilidades. Esto es lo que Heidegger denomina también *existencia* (*Existenz*). La muerte, en este sentido y al menos inicialmente, puede interpretarse como un pasar a ser un simple *estar ante los ojos* (*Vorhandensein*), es decir, a un mero “objeto” o “cosa” corpórea. Sin embargo, es justamente este carácter puramente “objetual” el que será superado con la idea de “difunto” (*Verstorbene*).

y familiar. En español la palabra “difunto” expresa bien la diferencia respecto del mero “muerto”⁸. En un funeral no se habla, por ejemplo, de un “muerto”, sino de un “difunto”. La diferencia fundamental entre el “mero muerto” (*Gestorbene*) y el “difunto” (*Verstorbene*) estriba en que el difunto es objeto de un “curarse de” (*Besorgen*). Este cuidado o preocupación por el difunto se manifiesta en los funerales, en el entierro, en el cuidado del sepulcro. Pero es posible este *cuidado* porque finalmente el muerto es algo más que un simple “útil” (*Zeug*) “a la mano” (*Zuhandenes*). La muerte del otro no se manifiesta pues ni como un *ser ante los ojos* (*Vorhandenen*) ni como un *ser ante la mano* (*Zuhandenen*). Es importante destacar, sin embargo, que el *cuidado* del difunto revela finalmente una modalidad de “ser con” (*Mitsein*) el otro que muere. La pregunta es pues la siguiente: ¿Es este “ser con” el difunto propiamente una experiencia de la muerte del otro?

Para responder a esta pregunta es necesario precisar el sentido y alcance de la categoría del “*Mitsein*”. Heidegger precisa este sentido en una breve fórmula: “‘ser uno con otro’ en el mismo mundo” (*Miteinandersein in derselben Welt*). La coexistencia no consiste solamente en “ser-con-otros”, sino sobre todo en participar con otro en un *mismo mundo*. Es esta *comunidad de mundo* lo fundamental. Si ello es así resulta evidente que el cuidado del difunto no constituye propiamente una experiencia de la muerte del otro, precisamente porque la muerte significa un salir del mundo, un no ser ya en el *mismo mundo*: “En semejante ‘ser con’ (*Mitsein*) el muerto ya no es ‘ahí’ (*da*) fácticamente la persona muerta (*Verstorbene*) **misma**. ‘Ser con’ siempre significa, empero, ‘ser uno con otro’ en el mismo mundo. La persona muerta ha abandonado y dejado tras de sí, nuestro ‘**mundo**’. **Desde éste** pueden los supervivientes **ser con ella** todavía” (Heidegger, 1993, §47). Es claro que el cuidado del difunto constituye un *ser-con-el-difunto* no desde el *mismo mundo* – puesto que precisamente ha salido de él – sino desde *este mundo*. No es pues una genuina experiencia de la muerte de los otros. Si la muerte es una pérdida, lo es sobre todo como una pérdida que

⁸ Rivera traduce “*der Verstorbene*” por “el difunto”. La razón, fundamenta Rivera, es que esta expresión en alemán se usa para hablar de los muertos de la familia, de los muertos que se recuerdan. En la expresión “*der Gestorbene*”, en cambio, se connota un simple “dejar de vivir”. Mientras en el primer caso se piensa el muerto hacia atrás, en el segundo el difunto es el que pervive en el recuerdo de sus parientes o conciudadanos (Rivera, 1997, p. 487). La expresión española “difunto” proviene de latín *defunctos*, formado sobre el verbo *fungi*, desempeñar, cumplir, terminar. Difunto sería así el que ha cumplido o terminado la vida. La connotación del vocablo es decididamente más personal que expresiones tales como muerto, fallecido, finado, extinto u occiso.

experimentan los supervivientes. Lo cual significa que no se hace accesible la pérdida misma del ser que padece esta pérdida. En rigor, lejos de experimentar la muerte de los otros, nos limitamos a *asistir* a ella. Más que protagonistas somos espectadores de la muerte ajena.

Esta irreductibilidad de la muerte ajena a una experiencia propia, podría ciertamente resultar dudosa: ¿no es acaso esta irreductibilidad una característica de toda experiencia humana? Después de todo este dolor de cabeza me duele exclusivamente a mí o esta angustia la siento solamente yo, por más que el otro me compadezca o me acompañe en mi sufrimiento. ¿Qué hay pues de peculiarmente incomunicable en la muerte que no se dé en ninguna otra experiencia? Incluso, más generalmente, se podría decir que la vida misma posee también este carácter indelegable: la vida finalmente es algo que yo mismo debo vivir y respecto de la cual ningún otro puede sustituirme. Más todavía, ¿no es acaso el “ser-cada-vez-mío” un carácter formal del *Dasein* ya tempranamente anunciado en SyT? Respecto de objeciones de esta índole, lo primero que es necesario enfatizar es el fundamento de esta *incomunicabilidad* de la muerte. Este fundamento no es otro que la modalidad de lo Heidegger denomina el *Mitsein*. Por lo pronto hay que insistir, como hemos dicho, en que el “ser con” está sobre todo definido por su relación con el mundo (Heidegger, 1993, §26). Lo peculiar de la exégesis heideggerina del *Mitsein* es que el otro comparece conjuntamente con el trato o la ocupación con el mundo. Desde el “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) se desprende y comparece la presencia del otro. Los otros nos hacen frente en el entramado de útiles que ocupamos en el mundo circundante. Es el campo en el que paseo el que se presenta como propiedad de tal persona, es el libro que leo el que fue comprado en la librería de..., o es un regalo de tal o cual. El “ser en” del mundo es pues simultáneamente un “ser con”: “El mundo del ‘ser ahí’ es un ‘mundo del con’ (*Mitwelt*)” (Heidegger, 1993, §26). El *Mitsein* es un *Mitwelt*. Ello significa, en definitiva, que lo esencial de la coexistencia es el hecho de *compartir un mundo*.

Pero, ¿qué significa esto en relación con la muerte de los otros? Pues justamente que lo que la muerte cancela es el *Mitwelt*. Si la muerte significa un *ya-no-ser-en-el-mundo*, si la muerte es un “salir del mundo”, entonces lo que ella imposibilita es precisamente la posibilidad de un *mundo compartido*. Ciertamente

podemos *ser con* el difunto en las honras fúnebres, en el cuidado de sepulcro, en los ritos conmemorativos, pero no ya desde el *mismo mundo*, sino *desde este mundo*, que ya no es el mundo de la persona muerta. Hay pues una distancia insalvable entre la exclusión de cualquier experiencia – afectiva, por ejemplo- y la exclusión de la muerte de los otros. El dolor que siento por más personal e incommunicable que sea no se puede comparar con la incommunicabilidad de la muerte: la muerte es lo *simpliciter* incommunicable. Y ello porque la ruptura, la distancia que establece ya no es una distancia recuperable; es la distancia abisal de *no pertenecer ya al mismo mundo*. El expediente de tomar la muerte ajena como tema de análisis de la totalidad del *Dasein* fracasa pues rotundamente.

Cabría, sin embargo, todavía otra alternativa para experimentar la muerte de los otros. Ella concierne a una posibilidad constitutiva del *ser uno con otro*: es la “**posibilidad de ser representado** (*Vertretbarkeit*) un ‘ser ahí’ por otro” (Heidegger, 1993, §47). Dicho de otra forma, a la categoría del *Mitsein* le corresponde la posibilidad de representar o reemplazar (*vertreten*) a otro *Dasein*. Esta representación o sustitución se lleva a cabo de múltiples formas: no sólo según los modos usuales del convivir público, sino también bajo la forma restringida de profesiones, clases sociales y edades de la vida. Sin embargo, esta posibilidad de *representación* fracasa completamente cuando se trata de la muerte. La muerte, *mi* muerte, no admite ninguna sustitución. Heidegger lo expresa casi bajo la forma de una sentencia: “Nadie puede tomarle a otro su morir (*Keiner kann dem Anderen sien Sterben abnehmen*)” (Heidegger, 1993, §47). Es importante atender nuevamente aquí a las expresiones. La irremplazabilidad de la muerte concierne aquí a lo que Heidegger denomina “*sterben*”, no a lo que llama “*verenden*”. Según lo hemos señalado, la expresión “*sterben*” se reserva en Heidegger para el “morir” en sentido propio. En cambio, “*verenden*” se aplica – según se ve por la composición “*ende*” - al simple finalizar, distinto del morir. Los animales solamente perecen o fenecen, pero no mueren. Sólo el *Dasein* propiamente muere: “El ‘salir del mundo’ del ‘ser ahí’ en el sentido del morir (*Sterbens*) tiene que distinguirse del ‘salir del mundo’ del ‘no más que viviente’. El finar (*Enden*) de un viviente lo designamos terminológicamente como ‘finalizar’ (*Verenden*). La distinción sólo puede hacerse visible deslindando el finar (*Endens*) del ‘ser ahí’ del fin de una vida (*Ende eines Lebens*)” (Heidegger, 1993,

§47). El morir implica un *plus* respecto del simple perecer o finalizar. Este *plus* no es otro que la misma estructura del *Dasein* como un *Sein zum Tode*. Sólo el *Dasein* puede ser *de cara a la muerte*. El carácter irrepresentable de la muerte, su naturaleza indelegable, se refiere pues no al simple finar o acabar, sino a la total estructura del *Dasein* como un ente determinado por su capacidad de *anticipar* la muerte.

A esta condición insustituible de la propia muerte es posible ciertamente anteponer la experiencia común de personas que entregan su vida por otras. Pero, ¿qué puede significar que alguien ‘vaya a la muerte por otro’? Este “morir por...” (*Sterben Für...*) no significa, estrictamente, tomarle al otro lo más mínimo de su morir, sino simplemente sacrificarse por otro en una causa determinada. Pero este *sacrificarse por otro* no comporta *reemplazar* al otro en su propia muerte; cada uno debe cargar enteramente con su propia muerte: “El morir es algo que cada ‘ser ahí’ (*jedes Dasein*) tiene que tomar en su caso (*jeweilig*) sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, en cada caso la mía (*je der meine*)” (Heidegger, 1993, §47). Ciertamente llama la atención en este pasaje, como llama la atención en todo SZ, la reiteración del vocablo “*je*”, cuyo significado es “cada vez”, “en cada caso”. El “cada vez” atraviesa la totalidad de la analítica existencial y, en cierto sentido, *modaliza* cada una de las estructuras de la existencia descritas en SZ. El sentido de esta expresión es que una estructura formal se verifica *en cada caso* de una manera particular. Los denominados *existenciales* o *estructuras de la existencia*, en tanto “formas” del *Dasein*, adquieren en cada situación una realización diversa. En el caso de la muerte, como estructura del *Dasein*, implica que ésta se realiza en caso como la mía propia. Esto es lo que Heidegger también ha llamado el “ser en cada caso mío” (*Jemeignigkeit*).

Pero comprender la muerte desde la “*Jemeignigkeit*” significa a su vez que “el morir no es no es un hecho dado (*Begebenheit*), sino un fenómeno que hay que comprender existencialmente (*existenzial*)” (Heidegger, 1993, §47). ¿Qué significa comprender existencialmente la muerte? Ciertamente que la muerte lejos de ser un evento o incidente puntual es una *estructura de la existencia*. Los caracteres “formales” que determinan la totalidad de las estructuras de la existencia son para Heidegger la “existencia” y el “ser en cada caso mío”. El morir debe también ser comprendido de este modo: “En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente

por el 'ser cada vez mío' (*Jemeinigkeit*) y la existencia (*Existenz*)" (Heidegger, 1993, §47). Comprender *existencialmente* la muerte significa pues comprenderla sobre la base de estas características de *Dasein*. Estas constituyen las formas "a priori" o las "indicaciones formales" de la existencia que de alguna manera determinan y prefiguran la totalidad de sus estructuras. Estas dos características formales de la existencia no pueden, sin embargo entenderse de un modo separado. La existencia (*Existenz*), según sabemos (Heidegger, 1993, §9), se entiende no como un simple *estar-ahí-delante* (*Vorhandensein*), más bien propio de las cosas, sino como un "tener-que-ser" (*Zu-sein*). El *Dasein* no *está ahí* simplemente como una cosa enteramente presente y conclusa, sino que *tiene que ser*. De ello se deduce que el "ser cada vez mío" no mienta meramente la singularidad del *individuum*- de la simple *substantia individualis*- sino que designa una individualidad que *tiene que ser*. Esto es lo que diferencia la individualidad de las "meras cosas" de la individualidad del *Dasein*: la individualidad de este trozo de mineral simplemente *está ahí*; la individualidad del morir *tiene que ser*. Este y no otro es el sentido de la comprensión *existencial* del morir.

La conclusión de Heidegger respecto de la posibilidad de hacer accesible la integridad del *Dasein* a través del modelo de la muerte de los otros, resulta pues en todos los casos negativa. No es posible dar cuenta de la integridad del *Dasein* a partir de la muerte ajena. Esta conclusión negativa tiene, sin embargo, un reverso positivo. Esta conclusión positiva no es otra que la necesidad de comprender la integridad del *Dasein* desde una perspectiva puramente *existencial*: "De nuevo nos ha fracasado, pues, el intento de hacer accesible en forma adecuada a los fenómenos el 'ser total' (*Ganzsein*) del 'ser ahí'. Pero el resultado de nuestras consideraciones no es puramente 'negativo'. Se han hecho orientándose, aunque haya sido de una manera rudimentaria, por los fenómenos. Se ha señalado en la muerte un fenómeno existencial (*existenziales Phänomen*). Esto da a la investigación una orientación puramente existencial, buscada en el 'ser ahí' peculiar en cada caso" (Heidegger, 1993, §47). Es esta *orientación existencial* de la exégesis de la muerte el resultado *positivo* de la imposibilidad de experimentar la muerte de los otros. Pero si la muerte es, en primer lugar, un *fenómeno existencial*, ello significa que su darse nunca pondrá tener la forma de un simple *estar ahí delante* (*Vorhandensein*). Justamente el

riesgo permanente, señala Heidegger, de la interpretación del fenómeno de la muerte reside en sustituir el *Dasein* por entes con otra forma de ser. El riesgo de convertir la muerte en un simple *estar ahí delante* reaparecerá constantemente en la interpretación del fenómeno de la muerte.

Pero retornemos brevemente a nuestro itinerario inicial. Como resulta evidente el expediente de tomar la muerte de los otros como modelo para hacer patente la integridad del *Dasein* fracasa completamente; no es posible experimentar la muerte de los otros. La muerte es un fenómeno eminentemente individual e incomunicable. Sin embargo, esta incomunicabilidad de la muerte no significa necesariamente que la muerte ocurra “de espaldas” a los otros. Es justamente esta *incompartibilidad* de la muerte la que hace posible establecer una relación con los otros irreductible a la categoría de un mero “estar ahí” (*Vorhandensein*)⁹. La expedita crítica de que la concepción heideggeriana de la muerte acontece en completa desatención de los otros, debe ser matizada y resuelta en el contexto de los propios límites metódicos de *Ser y tiempo*¹⁰. Como lo hemos señalado, las reservas de Heidegger

⁹ En este sentido se puede afirmar que lo que yo “comparto” con el otro es el carácter “incompartible” de la existencia. La “incompartibilidad” es aquí el fundamento del compartir. Es por este *compartir lo incompartible* que podemos ser más próximos al otro: “El coestar con los otros es para Heidegger una estructura de la existencia misma y no un estado de hecho de supondría la presencia *efectiva* de los otros, lo que haría imposible cualquier relación con los ausentes y con los muertos. De ahí que la soledad, es decir, la falta de la presencia real del otro, no es lo contrario del coestar con otros, sino la experiencia *privativa* de esta presencia. Y es precisamente esta privación de la presencia del otro la que se experimenta en el duelo, que es un coestar con otro insigne, puesto que debido precisamente a que lo hemos perdido irremediamente, el muerto está mucho más presente de lo que lo estuvo jamás el vivo. La ‘yoeidad’ del existir no es en absoluto incompatible con el coestar de los otros, sino que es por el contrario su fundamento, puesto que lo que yo comparto con el otro es precisamente ese carácter intransferible de la existencia que me separa de él de forma abismal” (Dastur, F., 2008, p. 136)

¹⁰ El autor que con mayor coherencia y rigor ha desarrollado una fenomenología de la muerte *a partir del otro* es sin duda Emmanuel Levinas. No obstante su evidente dependencia del análisis heideggeriano, Levinas le reprocha a Heidegger la disolución de la alteridad del morir en la singularidad de la muerte propia: finalmente el *Dasein* con la anticipación de la muerte no solamente queda remitido a su poder-ser más propio, sino además quedan desatados todos los respectos a otro *Dasein*. La muerte es una posibilidad propia e irrespectiva. Si en Heidegger el tiempo mismo es concebido a partir de la muerte, Levinas propone entender la muerte a partir del tiempo. En esta concepción de la temporalidad ya no es el *Eigentlichkeit* – el ser propio - el que tiene la prioridad, sino la *responsabilidad* por la muerte de los otros. Es en esta orientación absoluta hacia el otro donde el tiempo ya no es de ser un ser-para-la- muerte, sino ser-para-más-allá-de-mi-muerte: “La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o ‘morir mil muertes’ por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin *como si fuera culpable*. En este sentido, el sacrificio por el

están todas ellas dirigidas al intento de no reducir y confundir el fenómeno de la muerte con la forma de ser de otros entes: la muerte es una estructura de ser del *Dasein* - un existenciario - que debe ser interpretado *desde* la existencia y no desde el *estar ahí* propio de los entes. Es en este contexto metódico donde el otro se nos muestra como irreductible en su alteridad existencial: el otro como alteridad radical. Si la distancia con la muerte del otro es irremontable y abisal, entonces también el otro se nos revela como insustituible e irreductible en su individualidad. Si por la muerte el otro se nos escapa de los ojos y de las manos, entonces el otro no puede ser tratado ni como un ente *ante los ojos* (*Vorhandensein*) ni como ente *ante la mano* (*Zuhandensein*). El otro, finalmente, es un *existente*: “Este ente ni está-ahí (*vorhanden*) ni es un ente a la mano (*zuhanden*), sino que es tal como el mismo *Dasein* que lo deja en libertad – **también existe y existe con él**” (Heidegger, 1993, §26).

Esta irreductibilidad del otro a categorías puramente “cósicas” u “objetuales” se muestra también en las formas de comportamiento que respectivamente suscita. Ante lo *puramente presente* o *a la mano* solamente cabe la “ocupación” (*Besorgen*). Pero la “ocupación” no puede convenir al ser-con: respecto de los otros sólo cabe la “solicitud” (*Fürsorge*). Ocupación y solicitud son para Heidegger modalidades diversas del “cuidado” (*Sorge*), como determinación general del ser del *Dasein*. La diferencia estriba en los respectivos objetos: en la misma medida en que el *Dasein* no tiene el modo de ser lo a la mano, no cabe tener “ocupación” con él, sino “solicitud”. La expresión *Fürsorge* significa “preocuparse-por” (los demás) o “curarse de”. La traducción por “solicitud” – proveniente del latín *sollicitudo*- vierte correctamente lo que la expresión alemana intenta designar: un cierto cuidado, atención, diligencia o delicadeza en el trato con los otros. Sin embargo, para Heidegger inmediata y regularmente el *Dasein* se mueve en los modos deficientes de solicitud. Normalmente el *Dasein* se comporta bajo una forma de solicitud que Heidegger denomina “sustitutivo-dominante” (*einspringend-beherrschenden*). Allí el *Dasein* lejos de preocuparse por el otro, lo sustituye, reemplazándolo, arrojándolo de su sitio para

prójimo crearía, con la muerte de los otros, una relación distinta: una responsabilidad que quizás sería la razón de que se pueda morir. En la culpabilidad del superviviente, la muerte del otro es asunto mío. *Mi* muerte es *mi participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía. La muerte del otro no es solamente un instante de mi fundación ontológica como algo mío” (Levinas, E., 1994, p. 53).

tratarlo como algo simplemente a la mano, como una mera “cosa”. Frente a esta forma de solicitud está la que denomina “anticipativo-liberadora” (*vorspringend-befreienden*). En ella el *Dasein* lejos de ocupar el lugar del otro, lejos de dominar al otro, *se anticipa* a su poder-ser no para quitarle el cuidado, sino justamente para devolvérselo como tal (Heidegger, 1993, §26). Este tipo de solicitud atañe propiamente a la *existencia del otro*, no tratando al otro como una mera “cosa”, sino liberándolo para el cuidado de su más propio poder-ser. Si en lo se refiere a lo a la mano, a las meras “cosas”, solamente cabe la “circunspección” (*Umsich*), en lo que se refiere al *Dasein* se origina el “respeto” (*Rücksicht*) y la “indulgencia” (*Nachsicht*). Lo que de aquí es posible deducir – aunque Heidegger no lo exprese directamente- es que esta forma de solicitud ante los otros solamente es posible desde la distancia abisal de la muerte de los otros: el otro finalmente - desde los propios bordes de la existencia – se nos escabulle constantemente y, por ello mismo, posee una dignidad irreductible a las meras cosas.

Pero concluyamos. Resulta evidente, por lo dicho hasta ahora, que Heidegger no piensa la muerte *a partir del otro*, sino a partir de la irreductibilidad del *ser-cada-vez-mío*: la muerte es una posibilidad propia e irrespectiva. La anticipación (*Vorlaufen*) de la muerte no solamente es la anticipación de *mi* muerte, sino además restituye mi propio *Selbst* del estado de perdido en el dominio de lo público. La muerte, como posibilidad, no solamente refiere siempre al “personal” e intransferible *yo soy* – donde mi muerte no es simplemente un caso del género muerte - sino además permite que *me elija* por primera vez de una manera auténtica. Esta “individualidad” de la muerte, sin embargo, no solamente expresa su carácter esencialmente indelegable, sino también la propia impermutabilidad del *Dasein* y, por lo mismo, la imposibilidad de tratarlo como un simple *estar-ahí*: finalmente el *Dasein* es *existencia* (*Existenz*) y no *estar-ahí* (*Vorhandensein*). La muerte en este sentido representa la forma límite de la existencia como *ser-cada-vez-mío*. No obstante, esta singularidad privativa de la muerte instituye también la imposibilidad de sustituir o reemplazar la existencia del otro. Dicha imposibilidad de sustitución concierne de manera radical a la muerte: por la muerte, por la imposibilidad de reemplazar – o “representar” - la muerte ajena, el otro posee una dignidad que se sustrae a toda forma de disponibilidad puramente objetiva.

¿Pero qué significa exactamente esta “irrepresentabilidad” de la muerte ajena? ¿Implica acaso una completa desafección de los otros? Ciertamente se puede afirmar que existe una cierta “ausencia del otro” en la interpretación heideggeriana de la muerte: no concurre con empatía, compasión o dolor ante la muerte del prójimo, *mi* muerte no es una *participación* en la muerte del otro o, como afirma Levinas, una responsabilidad ante el prójimo en que soporto su desgracia como si fuera culpable (Levinas, 1994, p.53). Nada hay de eso en Heidegger. Sin embargo, para apreciar adecuadamente esta “omisión” heideggeriana es necesario sobre todo atender a los límites metódicos de su interpretación. Estos límites metódicos conciernen, en primer lugar, al carácter *existencial* del fenómeno de la muerte: la muerte es un *fenómeno existencial*. Esto significa que su *darse* nunca podrá tener, como hemos dicho, la forma de un simple *estar-ahí* (*Vorhandensein*). El resultado negativo de la exégesis heideggeriana de la muerte tiene pues también un significativo positivo: la imposibilidad de aprehender la integridad del *Dasein* a partir de la muerte de los otros -el carácter indelegable de la muerte - significa a la par la afirmación de la *existencia del otro*. La exégesis de la muerte del otro, en este sentido, es realizada completamente al hilo de una consideración y presencia irrecusable del otro. Y ello no solamente porque el mundo del *Dasein* es, desde sus inicios, *ser-con* (*Mitsein*), sino además porque con el propio derrumbe del *Mitwelt* - y la consiguiente remisión a la *soledad* de mi muerte - es también el otro el que comparece por primera vez con el rostro de lo indescifrable: el otro tiene a ahora la forma de lo irrepresentable y lo insumiso. La imposibilidad de *representar* la muerte de los otros es la indicación de una *existencia* que apela a una forma peculiar de solicitud: el respeto y la indulgencia.

Referencias

- Dastur, F., (2008), *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder
- Depraz, N., (1995), *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin
- Gadamer, H.G., (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder
- Heidegger, M., (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, M., (1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria
- Heidegger, M., (1971), *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica
- Husserl, E., (1996), *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica
- Husserl, E., (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage, Husserliana*, núm. 1, La Haya, M. Nijhoff
- Levinas, E., (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Ed. Cátedra
- Levinas. E., (2001), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos
- Marx. W., (1961), *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, W. Kohlhammer
- Ricoeur, P., (2002), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica
- Theunissen, M. (2013), *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica
- Walton, R., (2015), *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades

