



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.115311>

PROBLEMAS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTALES SOBRE LA NOCIÓN DE MUERTE EN LA FILOSOFÍA SARTREANA



FUNDAMENTAL ONTOLOGICAL PROBLEMS CONCERNING THE NOTION OF DEATH IN SARTREAN PHILOSOPHY

ARTURO CARDOZO*

Universidad del Atlántico - Barranquilla - Colombia

Recibido: 26 de junio de 2024; aceptado: 6 de noviembre de 2024.

* arturocardozo@mail.uniatlantico.edu.co / ORCID: [0000-0002-2905-6433](https://orcid.org/0000-0002-2905-6433)

Cómo citar este artículo:

MLA: Cardozo, Arturo. "Problemas ontológicos fundamentales sobre la noción de muerte en la filosofía sartreana". *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 55-70.

APA: Cardozo, A. (2025). Problemas ontológicos fundamentales sobre la noción de muerte en la filosofía sartreana. *Ideas y Valores*, 74(188), 55-70.

CHICAGO: Cardozo, Arturo. "Problemas ontológicos fundamentales sobre la noción de muerte en la filosofía sartreana." *Ideas y Valores* 74, no. 188 (2025): 55-70.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El presente artículo analiza la tesis sartreana sobre la muerte, desarrollada en el capítulo de *El ser y la nada* titulado “Mi muerte”. Esta tesis se resume en lo siguiente: la muerte es un absurdo que interrumpe todo proyecto humano; por lo tanto, no puede dar sentido a la vida ni formar parte de lo más propio de la condición humana. En otras palabras, la muerte no constituye ni fundamenta al ser humano. El propósito de este artículo es examinar la noción de muerte en Sartre y los problemas ontológicos que plantea. Para ello, se revisará primero su tesis sobre la muerte y, posteriormente, la crítica que formula al concepto heideggeriano de muerte.

Palabras clave: absurdo, J-P. Sartre, muerte, M. Heidegger, ontología.

ABSTRACT

This article analyzes Sartre’s thesis on death, developed in the chapter of Being and Nothingness titled My Death. This thesis can be summarized as follows: death is an absurdity that disrupts every human project; therefore, it cannot give meaning to life or form part of what is most inherent to the human condition. In other words, death neither constitutes nor grounds human existence. The purpose of this article is to examine Sartre’s notion of death and the ontological problems it raises. To this end, his thesis on death will first be reviewed, followed by his critique of Heidegger’s concept of death.

Keywords: J-P. Sartre, death, absurd, M. Heidegger, ontology.

El estudio que hace Sartre sobre la muerte en *El Ser y la nada* se puede encontrar en el apartado intitulado *Mi muerte*. En este, el filósofo francés inicia comparando la idea que algunos tienen sobre la muerte con el silencio que hace posible que se dé una melodía. La metáfora de la muerte como el silencio consiste en lo siguiente: el silencio en la música sirve para crear un contraste rítmico entre notas sonoras, las pausas o espacios entre notas son pequeños momentos de silencio que permiten formar patrones rítmicos, precisando la velocidad y el pulso de la misma melodía. Así, se podría considerar el silencio como una especie de telón de fondo que, aunque esté en un segundo plano, termina por condicionar o determinar la melodía. Justo esta es la idea que se puede tener sobre la muerte; es decir, la muerte, al igual que el silencio en la música, es el trasfondo que supedita la vida de todo ser humano (cf. Sartre 1993 555). Otra idea sobre la muerte, parecida a la anterior, que Sartre cuestiona, es que esta sea entendida como el acorde final de una resolución: “la muerte se convierte en el sentido de la vida como el acorde de resolución es el sentido de la melodía” (Sartre 1993 p. 555). Esta cita sugiere que, al igual que el acorde de resolución da sentido a la melodía al cerrarla, la muerte da una estructura final a la vida, permitiendo verla como un todo.

Según Sartre, estas posturas, además de humanizar a la muerte, la individualizan; esto significa que la muerte pasa de ser una idea abstracta para convertirse en un acontecimiento de la vida personal de todo individuo. Para Sartre, esta concepción humanizada de la muerte adquiere su forma filosófica en el pensamiento heideggeriano: “A Heidegger estaba reservado dar forma filosófica a esta humanización de la muerte” (Sartre 1993 556).

Se debe aclarar que, cuando el autor del *Ser y la nada* acusa al filósofo alemán de humanizar filosóficamente la noción de muerte, hace referencia a que la muerte hace parte de lo más propio del *Dasein* para Heidegger. Esto se debe a que una de las nociones heideggerianas que constituye al *Dasein* está directamente relacionada con el fenómeno de la muerte: *Sorge*, *cuidado*, es esta noción. En efecto, una parte constitutiva de la estructura ontológica del *Dasein* es el *cuidado*, el cual está relacionado con la muerte. Este refiere a la forma de *estar-en-el-mundo* del *Dasein*. En otras palabras, el *Dasein* vive escapando de asumir su carácter mortal. La muerte no es para Heidegger un *acontecimiento*, es la condición misma del *Dasein*. El *Dasein* es mortal (cf. Heidegger 1997).

Ahora bien, el filósofo francés cuestiona si la muerte en verdad debe ser comprendida como *mi muerte*; es decir, si es una experiencia que constituye lo más propio de cada individuo y hace parte de su ser. Frente a este cuestionamiento, lo que Sartre va a concluir es que

la muerte es un *absurdo*, y, por lo tanto, no introduce ningún sentido a la realidad humana: “Ante todo, hay que señalar el carácter absurdo de la muerte. En este sentido, toda tentación de considerarla como un acorde de resolución al final de una melodía, debe ser rigurosamente apartada” (Sartre 1993 556). El objetivo de este trabajo es revisar la crítica sartreana sobre la muerte, su propuesta y los problemas ontológicos que pueden derivarse de ella. Antes de abordar el análisis que realiza Sartre sobre la muerte, resulta necesario presentar la tesis en la que la define como un absurdo.

Lo absurdo de la muerte

Para ilustrar el carácter absurdo que, según Sartre, tiene la muerte, el autor recurre al ejemplo de su cuento titulado *El muro* (*Le Mur*). Esta historia se sitúa en el contexto de la Guerra Civil Española y narra la experiencia de Pablo Ibbieta, un hombre capturado por los fascistas y condenado a muerte. El cuento comienza cuando Ibbieta es encerrado junto con otros prisioneros en una sala de hospital. Poco después, se le informa que serán ejecutados al día siguiente. Ante esta noticia, todos asumen que les quedan pocas horas de vida y se dedican únicamente a imaginar cómo será su ejecución:

—Vamos. Serán ocho. Les gritarán: ¡Apunten! Y veré ocho fusiles apuntando hacia mí. Creo que querré meterme en el muro. Empujaré el muro con la espalda, con todas mis fuerzas, y el muro resistirá como en las pesadillas. Todo lo anterior puedo imaginármelo. ¡Ah! ¡Si supieras cómo puedo imaginármelo! —; ¡Vaya! —le dije—, yo también me lo imagino. (Sartre 2013 14)

Este hecho de imaginar cómo será la muerte es una forma de negar la realidad, pues todos estos individuos aún están vivos; con lo que ellos fantasean es algo que aún no ocurre. Esta situación se trata de una posibilidad para estos personajes, de una *nada* que los llega a oprimir y que los afecta hasta en lo corpóreo. Sartre, a medida que se desarrolla la historia, describe las manifestaciones físicas que cada uno de ellos presenta: sudoración excesiva, incontinencia urinaria, desaliento, etc. En suma, como afirma Sartre (2013), “cuerpos que agonizaban en plena salud” (14); es decir, estos individuos no tienen ninguna patología física que les haga tener todos estos síntomas, aunque los padezcan.

Al final del cuento, los fascistas le dicen a Ibbieta que si les dice dónde se encuentra Ramón Gris, líder rebelde, se le perdonará la vida. Frente a esta proposición, Ibbieta decide jugarles una broma a los oficiales, la cual consiste en darle una ubicación falsa del paradero de Ramón gris. La razón de que Ibbieta haga dicha travesura no se debe a que este sienta un compromiso por la causa rebelde ni que sienta un

afecto especial por Gris, el motivo de su decisión es que este personaje ha descubierto que la vida carece de toda significación:

Prefería reventar antes que entregar a Gris. ¿Por qué? No quería ya a Ramón Gris. Mi amistad por él había muerto un poco antes del amanecer al mismo tiempo que mi amor por Concha, al mismo tiempo que mi deseo de vivir. Sin duda seguía sintiendo aprecio por él: era fuerte. Pero ésa no era una razón para que aceptara morir en su lugar, su vida no tenía más valor que la mía; ninguna vida tenía valor. Se iba a colocar a un hombre contra el muro, y a tirar sobre él hasta que reventara: que fuera yo o Gris u otro, daba igual. Sabía bien que era más útil que yo a la causa de España, pero yo me cagaba en España y en la anarquía: nada tenía ya de importancia. (Sartre 2013 24)

Ibbieta llega esta conclusión porque reflexiona sobre su muerte mientras espera su ejecución; al pensar que está tan próximo a su fin, este se da cuenta de que nada de lo que ha hecho ha tenido algún significado: “Es una maldita mentira”. Nada valía, puesto que terminaba” (Sartre 2013 18). Es decir, su existencia ha sido fortuita, todo lo que él ha hecho, incluida su muerte, no se debe a ningún orden teleológico. En este apartado Sartre presenta lo finito como lo absurdo, pues todo lo que uno hace, lo realiza con la esperanza de que llegue a buen término. Sin embargo, la muerte es un imprevisto que relativiza todo proyecto humano. Por ejemplo, todos los días que escribo este ensayo, lo hago con rigurosidad, seriedad y esfuerzo; trazo metas y compromisos para cumplir un cronograma y, así, en un tiempo de tres años, poder terminar este escrito. Este proyecto lo hago dando por sentado que estaré vivo, como si mi vida no tuviera fin; empero, la realidad es que no es así, pues, puede que esté a una palabra de terminar mi ensayo y sufrir un derrame cerebral. Este hecho inesperado es lo que Sartre considera como lo absurdo en la muerte.

En definitiva, Ibbieta, al creer que su final está cerca, ha descubierto el carácter contingente de la existencia: “[N]o es natural morir. Y después desde que iba a morir nada me parecía ni natural, ni ese montón de carbón, ni el banco, ni la sucia boca de Pedro” (Sartre 2013 15). A partir de este momento, el protagonista pierde la *seriedad* de todo lo que le está aconteciendo; es decir, Ibbieta, quien a todas sus actividades les daba un carácter de vital importancia, como si de ello dependiera la ejecución de la existencia, ahora, al descubrir que la vida es contingente, simplemente se divierte con lo que está sucediendo. Esto se puede observar cuando se lo llevan al interrogatorio y se ríe del bigote del oficial o cuando se entretiene al ver pasar una rata. Los que están a su alrededor, que aún no tienen esta revelación, siguen muy *serios*, representando al pie de la letra el papel que supuestamente les ha tocado.

Se debe mencionar que Sartre, en esta parte del texto, está esbozando una noción que se irá desarrollando en sus siguientes publicaciones y que llamará Espíritu de *seriedad*. En efecto, tanto el personaje de Roquentin, en *La náusea*, como el de Ibbieta, en *El muro*, utilizan el insulto de “cerdo” para referirse a los individuos que creen que su existencia está justificada por el papel que están representando; es decir, los *cerdos* son los que creen que por tener un título o ejercer una profesión ya se encuentran sirviendo a un orden teleológico que los hace de alguna manera superiores al resto. Sin embargo, esta imagen metafísica ideada por los *cerdos* en el universo sartreano no corresponde con la realidad, pues la existencia, para Sartre, es *contingente*. En *La náusea*, Roquentin los llama así pues estos creen que por su estatuto de jefe o hombre de honor ya se han librado de la *náusea*; o, dicho de otra forma, los cerdos, según Roquentin, son los individuos que están convencidos de que por representar una imagen o figura ya están exentos de la vivencia afectiva de sinsentido que revela el carácter contingente de la existencia.

En *El muro*, al principio, Ibbieta nombra así a un médico belga que los fascistas han dejado para su cuidado; Ibbieta se siente muy irritado con este médico pues, a pesar de que este galeno sabe que todos los que están en esa sala serán ejecutados en unas horas, se empeña en realizar su papel de médico con todos ellos: “Pero eso no había pasado inadvertido al cerdo belga; había visto rodar las gotas por mis mejillas y había pensado: es la manifestación de un terror casi patológico [...]. Me quise levantar para ir a romperle la cara” (Sartre 2013 12). Es decir, para Ibbieta no tiene ningún sentido que un médico lo revise, pues para qué quiere estar en buen estado de salud, si en pocas horas morirá; sin embargo, el belga se obstina en representar su papel. Esta obstinación que describe Sartre se puede comparar con la insistencia de algunos en querer justificar su existencia por medio de la realización de una tarea o la personificación de una figura, sin importar, como en el caso del belga, que su idea no corresponda con la realidad. Por último, en el momento culmen del cuento, Ibbieta encuentra toda esta situación divertida, pues él entiende que los roles de teniente, oficial, etc., que desempeñan los fascistas, no tienen ninguna importancia o sentido más allá del que ellos mismos les están dando. En suma, Sartre esboza en ambos escritos una misma noción: *el espíritu de seriedad*; idea que será sistematizada por primera vez en *Cuadernos de guerra* (Sartre 1987) y, luego, en *El ser y la nada*.

La *seriedad* es definida por el filósofo existencialista de la siguiente forma: “Hay seriedad cuando uno parte del mundo y atribuye más realidad al mundo que a uno mismo; por lo menos, cuando uno se confiere a sí mismo una realidad en la medida en que pertenece al mundo” (Sartre 1993 603). En otras palabras, *el espíritu de seriedad* es una forma

de comprender la realidad que consiste en concebir la subjetividad de manera “mundanizada”. Esto significa que el individuo se percibe a sí mismo como un objeto o una cosa en el mundo. En *La náusea*, por ejemplo, los individuos *serios*, o “*cerdos*”, eran aquellos que creían que su papel como jefes de Estado era algo inamovible; es decir, que habían nacido para ser líderes y no tenían opción de ser algo diferente. Un individuo *serio* asume que pertenece a la misma naturaleza que un objeto en el mundo (Sartre, 1938). A propósito, Savignano (2022) afirma:

El serio no percibe la diferencia ontológica entre el para-sí y el en-sí y, por lo tanto, no se comprende a sí mismo como libre, capaz de trascender espontáneamente la situación presente hacia posibles futuros. Para él, las acciones humanas están sujetas a las mismas leyes deterministas de la inercia que se atribuyen al mundo natural: cada una de ellas es una consecuencia necesaria de un acto anterior y ninguna es un principio original. (219)

Según lo anterior, se puede decir que un individuo *serio*, según la filosofía sartreana, es un individuo de *mala fe*, que no percibe o comprende su propia libertad. Este está convencido de que es de la misma naturaleza que las cosas que se encuentran a su alrededor. Por esta razón, los jefes, que aparecen en *La náusea*, llamados *cerdos* por Roquentin, son los que creen que su naturaleza es la de ser líderes; estos no han entendido que su libertad fue la que los llevó a ser caudillos de su comunidad, y esta misma autodeterminación los podría llevar a ser algo totalmente distinto de lo que son ahora.

Hecha esta salvedad, se pasará ahora a analizar la última parte del cuento donde Sartre ilustra su tesis sobre la muerte. Al final, Ibbieta hace su broma tal cual como la pensó, pero no sale como se la imaginó. Pues, Ibbieta les dice a los fascistas que su amigo Ramón Gris se encuentra en el cementerio, sitio que inventó para su travesura. Por un hecho fortuito, Gris decide irse de la casa de sus primos, en donde en realidad se estaba ocultando, para irse al cementerio, en donde es capturado y ejecutado. Esto hace que se le perdone la vida a Pablo Ibbieta. Al enterarse de lo sucedido, este comienza a reír tan fuerte que se le salen las lágrimas (Sartre 2013).

La risa de Ibbieta no es de alegría por que ha sido absuelto de su condena; lo que le produce hilaridad al protagonista de este cuento es lo absurdo de lo que acaba de suceder, o, para ser más específico, *lo absurdo de la muerte*. En efecto, Sartre explica en *El ser y la nada* que se suele pensar que la situación de la realidad humana es como la de estos condenados a muerte; cada ser humano sabe que va a morir y a diario ve como mueren sus compañeros. Dicha interpretación para el filósofo francés es inexacta, ya que considera que la comparación debería ser, más bien, cómo un condenado a muerte, que valerosamente

espera el día de su final y prepara todo para esa fecha, días previos a su ejecución muere de gripe española. En este punto, Sartre coincide con el pensamiento cristiano que invita a estar siempre preparado, pues la muerte puede llegar en cualquier momento (Sartre 1993).

Sin embargo, a diferencia de la tradición judeocristiana, el filósofo francés considera que la muerte, al tener este carácter de impredecibilidad, resulta absurda. Por eso la risa de Ibbieta, pues, a pesar de que este ya se había proyectado a morir en unos instantes, la *contingencia* de la existencia lo toma de nuevo por sorpresa. Situación que resulta absurda, pues, como afirma Arocha: “Lo absurdo es la cancelación de todo proyecto posible tendiente al ser o al no ser” (152).

En suma, como se dijo, la muerte se sale de toda posibilidad ya que relativiza cualquier proyecto humano. Si bien la muerte es una posibilidad, en tanto es el final que le espera a todo ser vivo, para Sartre la muerte no hace parte de las posibilidades del individuo; es decir, *no es su posibilidad*. La muerte es algo que le viene de afuera a la persona y la trunca de todos sus proyectos. Expuesta la tesis sartreana de que la muerte es *absurda* y que, de ninguna manera, forma parte de las posibilidades del ser humano, se procederá, a continuación, a analizar la crítica que el filósofo francés dirige a la noción de muerte heideggeriana, ya que en este cuestionamiento se comprende su propuesta.

Crítica sartreana a la idea de muerte en Heidegger

Antes de exponer los reparos que Sartre dirige a Heidegger en relación con el tema de la muerte, es importante señalar que las críticas de Sartre al filósofo alemán no necesariamente reflejan con fidelidad la filosofía heideggeriana. Este apartado se limitará a presentar dichas críticas con el objetivo de comprender la tesis sartreana sobre la muerte desde su perspectiva. En el siguiente apartado, se revisarán directamente algunas de las ideas de Heidegger para contrastarlas con lo planteado por Sartre.

Arocha sintetiza el reparo que Sartre formula a la noción de muerte en la filosofía heideggeriana en tres aspectos:

[Primero] la muerte no es la condición de posibilidad de mi individualidad, esto es, de la individualidad del para-sí; en segundo lugar, es imposible que la muerte pueda ser esperada como ha pensado Heidegger; y en tercer lugar, es imposible que ella le otorgue algún sentido a la existencia del para-sí. (Arocha 152)

Sobre la primera réplica, se ha dicho que la muerte se sale de todo proyecto humano y por eso no es lo más propio de la realidad humana. Asimismo, el filósofo francés, sobre este punto, acusa a Heidegger de haber planteado de manera injustificada la muerte como un carácter

único y exclusivo del *Dasein*. Es cierto que el día que uno se muera nadie tomará ese lugar. Pero, para el filósofo francés, esto no significa que ya la muerte sea una virtud en el individuo. Para Sartre, la muerte es individualizada cuando se pone a esta como objeto de la conciencia reflexiva:

En una palabra, no hay ninguna personalizadora virtud que sea particular a mi muerte. Al contrario, solo se convierte en mi muerte si yo me coloco en la perspectiva de la subjetividad; es mi subjetividad, definida por el Cogito prereflexivo, que hace de mi muerte algo subjetivo irremplazable, y no la muerte que daría ipseidad irremplazable a mi para-sí. (Sartre 1993 558)

Es decir, la muerte se convierte en mi muerte cuando se piensa en ella y no porque haga parte de la estructura del *para-sí*. Sartre argumenta que la muerte es algo ajeno a la realidad humana porque, en cuanto a su funcionalidad o definición, cualquier otro puede morir por uno. Sartre pone como ejemplo el caso del amor, donde se suele decir: *nadie te va amar como yo te he amado*; con dicha afirmación se pensaría que se trata de un amor irremplazable, sin embargo, no es así. Pues, según la funcionalidad y definición del amor, otro puede realizar todas las acciones que llevan a decir que se ama alguien y de esta manera remplazar al autor de dicha frase. Con la muerte ocurre algo similar, ya que, si la muerte es vista desde su función, eficacia y resultado, otro puede morir por uno. En la medida en que, si se trata de morir por la patria, por el honor, para dar testimonio, etc.; otro puede morir en las mismas condiciones que uno (Sartre 1993). De hecho, cuando se piensa en la muerte de uno, en realidad se le está pensado desde la perspectiva del otro. Quienes se mueren son los otros, en el sentido que la comprensión que se tiene sobre la muerte surge por la experiencia de ver morir a otro. Solo la subjetividad, definida por el *cogito prereflexivo*, hace que la muerte sea vista desde perspectiva de lo irremplazable y único. En efecto, por medio de la imaginación el individuo recrea su muerte. Con esto, Sartre pretende mostrar que la muerte es algo que le viene de afuera a la realidad humana que, si bien hace parte de su condición biológica, no pertenece a la estructura de la conciencia: “Para Sartre la muerte no está interiorizada en el para-sí, porque es externa a él, está fuera de sus posibilidades” (De Castro 160).

La segunda objeción sostiene que es inverosímil que la muerte sea lo que espera todo ser humano. En otros términos, fue lo que se dijo sobre la imagen que tienen algunos de la muerte, como si esta fuera una especie de condena en la que todos esperan su turno. Sartre sostiene que la muerte no puede ser esperada por su carácter de imprevisibilidad. Si bien es cierto que la muerte es final de todo ser humano, también es indiscutible que ningún individuo tiene certeza de cuando

fallecerá. Conviene aclarar que en este punto el filósofo francés está tomando solamente un sentido de la palabra esperar. Es decir, en francés el termino *attendre*, esperar, se puede interpretar de dos maneras: la primera interpretación denota algo que está aconteciendo, o, dicho de otra forma, hace referencia a un hecho determinado que está en proceso; por ejemplo, cuando uno espera la llegada de un vuelo, uno sabe que el avión partió de Porto Alegre a cierta hora y que debe llegar a Bogotá a determinada hora. Puede que dicha nave se estrelle o que tenga un retraso porque el avión no puede aterrizar por el mal clima. Sin embargo, estos inconvenientes no suprimen el hecho que tal proceso está en curso, esto es, que el avión partió. El segundo sentido de este término indica probabilidad. En el ejemplo del avión, esta segunda interpretación se refiere a que el avión podría estrellarse. Es decir, es algo que no está ocurriendo, pero que por algún infortunio puede que llegar a suceder. Para el filósofo francés, la muerte, en la única forma en que se puede esperar, es como algo probable y no como algo que está sucediendo. Se podría refutar que el caso de un paciente terminal corresponde alguien que sí se está muriendo. Empero, aún en este caso la persona puede salvarse de milagro o morir mucho antes de lo que los médicos habían previsto. Este carácter de azar en la muerte de todo individuo hace que Sartre afirme que la muerte no puede ser entendida como acorde final de una resolución que da *sentido* a la melodía:

Pero, si es sólo el azar lo que decide sobre el carácter de nuestra muerte y, por ende, de nuestra vida, ni aun la muerte que más se parezca a un fin de melodía puede ser esperada como tal: el azar, al decidir, le quita todo carácter de final armonioso. Un fin de melodía, en efecto, para conferirle a está su sentido, debe emanar de la melodía misma. (1993 569)

En otras palabras, en el caso de la melodía, esta se compone de diferentes elementos que hacen que sea posible; entre estos, su resolución final. Todos estos elementos son experimentados de manera aislada; cuando, por ejemplo, se escucha una canción lo escuchado es el conjunto de notas que le dan un sentido. Si a una melodía solo se le escuchara por la mitad, se diría que está incompleta o, si se escucharan sus distintos momentos en desorden, no tendría sentido. Una melodía tiene una estructura completa que se encuentra ordenada de principio a fin. En el caso de la muerte, la situación es diferente, ya que, como se sabe, esta puede irrumpir en cualquier momento; no existe un orden previsible que permita al ser humano saber cuándo será su final. Este asume que despertará al día siguiente y continuará con vida; por ello organiza y programa fechas para realizar diversas actividades. Sin embargo, cuando muere, todos esos proyectos quedan incompletos. Incluso, en el caso de que un individuo planea suicidarse, es posible que

ese proyecto no se lleve a cabo, ya sea porque falleció antes, porque se arrepintió o porque sobrevivió al intento, como en el caso de no haber ingerido suficientes pastillas.

Por todo esto, el autor del *Ser y la nada* dirá que la muerte no se encuentra entre las posibilidades del individuo, pues esta acaba con todo proyecto: “Así, esa perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede ser captada como mi posibilidad, sino, al contrario, como la aniquilación de todas mis posibilidades, aniquilación que no forma parte ya de mis posibilidades” (Sartre 1993 569).

Por último, se puede decir que las dos primeras objeciones que le hace Sartre a Heidegger se desprenden de la tercera objeción, y, además, esta última objeción es el punto central en el que cada filosofía toma un camino distinto. En efecto, la filosofía sartreana tiene como tesis principal que la existencia carece de toda significación y por lo tanto la muerte no puede ser dadora de sentido:

Así la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas sigue siendo indeterminada. (Sartre 1993 562)

Por el contrario, en el pensamiento heideggeriano, si bien este no está proponiendo un modelo metafísico de corte esencialista que explicaría el sentido a la realidad, sí parte de la tesis de que existe una estructura, que puede ser explicitada fenomenológicamente, que define al ser humano en su modo de ser. Dicha estructura es la existencia, la cual hace posible la comprensión ser de *lo que es*. La filosofía heideggeriana tendrá por tarea encontrar las formas *posibilitantes* de todo modo de comportamiento; entre sus hallazgos, como se dijo, está la muerte como parte primordial de la existencia (cf. Heidegger 1997). Por lo tanto, para Heidegger, a diferencia de Sartre, la existencia sí tiene una significación.

Ahora bien, ¿es válida la crítica sartreana al concepto de muerte heideggeriano? ¿Sartre interpreta de manera adecuada el concepto de muerte heideggeriano? Y, si se trata de una mala interpretación, ¿se debe descartar el análisis y crítica sartreana sobre la noción de muerte? ¿Sartre da algún aporte a esta noción?

Muerte y finitud

Lo primero que se deberá aclarar es que Heidegger no está poniendo a la muerte como algo que le llegue al *Dasein*, pues la muerte es un fenómeno que el *Dasein* no llega a experimentar. Como sentencia Epicuro: “Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está

presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más” (cit. en Oyarzún 412). Lo dicho por Epicuro ejemplifica muy bien que la muerte no es algo se pueda experimentar, la muerte es un fenómeno ajeno a la experiencia de todo ser viviente. Incluso, cuando uno ve morir a otro, no se puede decir que se trate de una experiencia directa con la muerte; en efecto, se trata de un fenómeno que les sucede a otros: “No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente ‘asistimos’ a él” (Heidegger 1997 260).

Esta falta de encuentro directo con la muerte hará que Sartre excluya el fenómeno de la muerte de la composición del *ser-para-sí*. Ahora bien, para el filósofo alemán esto no será un argumento válido para descartar el fenómeno de la muerte como componente constitutivo del *Dasein*. Como se ha dicho, para Heidegger la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*. Entonces, ¿cómo puede ser lo más propio del *Dasein* si es un fenómeno que no se puede vivenciar? Si bien es cierto que, para Heidegger, la muerte no es un agregado que llega al final de la vida, esto no significa que la muerte no haga parte del *Dasein*. Para el filósofo alemán, la muerte ha estado en el *Dasein* desde que este es. En la medida en que el *Dasein* no es un ente en específico ni una composición de partes, el *Dasein* es una totalidad estructural de la cual la muerte hace parte (cf. Rivara 2010). En palabras del mismo Heidegger el *Dasein* refiere:

A fin de apresar en una sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como relación esencial del hombre con la apertura (el “aquí”) del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra “Dasein”. (2009 76)

En este orden de ideas, si el *Dasein* refiere a todas las condiciones necesarias de posibilidad para que la existencia se ejecute, entonces, ninguna de estas condiciones debe ser excluida a la hora de estudiar al *Dasein*, en especial la muerte; ya que esta es la posibilidad más propia que tiene todo ser vivo. Se trata de una posibilidad porque aún no ocurre, pero es un acontecimiento, y por eso la posibilidad más propia, que con absoluta certeza va a ocurrir en algún momento.

Se debe decir, que la muerte tiene un papel importante en la analítica existencial, pues condiciona el *estar-en-el-mundo* del *Dasein*; en efecto, la muerte es tan determinante en la ontología que ha sido una las razones por las cuales se ha oscurecido la comprensión que se tiene sobre el ser. El temor que causa la muerte en el ser humano ha hecho que este constituya su ontología sin tener en cuenta su condición de *ser-para-la-muerte*. Ahora bien, no solo los que han fundamentado la ontología clásica han olvidado la muerte como carácter propio de la realidad, ya que Heidegger también ha dicho que en la cotidianidad

de todo ser humano este evita pensar en la muerte: “el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte” (Heidegger [GA 2] 338; 1997 274). Es decir, *el das Man*, traducido por Rivera como el uno, refiere al modo impersonal y cotidiano en el que las colectividades o masas anónimas de personas están en el mundo. En pocas palabras, el uno refiere al modo de ser de la cotidianidad: “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger [GA 2] 169; 1997 151). Justo una forma cotidiana en la que está el uno es evitando y viviendo su condición de *ser-para-la-muerte* de manera impropia: “[e]l ‘uno’ no nos enseña a ver la muerte como una posibilidad ‘propia’, sino que más bien oculta que cada uno es un “ser para la muerte”; nos hace huir ante ella y concebirla impropia” (Rivara 67).

Conclusiones

Para concluir se iniciará por decir que el enfoque o proyecto que tiene cada filosofía macará su propia línea de investigación y prioridades. En *El ser y la nada*, por ejemplo, su prioridad será el estudio de la libertad, razón por la que la investigación sobre la noción de muerte no cobra un papel tan importante como sí sucede en *Ser y tiempo*. En efecto, Sartre reconoce que su objetivo no es ser exhaustivo con el análisis de la muerte, sino que su interés está más bien en esbozar dicho fenómeno para poder explicar una noción que resulta importante para tratar el concepto de libertad, dicha noción es la de *situación*:

Estas diferentes descripciones referentes a mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi muerte y mi prójimo no tienen la pretensión de ser exhaustivas, ni siquiera detalladas. Su objetivo es, simplemente, hacer que tengamos una concepción más clara de lo que es una situación. (Sartre 1993 571)

En el caso de Heidegger, la noción de muerte cobra un papel fundamental, pues, como se dijo, una de las razones por las que la historia del pensamiento ha olvidado y malinterpretado la pregunta por el sentido del ser es justamente por el temor que se tiene de la muerte.

Ahora bien, se podría decir que por esta falta de detalle a la descripción que hace Sartre sobre la muerte, surgen interrogantes que no se resuelven en la misma obra. Por ejemplo, si según el filósofo francés la muerte no es de ningún modo estructura ontológica del *ser-para-sí* y se reduce a ser “Nada más que cierto aspecto de la facticidad y del ser para otro, es decir, nada más que algo dado” (Sartre 1933 569), entonces, no queda del todo claro, cómo es posible que la muerte que hace parte del *ser-para-otro* no afecte o constituya “mí ‘ser-para-sí’”. En otras palabras, si lo propio del *ser-para-sí* es su remisión inmediata con *el ser-para-otro*, ergo, ¿cómo es posible que la muerte que es un

aspecto del *ser-para-otro* no termine de alguna forma haciendo parte del *ser-para-sí*? Si el *ser-para-para-otro* es remisión constitutiva del *ser-para-sí*, ¿qué lugar ocupa la muerte en dicha constitución? Para ilustrar lo cuestionado, se trae a colación el ejemplo del voyerista que aparece en *El ser y la nada*. El voyerista se siente aterrado porque cree que lo han descubierto; y, a pesar de no se trataba de nadie, este voyeur ha reconocido que *el ser-para-otro* lo afecta, por lo que no puede seguir fignoneando de manera tranquila como lo venía haciendo hace poco.

Con este ejemplo, Sartre ilustra la forma en la que el *ser-para-sí* es remisión del *ser-para-otro* y cómo este último lo afecta o lo constituye. Ahora bien, aunque no se trate de mi muerte, ¿acaso la muerte del *ser-para-otro* no termina por afectar *al ser-para-sí*? Pues, así como el caso del voyerista que, aunque nadie lo descubrió en su fechoría, justo el hecho de reconocer la existencia del otro lo afecto en su *estar-en-el-mundo*, ¿no sucede lo mismo por la ausencia permanente del otro? En algunos niños, por ejemplo, es común escuchar que se sienten atemorizados cuando descubren que hay la posibilidad de que ellos o algunos de sus seres queridos puedan morir; incluso algunos de estos niños llegan a experimentar ansiedad u otras patologías por dicho descubrimiento (cf. Sánchez y Herrán).

Con este ejemplo se quiere hacer énfasis en que, aunque la muerte no sea experimentada, a través de su descubrimiento por medio de la muerte de los otros, pareciera que tiene participación en *el estar-en-el-mundo* de todo ser humano. Algo similar ocurre con el ejemplo de la ausencia de Pedro en el café; pues al no presentarse este al encuentro pactado, todos los objetos del restaurante adquieren un sentido en el que hacen presente o ponen de relieve que Pedro no está. Es decir, así como la ausencia en el caso de Pedro ressignifica la *situación*, también se podría decir que la ausencia permanente del otro o su muerte termina por alterar la vivencia y *situación* de todo ser humano. No está dentro de los límites de la presente investigación demostrar si Sartre cae en un error ontológico en cuanto a la relación muerte-otredad; solo se deseaba indicar que, al ser un tema poco tratado en *El ser y la nada*, deja interrogantes que la misma obra no alcanza a responder.

Bibliografía

- Arocha, Jorge González. *Muerte y libertad en la obra ontológica de Jean-Paul Sartre "El ser y la nada"*. Tesis de doctorado. Universidad de La Habana, la Habana, 2017.
- De Castro, Fabio Caprio Leite. "A angústia em Kierkegaard, Heidegger e Sartre – sobre o que a ciência não pode objetificar." *Revista Ética e Filosofia Política* 1.23 (2020): 144-164. <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2020.31477>
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997[1927].

- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Oyarzún, Pablo. Epicuro: carta a Meneceo. *Onomázein* 4 (1999): 403-425.
- Rivara, Greta. "Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte." *En-claves del pensamiento* 4.8 (2010): 61-74.
- Sánchez, Isabel González y de la Herrán Gascón, Agustín. "Introducción metodológica a la muerte y los miedos en educación infantil." *Tendencias pedagógicas*, 15 (2010): 124-149.
- Sartre, Jean-Paul. (1938). *La nausée*. París: Gallimard, 1938.
- Sartre, Jean-Paul. *Cuadernos de Guerra*. Barcelona: Edhasa, 1987.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Ediciones Altaya, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *El muro*. México: Editorial Tomo, 2013.
- Savignano, Alan. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*. Vol. 17. Buenos Aires: Sb editorial, 2022.
- Vigo, Alejandro. El posible "ser total" del *Dasein* y el "ser para (vuelto hacia) la muerte". *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Compilado por Ramón Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos, 2015. 219-269.