

## **La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética**

AROCHA, Jorge G.\*†

*Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Historia y Sociología, Universidad de La Habana.*

Recibido Marzo 8, 2015; Aceptado Noviembre 12, 2015

### **Resumen**

Este ensayo es un intento de arrojar luz sobre la cuestión ontológica sobre la muerte de tomar el punto de vista ético. En primer lugar, el autor establece una diferenciación entre la muerte y la cuestión al respecto. Después de una breve descripción histórica, tomando como ejemplo el punto de vista epicúreo y cristiana, se presenta la forma de pensar acerca de la muerte en la filosofía contemporánea. Aunque en este punto de vista hay una preponderancia ontológica en las diferentes interpretaciones y conceptos que rodean la muerte. Por eso, al final, se mostró una nueva forma de entender la muerte que se refiere a la filosofía de Emmanuel Levinas y su giro ético.

**Muerte, filosofía contemporánea, Martin Heidegger, GWF Hegel, Emmanuel Levinas**

### **Abstract**

This essay is an attempt to shed light on the ontological question about death taking the ethical point of view. First, the author sets out a differentiation between the death and the question about it. After a brief historical description, taking as examples the Epicurean and Christian standpoints, it is presented the thinking about the death in the contemporary philosophy. Although in this perspective there is an ontological preponderance in the different interpretations and concepts that surrounds the death. That is why, at the end, it is showed a new way to understand the death that concerns the philosophy of Emmanuel Levinas and his ethical turn.

**Death, contemporary philosophy, Martin Heidegger, G.W.F. Hegel, Emmanuel Levinas.**

**Citación:** AROCHA, Jorge G. La interrogante por la muerte en el pensamiento contemporáneo. Prolegómenos para una recomposición ética. *Revista de Filosofía y Cotidianidad* 2015, 1-1: 1-13

\* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: jaroch66@ffh.uh.cu)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

**Un filosofar para la muerte**

Todo acto filosófico, no importa cuán informal o intrascendente sea, apunta siempre a la filosofía en su totalidad. Del diálogo platónico a las imposturas de un Émile Cioran, no se escapa nada, late siempre debajo de la palabra la intención de este saber como un empeño mucho más abarcador y radical. Radicalidad que viene dada por un hecho muy simple: de Sócrates a nuestros días, todavía se filosofa en la vida y para la muerte.

Desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, hemos asistido a una preocupación general que aborda el tema de la muerte desde diversos campos disciplinares y desde diversas perspectivas metodológicas. El presente ensayo, no desconoce estos aportes. Tomando en cuenta lo anterior, lejos de centrarse en la muerte como objeto de la biología, la sociología, la historia, la bioética o la antropología, se encamina en una dirección estrictamente filosófica. Si bien esto no significa que las disciplinas antes mencionadas, entre otras, puedan servir de apoyo a la elucidación de la interrogante que aquí se abordará.

Dicho esto, la indagación sobre la muerte enfrenta tres problemas básicos. En primer lugar, la generalidad y variedad del tema. Se dice con razón y evidencia que “todo el mundo muere”; y por lo mismo, se pasa directamente a la opinión de que “todo el mundo debe saber qué es morir”. La generalidad, no está dada solo por el hecho de que a todos nos toca en algún momento, sino también por las disímiles opiniones y determinaciones que se le aplican.

En segundo lugar, está el hecho de que la muerte no es ofrecida a experiencia individual alguna. Es decir, que no está dada a mí como un hecho determinado de la cotidianidad o de la experiencia interna.

De esta forma, aunque tengamos una cierta experiencia desde la ciencia, la observación, o la opinión cotidiana, incluso para formar un juicio más o menos serio sobre qué sea, ninguno de esos enunciados tendrá la fuerza legal para demostrar algo acerca ella. Siempre estará basada en una suposición o en el mejor de los casos, definida desde el más absoluto de todos los silencios.

En tercer lugar, y a pesar de lo anterior, ella sigue siendo un tema que plantea una relación directa con el sujeto investigador. Es decir, que por un lado, nos vemos jalonados hacia el otro para poder decir, hablar, comentar algo sobre la muerte, pero solo en virtud de que nos preocupa y de que influye sobre la idea que tenemos de nosotros mismos. Este círculo, interesará sobre todo por las implicaciones éticas. Porque pone en relación al más-allá que es el otro con la idea que tenemos de nosotros mismos. Habrá que ver entonces qué tipo de relación se establece entre el yo, el otro y la indeterminación de un nosotros desde el que hablamos y en donde nos incluimos para hablar de la muerte.

Otra distinción importante es la que menciona Vladimir Jankélévitch entre el morir y el nacer. Aunque ambos son procesos físico-biológicos que acaecen al sujeto sin mediación de la voluntad individual, hay en la muerte una diferencia notable muy a pesar de esta opinión. Respecto al final de la existencia, pareciera que se puede labrar un camino, crear un sentido final que reasuma toda la vida. De igual manera, la crítica puede oponer el simple hecho de que el pasado del nacer se condensa en la memoria, otra forma mediante la cual se nos ofrece un sentido. No obstante, hay una gran diferencia entre el carácter posible y contingente del ser-para-la-muerte y la determinación del haber sido ya.

De estas cavilaciones, surge la interrogante por el sentido: ¿Tiene sentido alguno morir? Y si es así, ¿cómo trasciende dicho sentido la mera *nada*? ¿De qué *nada* se habla?

### Epicureísmo y Cristianismo

Sobre estas cuestiones se han dado diversas interpretaciones, no obstante a su diversidad, se podrían resumir las principales elucidaciones en el mundo antiguo y medieval a dos líneas teóricas que fueron en su momento predominantes.

Por un lado se halla como paradigma el epicureísmo, movimiento que responde a la muerte proponiendo un trabajo ético sobre el hombre. Aquí, el desafío radica en la adopción de un compromiso filosófico como preparación espiritual para la vida. Se acentúa el acto de morir como un vacío ante el cual el individuo puede ser capaz de revalorizarse. El razonamiento es simple; si la muerte es nada, eso significaría que el temor que sentimos puede desaparecer junto al temor a los dioses, a la brevedad del placer y la duración del dolor.

“La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está.”<sup>1</sup>

Desde el epicureísmo, la actividad del individuo tiende al cuidado de sí. No como evasión o abandono de las circunstancias que rodean el morir, sino como fenómeno de preparación para asumir la nada que nos sobrecoge.

<sup>1</sup> Epicuro de Samos. “Epicuro a Meneceo: Gozarse”. En Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1990. p. 275.

Esto es, que la muerte se convierte en un hecho que debe ser interpretado, y la nada, como el significado profundo de una vida, aunque esta se encuentre definida al interior de esta escuela como una complejidad físico-corporal.

Del otro lado y sintetizando el pitagorismo y el platonismo anterior, estaría la concepción cristiana, donde la existencia se ve determinada por las prácticas del pecado, la confesión, el perdón y la salvación. La temporalidad que se asume a partir de esta interpretación es lineal, el hombre transita del pasado al futuro; o lo que es lo mismo, del génesis al juicio final. Luego, el cese de la existencia constituye un mal necesario gracias al cual encontraríamos nuestra realización espiritual.<sup>2</sup> Al contrario del epicureísmo, aquí tenemos un centramiento en lo no-corporal.

Si la filosofía antigua participa del tema de la muerte, lo es a condición de que casi todos los filósofos identifiquen la vida como un proceso de integración, y la muerte como desintegración y disociación de elementos. Esto es bastante claro, al menos, en la mayoría de las escuelas, donde la dicotomía entre vida (*bíos*) y muerte (*thánatos*) se entiende como agrupación y desintegración de elementos respectivamente. Con Platón, y luego con el cristianismo, la creencia en que el cuerpo es solo una parte limitada de la existencia, da paso a una concepción espiritual donde el cuidado ya no compete solo a lo corporal sino también al alma.

Aunque ambas interpretaciones son puntos de referencia en la Historia de la Filosofía.

<sup>2</sup> Indudablemente la trascendencia en sentido cristiano tiene en Platón su influencia más importante. Para el filósofo griego la filosofía debe prepararnos para la muerte en el sentido de aprehender las esencias verdaderas que perduran más allá de la vida.

Solo aportan un conocimiento al problema de la muerte desde sus propios contextos históricos. Con el epicureísmo, la muerte es vista simplemente y sin razón alguna, como un proceso de descomposición atómica; y en el cristianismo, aunque no se haga mención directa a los temas del atomismo antiguo, se da un cierto abandono. Abandono del ser propio y entrega a una trascendencia vertical que redefine la ausencia de la nada en una presencia eterna e infinita. No obstante, lo positivo de ambas tendencias fue que se comenzó a sugerir una distinción filosófica respecto a ese objeto de investigación. Con ello, comenzamos a ver un terreno de interpretaciones cada vez más complejo que comporta elementos culturales, históricos e ideológicos.

### La muerte en su devenir histórico: Philippe Ariès

Para mostrar determinadas particularidades podemos acudir a Philippe Ariès. Observamos junto a él, que existen entre el mundo medieval y nuestra contemporaneidad, cuatro actitudes fundamentales respecto al sentido de la muerte. La primera, es la que nombra como *muerte domesticada* y que fue predominante hasta aproximadamente el siglo XIII.

“En un mundo sometido al cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y continuidad. La actitud antigua, donde la muerte es al mismo tiempo familiar, cercano y atenuado, indiferente, se opone demasiado a la nuestra, donde da miedo al punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre. Por eso llamaré aquí a esta muerte familiar la muerte domesticada. No quiero decir con esto que antes la muerte era salvaje, ya que dejó de serlo. Por el contrario, quiero decir que hoy se ha vuelto salvaje.”<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ariès, Philippe. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2007. p. 28.

Con esta forma, identifica también Ariès el vínculo indisoluble entre el hombre y la naturaleza. Una relación que ofrece pruebas de que el destino no solo es inamovible sino también de que debe ser aceptado. Por lo cual, la muerte como parte del proceso vital puede hasta llegar a ser identificada con una fuerza o motivación natural o divina.

Las restantes formas de apreciar la relación con la muerte son la muerte propia, la muerte del otro y la muerte prohibida. La muerte propia, está íntimamente vinculada con la emergencia de un sentimiento de individualidad que coincide con el periodo que corre aproximadamente de los siglos XII al XV. Las evidencias históricas apuntan a una preocupación por el sentido que adquiere la biografía del individuo al final de sus días, los actos santos y bondadosos respecto a los pecados. En otras palabras, el momento final de la vida como representación del juicio final es decisivo en el destino que ha de tomar el alma. De esta manera:

“...se produjo una reconciliación entre tres categorías de representación mental: la de la muerte, la del conocimiento de cada uno de su propia biografía y la del apego apasionado a las cosas y los seres que se poseyeron en vida. La muerte se convirtió en el sitio donde el hombre adquirió mayor conciencia de sí mismo.”<sup>4</sup>

La ruptura en relación a las actitudes frente a la muerte sobreviene con el Romanticismo; donde comienza a ser asociada al erotismo, a la belleza o a los amantes en pleno trance amoroso sobre la tumba. Tras todas las situaciones que se puedan analizar, se define una actitud de preocupación no tanto hacia la muerte propia que aún es aceptada y esperada como respeto a la del otro.

<sup>4</sup> Ibídem. p.47.

Los temas eróticos, amorosos y pasionales –la unión al otro-, vienen a reforzar el temor por la futura distancia que habrá con el cesar de la vida.

En el siglo XX hay un cambio aún más radical cuando la muerte comienza a ser vista como un fenómeno inaudito que debe encubrirse y desaparecer de la vida pública. Se vuelve vergonzosa y objeto de censura, hecho que está relacionado con una causa material importante: “el desplazamiento del lugar de la muerte”. Esta, la *muerte prohibida*, ya no ocurre en la casa; sino en el hospital y en solitario.

“...fue desintegrada, fragmentada en una serie de pequeñas etapas de las que finalmente no se sabe cuál es la muerte verdadera: aquella en la que se ha perdido la conciencia, o bien aquella en la que se ha perdido el aliento. Todas esas pequeñas muertes silenciosas reemplazaron y borraron la gran acción dramática de la muerte, y nadie tiene ya la fuerza o la paciencia de esperar durante semanas un momento que perdió gran parte de su sentido.”<sup>5</sup> A pesar de lo atinado de sus análisis y la seriedad con la que procede el investigador de la historia de las mentalidades, habría que acotar algo a su visión contemporánea.

Si bien estamos en presencia de importantes cambios que tienden a hacer de la muerte un hecho oculto en la vida pública no podemos negar que, por el otro lado, hay una paradójica profusión y aparición de ella en casi todos los espacios públicos. Si se oculta el fenómeno en su sentido individual, hay también un discurso que ha hilvanado toda la vida, que puede ir desde lo más cotidiano hasta la creación de saberes como la bioética, la thanatopolítica o la biopolítica.

De la ciencia ficción a los últimos descubrimientos en las ciencias; de las guerras a la desaparición de culturas autóctonas. De la crisis del sentido a la muerte del sujeto. En la medida en que se combate, más se enriquece el vocabulario respecto a ella y más se fortalece como discurso escatológico.

### El nihilismo, la neurosis y la angustia

¿Qué caracteriza el giro en la interrogación contemporánea sobre la muerte? La primera dimensión a la que se tiene que apelar para la construcción de la interrogante tiene que ver con la centralidad de la muerte en las distintas formas de subjetivación contemporáneas. Para definir esto, hay que entender de qué manera todas nuestras expectativas como especie pueden subsistir paradójicamente junto a una enorme devoción por la autodestrucción, la violencia y la banalidad. Cómo la ciencia explica y legitima nuestra extinción. Cómo el arte sublima nuestras representaciones más sórdidas. Cómo el individuo soporta la enorme virtualidad política que lo circunda y reprime.

Nuestro presente efímero deja atrás el pasado condenando a la tradición, olvidando nuestras culturas más autóctonas; y por el otro lado, nos arroja a un futuro nebuloso, donde en el mejor de los casos, nos dominarán las máquinas, y el desarrollo tecnológico se constituirá en santo y seña de la humanidad. Deleuze y Guattari, en un certero diagnóstico del presente se aproximan a lo aquí explicado cuando dicen:

“Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas.

<sup>5</sup> Ibidem. p. 74 y 75.

En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica; yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.”<sup>6</sup>

En términos ontológicos se puede hablar de una realidad vaciada de toda sustancialidad y cada vez más ajena a la posibilidad de su aprehensión significativa. Ya sea en el sentido de una cada vez mayor banalización de la cultura contemporánea, o en el sentido de un incremento de la violencia como modo de subjetivación.

Violencia y banalización son solo dos tendencias para entender algo mucho más abarcador que en filosofía se asocia en los últimos decenios a la muerte del sujeto. El desarrollo tecnológico, la caída paulatina de la Metafísica, el cuestionamiento por la validez del conocimiento y la normatividad crítica, la conciencia de una sociedad en constantes crisis que van de lo económico a lo filosófico y específicamente, la crisis de la razón moderna, son algunos de los elementos definitorios de esta etapa sin sujeto.<sup>7</sup>

Como complemento teórico, resulta interesante la exposición de Edgar Morin en *El hombre y la muerte*, donde se apela a una nueva fórmula: “copernizar la muerte”. A los ojos del pensador francés, esto significa que: “...no es una mera descripción psicológica lo que buscamos, sino una ciencia total.

La única que nos permitirá conocer simultáneamente la muerte por el hombre y el hombre por la muerte.”<sup>8</sup> Por ello, más allá de su momento antropológico, religioso, sociológico y hasta económico, Morin tratará de ir más allá, en un intento de relacionar su sentido con la filosofía. A estos efectos, define tres figuras, el nihilismo, las neurosis y la angustia; las cuales tomaremos para diagnosticar la presencia de la muerte en la vida contemporánea.

En primera instancia, el nihilismo constituye la base sobre la que se erigen nuestras actitudes y comportamientos: “El nihilista rechaza entonces con gesto convulsivo de asco, no sólo las participaciones que le reclaman, sino su propio ser, horrorizado como un herido se horroriza de su destrozado cuerpo: se ve recubierto por la lepra de la muerte”.<sup>9</sup>

Esto último lo testimonian, en el pensamiento filosófico contemporáneo figuras como Kierkegaard, Heidegger y Sartre; no obstante, desde antes podemos rastrear un pensar sobre la *nada* en el Hegel de la *Ciencia de la Lógica*. La única diferencia notable es que en este, el Pensamiento supera la muerte como desaparición del ser mediante la “síntesis superadora” [*Aufhebung*], agregando nuevas características hasta arribar al concepto que se auto-justifica y se auto-constituye como sentido pleno de lo Real: “La muerte no es aquí el final fáctico, no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpelarla a ella como el momento de una ‘negatividad’ inmanente a toda forma de vida, que no se deja controlar por ninguna determinación formal.

<sup>6</sup> Deleuze, G., & Guattari, F. *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*. Barral editores, S.A. Barcelona. 1974. p.12.

<sup>7</sup> Cfr. Fuentes Pedroso, Juan F. *Aproximación al pensamiento contemporáneo*. En “Historia de la Filosofía”. Editorial Félix Varela. La Habana. 2012. Tomo VI.

<sup>8</sup> Morin, Edgar. “La crisis contemporánea y la crisis de la muerte”. En *El hombre y la muerte*. Editorial Kairós. Buenos Aires. 1970. p. 18.

<sup>9</sup> Ídem. p. 304.

Y no deja que ninguna de las distinciones que le son constitutivas permanezca como absoluta, sino que las desarticula para ‘cancelarlas’ en la remisión a lo que por ellas es excluido”.<sup>10</sup>

Según lo anterior, la muerte sería un momento en el proceso histórico de aprehensión de la realidad total y esto es así porque el mundo que intenta enseñarnos Hegel es tan racional como real, tiene un sentido final que disipa cualquier tipo de crisis en la que pueda caer la conciencia, un mundo fundamentado y explicado en la noción del Espíritu Absoluto. Así pues, la muerte es un límite necesario que ha de ser superado por la conciencia y en el sufrimiento que implica esa superación está el verdadero proceso *dialéctico* que culmina en la fundamentación de la espiritualidad. Para acotar aún más el sentido de la muerte como nada en Hegel, podemos encontrar en Kojève que:

“...la muerte humana se presenta como una “manifestación” de la libertad, de la individualidad y de la historicidad del Hombre, es decir, del carácter “total” o dialéctico de su ser y de su existencia. Más particularmente, la Muerte es una “aparición” de la Negatividad, que es el verdadero motor del movimiento dialéctico”.<sup>11</sup>

Esta interpretación nos sume en un esquema universalista donde las diferencias son dirimidas por el Espíritu, donde la muerte, como se ha dicho, termina por integrarse al carácter científico, histórico, y espiritual de la realidad.

<sup>10</sup> Rühle, Volker. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. En *Bajo palabra: Revista de Filosofía* (Trd. David Díaz Soto). Nº 4. 2009. pp. 13 y 14.

<sup>11</sup> Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1984. p. 103.

Por tanto, si la conciencia es un ser para la muerte, es solo a condición de que ese sacrificio se ve premiado con el acceso al Espíritu. Bajo todo esto, no solo encontramos una referencia clara a viejos temas que vienen del cristianismo, sino además que nos sumerge en una visión donde la Totalidad reasume al hombre, y la Historia, se impone sobre la conciencia.

La metafísica hegeliana que se pretendía renovadora dentro del esquema general de la modernidad, también desvirtúa su intención original. Y el tema de la muerte, sirve para explicar esto. Hay, es cierto, una dialéctica entre ser y nada, pero la equivalencia de la ausencia y la presencia se subsume en una metafísica de la presencia absoluta que borra la pasión, el alma, la muerte, el esfuerzo y el sacrificio al que tanto apela el propio Hegel como motivo circunstancial de la conciencia. La paradoja está en que, por un lado, convierte a la filosofía en una Ciencia metafísica del devenir y la muerte para dar cuenta de la conciencia individual; pero, al mismo tiempo, elimina toda contradicción para acceder a la Verdad.

¿Será acaso este un error en el sentido en que deba ser borrado? ¿Habrá que desechar este movimiento hegeliano por implicar una contradicción? Pienso que no. Ya que, en definitiva, aunque el proyecto original hegeliano no tendiera hacia esto, su propia contradicción revela un punto clave de la metafísica occidental. Derrida dice sobre esto que:

“El fin trascendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad.

El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre estos dos fines. No tiene sentido más que en esta situación escato-teleológica.”<sup>12</sup>

Luego, frente a Hegel, podríamos posicionar a Nietzsche desde presupuestos radicalmente divergentes. Donde Hegel ve un avance primordial para la filosofía y la cultura occidental, aquel advierte la esclavitud humana a valores y prejuicios racionales.

El nihilismo nietzscheano permite aclarar algo nuevo: la existencia del hombre es enteramente terrenal, él ha nacido para vivir y morir en la tierra como una subjetividad que no es genérica o trascendental; es simple y llanamente un *sí mismo*. Este vive precipitado hacia la muerte cuando no es ya capaz de hacer lo que quiere, testimoniando así el derrumbe de valores, la ausencia de sentidos, la instauración de un nuevo poder y el arribo de una nueva temporalidad: “Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, dice Nietzsche, que yo enseñé a los hombres: no ocultar la cabeza en las cosas celestes, sino llevarla altaneramente; llevar alta una cabeza terrestre que cree el sentido de la tierra.”<sup>13</sup>

La muerte, no solo cerca al hombre desde la nada; existe también eso que llamamos anteriormente neurosis, exactamente, como carácter propio de la relación que establecemos con los otros y el mundo.

Si tomamos específicamente el ejemplo de las neurosis de histeria nos percatamos de que en ellas el trauma busca el cuerpo para representar sobre él sus conflictos e inscribir su resistencia; el cuerpo encamina el enmudecimiento del sujeto:

12 Derrida, J. “Los fines del hombre”. En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra Madrid. p. 160.

13 Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Editorial B. Bauzá. Barcelona. S-F. p. 29.

“Ahora bien, dice Freud, en la histeria estamos acostumbrados a comprobar que una parte importante de la magnitud de la excitación del trauma se transforma en síntomas somáticos.”<sup>14</sup>

De la misma forma, en la sociedad contemporánea se dan cada vez más estrategias para el no decir, no hablar y el ocultar los horrores evidentes, a la vez que viabiliza situaciones cada vez más teatrales mediante las cuales canalizar la actividad humana reprimida. Lo que se traduce en una cierta superficialidad convulsiva, una atmósfera de afectación que acompaña a todas las expresiones sociales, un aire de artificialidad, la sensación de no estar nunca en el sitio correcto y de no ser lo que se debe ser (desarraigo, des-territorialización, éxodos, la figura del migrante, el desasosiego, el racismo, las xenofobias, la colonización, entre otros). Aunque impreciso, ver en estas figuras una forma de muerte significa que ella puede ser también represión profunda en el sujeto que, por un lado, se siente preso de las grandes historias y relatos que no entiende y por el otro, de una profunda enajenación que tampoco puede clarificar.

Al final, solo nos queda la angustia como la afección subjetiva por excelencia. Esta, aparece como una figura que contiene al hombre desconectado de lo Real, por lo cual, ya no va a ser solo un dato psicológico o antropológico. Si confiamos en Heidegger es más bien un problema ontológico, siendo la muerte el origen de la angustia: “Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar en el mundo, es algo de lo que el Dasein no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico.

14 Freud, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) en marzo del 2009. p. 46.

La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia.”<sup>15</sup>

Luego, ¿qué es la angustia? ¿En qué nos puede ayudar como complemento teórico para deducir y acotar el problema propuesto?:

“Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental flaqueza del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del Dasein, la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin”.<sup>16</sup>

La angustia es la comprobación de que el hombre, como ser arrojado a su existencia, está inevitablemente dirigido a su fin, es como una especie de signo de su finitud. Y aunque el hombre no logre comprender la paradoja de la muerte como la “posibilidad de su imposibilidad de ser”, se ve afectado por la angustia, la más auténtica de las afecciones.

### La demanda ético-ontológica

En la dirección en que nos hemos movido, con el despliegue de la angustia, la neurosis y el nihilismo, el tema de la muerte encuentra su posibilidad ontológica. Pero a pesar de ello, no se hace claro el carácter ético de la misma interrogante. Y con esto se quiere significar una reflexión que logre explicar la posición del yo y su libertad respecto a la nada que lo sobrecoge. ¿Habremos de permanecer impávidos ante la extensión de la muerte tal como la conocemos? ¿Es que puede haber otra muerte, es decir, otra forma de aprehenderla que pueda renovar el discurso filosófico de la contemporaneidad?

<sup>15</sup> Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (trd. Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de www.philosophia.cl en marzo del 2009. p. 251.

<sup>16</sup> Ídem.

Es un lugar común el decir que el filosofar se encamina, por definición, hacia esa misión. Pero lo cierto, es que estamos lejos de eso.

A las orientaciones que se han explicitado hasta ahora, sumamos la propuesta de Emmanuel Levinas como una de las más originales y completas del pensar contemporáneo. Sobre todo, por la orientación ética que logra darle a su reflexión sobre la muerte en oposición a las anteriormente mencionadas.

Como ya se había dicho, lo primero que se debe franquear es el problema de la experiencia: ¿Cómo es posible que haya un preguntar sobre la muerte, cuando esta no es dada a la experiencia del individuo? Evidentemente, la muerte no es una experiencia sensorial, es decir, que aunque desde diversas áreas del saber o desde la cotidianidad podamos decir legítimamente *yo muero* o *nosotros morimos*, en realidad, es una suposición basada en la experiencia del morir ajeno, del morir del otro, la persona frente a mí, etc. Que, al mismo tiempo es un *yo* que define su muerte basado en la suposición de que *lo otro* muere.

Esto, nos lleva al carácter trascendental de la experiencia, y en un sentido más restringido, de la experiencia del morir. Si se puede hablar del morir, es porque hay, de un lado, un yo y del otro, un tú que muere. Pero, ¿De qué relación hablamos para que pueda haber una experiencia del morir?

Si somos fieles a la enseñanza levinasiana y heideggeriana hay que dar cuenta de uno de los principales aportes de *Sein und Zeit*. Este, gira en torno a la reconsideración del ser, no como argumento lógico o como simple momento epistemológico, sino como acontecimiento que implica una comprensión del propio Dasein.

El ser-ahí, no es “una propiedad o un conjunto de propiedades de una realidad presente que tenga tal o cual aspecto, la esencia del hombre que aquí se entrevé es un modo de ser, una existencia”<sup>17</sup>.

¿No es acaso esto algo que ya está visto desde Husserl? ¿No es acaso esta radicalidad algo que prevé en buena medida la fenomenología en su proyecto inicial? Levinas también logra descubrir esto cuando analiza la intencionalidad en su obra *La teoría fenomenológica de la intuición*. Allí dice al inicio: “La intuición fundamental de la filosofía husserliana consiste, por una parte, en atribuir una existencia absoluta a la vida consciente, y por otra, en transformar la noción misma de la vida consciente.”<sup>18</sup> Pero ante el peligro de que ella devenga en un solipsismo cercano a Berkeley, precisa que “será necesario describir la vida consciente como una vida en presencia del ser trascendente.”<sup>19</sup>

De esta manera, una de las cosas más importantes fue el descubrimiento de que la conciencia podía estar en relación con su mundo trascendente sin tener que recurrir a una conexión lógica previa entre un sujeto y un objeto al cual se debe llegar. “Precisamente, el interés de la noción husserliana de la intencionalidad consiste en la amplitud de su acepción. Ella expresa únicamente el hecho general de que la conciencia se trasciende, de que se dirige a algo que no es ella, y que, por ello, posee un sentido.”<sup>20</sup> Si la lógica y la epistemología moderna parten del presupuesto de una alienación entre sujeto y objeto.

La propuesta que este pensamiento intenta rescatar es la de un yo que no presupone una distancia, sino todo lo contrario, presupone un acercamiento. No se trata de construir una relación inexistente, sino de descubrir la relación del ser con él mismo. En otros términos y apelando a la radicalidad fenomenológica, lo presupuesto es el ser mismo que se sabe. Esta idea, nos ofrece la posibilidad de ver una muerte distinta.

Si fuera posible pensar la experiencia de la muerte, eso traería como consecuencia inmediata una relación que implica al sujeto en un sentido más profundo. Al saber que yo muero, sé también que puedo morir en cualquier momento. Por eso el “cualquier momento” en que pueda ocurrir no se traduce sino en un poder morir inminente. De ahí extrae su valor el presente. Hay un mirar a *nosotros* aquí y ahora, como un “corte en el fluir del tiempo”, “captación de la representación del acto que estamos realizando”, como piensa Foucault<sup>21</sup>.

Sin embargo, la temporalidad propia del sujeto no se explana solo hacia el presente, ya que al preguntar en cada caso por mi muerte o por la del otro, yo mismo espero un ajuste de cuentas, un balance de mi existencia para decirme aquello que he hecho o no en ella. “En consecuencia, el pensamiento de la muerte permite la retrospectión y la memorización valorizada de la vida.”<sup>22</sup> Esto nos llevaría, luego de una demostración, a una posible constitución subjetiva basada en la temporalidad del presente y el pasado. Lo cual, obviamente, quedaría enriquecido si se compara con la idea heideggeriana de la temporalidad.

<sup>17</sup> Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos. Valencia. 1993. p. 233-234.

<sup>18</sup> Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme. España. 2004. p. 53.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Pág. 54.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Pág. 73.

<sup>21</sup> Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2001. p. 456.

<sup>22</sup> *Ídem*.

De manera que la constitución temporal de esa relación subjetiva (basada en el lenguaje entre un yo y un tú), demandaría, en consecuencia, una interrogante final. Si el sujeto definido como *nosotros mismos* se advierte como finito y esta idea de la finitud se convierte en la condición de posibilidad del tiempo, esto dirige el estudio hacia un nuevo problema: el de la infinitud. Con lo cual, hay que trascender el marco reducido que hasta ahora habíamos supuesto entre el yo y el tú, y ver la relación con lo infinito.

Gracias a la obra más importante Levinas, *Totalidad e Infinito*, sabemos que la filosofía no solo debe tomar una orientación de carácter ontológico, sino que su mayor reto, su horizonte y su futuro, está en un replanteamiento ético. A partir de ahí, retoma viejos temas hegelianos, kantianos, heideggerianos para reformular cómo debe ser tenida en cuenta la muerte: “Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno, de un llegar a su fin, pero también de la conmoción (¿es realmente posible que esté muerto?) de la no-respuesta y de mi responsabilidad”<sup>23</sup>. ¿Responsabilidad respecto a qué o quién? Respecto al Otro. Ante el enigma de la muerte, Levinas revaloriza una ética de la relación entre el yo y el otro. Y el acto fundante de la filosofía es puramente ético, fundado en la relación que él llamó “cara a cara”. Para definir mejor las cosas dirá:

“La muerte del Otro me afecta en mi identidad como un yo responsable (...) constituido por una responsabilidad imposible de describir. Es así como soy afectado por la muerte del Otro; ésta es mi relación con su muerte.

Es desde ese momento, en mi relación, en mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpa del sobreviviente.”<sup>24</sup> La reconstitución de la interrogante por la muerte ha encontrado en Levinas su posibilidad más acabada. Porque la responsabilidad, en su obra, deja de ser una voz vacía para constituirse en una revolución profunda del ser, que deja de interrogarse a sí mismo, para además –y compartiendo–, responsabilizarse por el otro. Por primera vez, la muerte no es vista simplemente como un sacrificio por el abandono del ser hacia la nada, sino que esta, es puesta como puente para significar la vida *mía* como la del *otro*, y la del *otro* como *mía*. Esperemos que dedicarle mucho más tiempo a ese empeño no continúe siendo un lujo de congresos y academias y logre sacar a la filosofía de su aletargado sueño.

## Referencias

AA.VV. *Cien filósofos del siglo XX*. Editorial Diana. México. 2001.

AA.VV. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 31, número 103. Julio-Diciembre del 2010. Universidad Santo Tomás. Bogotá. Consultado en: <http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/issue/view/77> . 30 de Abril del 2015.

AA.VV. *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. Oxford University Press. E-book. 2012.

Alonso Martos, Andrés (Ed.). *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Universitat de València. 2008.

<sup>23</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002. p. 3.

<sup>24</sup> Levinas, Emmanuel. “La muerte y el tiempo”. En *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005. p. 14 y 15.

Ariès, Philippe. *Morir en occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2007.

Badiou, A. *The adventure of French philosophy*. Centro Teórico-Cultural Criterios. Edición digital. S-E. La Habana. (S-F).

Beltrán Ulate, Esteban Josué. “Ser frente a la muerte: un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas”. En *Universitas Philosophica*. Número 61, año 30: pp. 217-235. Bogotá. 2013.

Deleuze, G., & Guattari, F. *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barral editores, S.A. Barcelona. 1974.

Derrida, J. “Los fines del hombre”. En *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra Madrid.

Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Ediciones Paidós. Barcelona. 2000.

Epicuro de Samos. “Epicuro a Meneceo: Gozarse”. En Diógenes Laercio *Vida de los filósofos más ilustres*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1990.

Escudero, Jesús Adrián. “Heidegger y el programa de una formación filosófica del hombre”. En *La lámpara de Diógenes*. Números 24 y 25. pp. 161-175. 2012.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2001.

Freud, Sigmund. *Estudios sobre la histeria*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) en marzo del 2009.

Fuentes Pedroso, Juan F. *Aproximación al pensamiento contemporáneo*. En “Historia de la Filosofía”. Editorial Félix Varela. La Habana. 2012. Tomo VI.

García Bacca, J. D. *Siete modelos de filosofar*. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 1950.

Hand, Séan. *Emmanuel Lévinas*. Routledge. New York. 2009.

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar S. A. Argentina. 1974. 2 Tomos.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1972.

Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo* (trd. Jorge Eduardo Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición digital. Descargado de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) en marzo del 2009.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenología*. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

Jankélévitch, Vladimir. *Pensar la muerte*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2006.

Kierkegaard, S. *Concepto de la Angustia*. Espasa-Calpe, S.A. Madrid. 1963.

Kojève, Alexandre. *La dialéctica de lo real y la muerte en Hegel*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1984.

Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos. Valencia. 1993.

Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme. España. 2004.

Levinas, Emmanuel. “La muerte y el tiempo”. En *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005.

Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid. 2005.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Valencia. 2002.

Mejía Buitrago, Diana. “La concepción de la muerte en Epicuro”. En *Escritos*. Vol. 20, número. 45. pp. 457-464. Julio-diciembre. Colombia. 2012.

Morin, Edgar. “La crisis contemporánea y la crisis de la muerte”. En *El hombre y la muerte*. Editorial Kairós. Buenos Aires. 1970.

Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*. Editorial B. Bauzá. Barcelona. /S. F/.

Platón. “Fedón o del alma”. En *Diálogos*. Editorial Porrúa, S.A. México D.F. 1991.

Rodríguez Cuberos. Edgar Giovanni. “Ontología de la muerte, una mirada preliminar desde la Facticidad y la Postontología”. En *Espéculo, revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. Descargado el 12 de diciembre de 2014 de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/ontolom.html>.

Rühle, Volker. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. En *Bajo palabra: Revista de Filosofía* (trd. David Díaz Soto). N° 4. 2009.

Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Editorial Trotta. Madrid. 2012.

Sartre, J. P. *El Ser y la Nada, ensayo de ontología fenomenológica*. 3T. Editorial Ibero-Americana. Buenos Aires. 1949.