

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Finitud, Angustia y Alteridad: Un análisis fenomenológico
sobre la muerte física y la experiencia del superviviente

Finitude, distress and otherness: Phenomenological
analysis of physical death and the survivor's experience

Finitude, Angoisse et Altérité: Une analyse
phénoménologique de la mort physique et de l'expérience
du survivant

Cinthia Alejandra Urquiza Cepeda
<https://orcid.org/0000-0002-6038-6916>

Universidad Pedagógica Nacional del Estado
de Chihuahua
Chihuahua, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad
Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios
Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Urquiza Cepeda, Cinthia Alejandra.
This is an open-access article distributed under the terms
of Creative Commons Attribution License [CC BY
4.0], which permits unrestricted use, distribution, and
reproduction in any medium, provided the original author
and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-141>

Recepción: 30-01-26

Fecha Aceptación: 28-05-26

Email: curquiza@upnech.edu.mx

**FINITUD, ANGUSTIA Y ALTERIDAD: UN ANÁLISIS
FENOMENOLÓGICO SOBRE LA MUERTE FÍSICA Y LA
EXPERIENCIA DEL SUPERVIVIENTE**

**FINITUDE, DISTRESS AND OTHERNESS:
PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF PHYSICAL DEATH AND
THE SURVIVOR'S EXPERIENCE**

**FINITUDE, ANGOISSE ET ALTÉRITÉ: UNE ANALYSE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA MORT PHYSIQUE ET DE
L'EXPÉRIENCE DU SURVIVANT**

Cinthia Alejandra Urquiza Cepeda ¹

Resumen: El presente artículo aborda la problemática de la muerte no solo como un evento de clausura biológica, sino como la estructura fundamental que da sentido a la existencia humana. A través de un diálogo crítico entre la ontología de Martin Heidegger, la agonía vital de Miguel de Unamuno, el misterio metafísico y la muerte del otro de Vladimir Jankélévitch, y la

¹ Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México.

filosofía analítica de Thomas Nagel, se examina la tensión entre la certeza racional del fin y la resistencia afectiva de la voluntad. La investigación sostiene que, ante la imposibilidad de experimentar la propia muerte en primera persona, el acceso fenoménico a la finitud se produce a través de la muerte ajena, revelando que la identidad del sujeto está intrínsecamente constituida por la alteridad y la memoria.

Palabras clave: Muerte, Finitud, Alteridad, Ontología, Duelo.

Abstract: This article approaches the problem of death not only as a biological closure event, but as the fundamental structure that gives meaning to human existence. Through a critical dialogue between the ontology of Martin Heidegger, the vital agony of Miguel de Unamuno, the metaphysical mystery and the death of the other by Vladimir Jankélévitch, and the analytic philosophy of Thomas Nagel. The tension between the rational certainty of the end and the affective resistance of the will is examined. The research supports that given the impossibility of experiencing one's own death firsthand, phenomenal access to finitude occurs through the death of others, revealing that the subject's identity is intrinsically constituted by otherness and memory.

Key words: Death, Finitude, Otherness, Ontology, Duel.

Résumé: Le présent article aborde la problématique de la mort non seulement comme un événement de clôture biologique, mais comme la structure fondamentale qui donne sens à l'existence humaine. À travers un dialogue critique entre l'ontologie de Martin Heidegger, l'agonie vitale de Miguel de Unamuno, le mystère métaphysique et la mort d'autrui de Vladimir Jankélévitch, et la philosophie analytique de Thomas Nagel, cet article examine la tension entre la certitude rationnelle de la fin et la résistance affective de la volonté. La recherche soutient que, face à l'impossibilité d'expérimenter sa propre mort à la première personne, l'accès phénoménal à la finitude se produit à travers la mort d'autrui, révélant que l'identité du sujet est intrinsèquement constituée par l'altérité et la mémoire.

Mots-clés: Mort, Finitude, Altérité, Ontologie, Deuil.

Así como una jornada bien
empleada produce un dulce
sueño, así una vida bien
usada produce una dulce
muerte

Leonardo Da Vinci

Introducción

La muerte constituye el problema radical de la antropología filosófica. La incertidumbre ontológica sobre el *post-mortem* impulsa la actividad racional, no solo como curiosidad biológica, sino como una búsqueda de sentido. Como señala Unamuno², la razón busca comprender la cesación de la conciencia, mientras que el sentimiento vital se rebela contra la nada.

Esta investigación no solo se sitúa en la descripción del deceso biológico, sino que busca profundizar en la tensión dialéctica entre la finitud fáctica y la autocomprensión del sujeto. La relevancia de este análisis radica en que la muerte, al ser el horizonte ineludible de la condición humana, funciona como la estructura que dota de urgencia a cada elección del presente. Al contrastar la visión analítica de Nagel sobre la privación de bienes con la angustia ontológica de Heidegger, se pretende esclarecer cómo el individuo transita desde una existencia inauténtica hacia una asunción valiente de su propia caducidad. En última instancia, este artículo propone que la resolución de esta angustia no es un acto solitario, sino que se encuentra en la memoria compartida y en la responsabilidad ética que surge ante la desaparición del otro.

2 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Textos.info, 2019)

Constituye el horizonte ineludible de la condición humana, “lo desconocido que, sin embargo, no se convierte en objetivo ni en tema, no se ve ni se prevé, sino que es la inquietud con la que se plantea una interrogación que no puede transformarse en respuesta, una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del interrogante o del interrogador”³. Como fenómeno, posee una dualidad desconcertante: porque, por un lado, es el evento natural más democrático y universal, una cesación de la vida y un apagamiento del cuerpo que obedece a leyes biológicas implacables; por otro lado, representa para la conciencia reflexiva un problema radical, una interrupción abrupta -esperada o no- que desafía la lógica de nuestros deseos y proyectos.

Desde la educación básica se nos instruye en el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir, una fórmula que sugiere una completud biológica. Sin embargo, la experiencia existencial contradice esta serenidad naturalista: rara vez la vida se siente *completa* al momento de morir; por el contrario, la muerte suele presentarse como un evento que deja la existencia *inacabada*. Esta disonancia entre el hecho biológico y la vivencia subjetiva es el motor de la indagación filosófica. El ser humano no se conforma con ser un organismo que perece; para Unamuno⁴, es un sujeto que almacena a sus muertos, desea la inmortalidad y se angustia ante la posibilidad de la nada.

El presente artículo no pretende ofrecer respuestas dogmáticas sobre el *post-mortem*, porque “el morir no

3 Emmanuel Levinás, *Dios, la muerte y el tiempo* (Editorial Altaya, 2000), 28.

4 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

es un incidente, sino un fenómeno sólo existencialmente comprensible, y esto en un sentido especialísimo, que habrá que ceñir todavía más de cerca”⁵ pero sí intenta examinar las tensiones filosóficas que surgen al intentar comprender la finitud. Para ello, se revisarán las posturas de los pensadores Martin Heidegger, Miguel de Unamuno, Thomas Nagel y Vladimir Jankélévitch, al analizar cómo la conciencia de la muerte estructura nuestra comprensión de la vida, porque “para esclarecer la cuestión de la muerte hay que saber primero de la vida; la muerte es siempre muerte de algo que vive; y ese *ser vivo* es, a su vez, lo que constituye el ser del viviente”⁶.

Este trabajo sostiene que, si bien la muerte física es una certeza empírica innegable, su verdadera dimensión ontológica permanece inaccesible en primera persona. Dado que la muerte propia supone la aniquilación del sujeto cognoscente, la única vía de acceso fenoménico a la muerte es la experiencia de la alteridad: la muerte del otro.

Se argumentará que la angustia ante la finitud -o la muerte- no surge únicamente del miedo biológico al dolor, al deterioro o al cese de la vida, sino de la contradicción trágica entre la razón que acepta el destino mortal y la voluntad que desea la inmortalidad y la trascendencia (en términos de Unamuno); así como la ruptura del mundo compartido (desde la intersubjetividad), donde la muerte de un ser querido no es solo un evento ajeno, sino una pérdida parcial de la propia identidad del superviviente, descubriendo que nuestra existencia está intrínsecamente ligada a la de los demás.

5 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Editorial Universitaria, 1997), 261.

6 Julián Marías, *Miguel de Unamuno* (Espasa-Calpe, 1942)

La dualidad del fenómeno: de la biología a la privación de la existencia

Para abordar la muerte con el rigor que la disciplina filosófica exige, es preciso desglosarla en sus dos dimensiones constitutivas: el hecho biológico, observable y cuantificable, y el problema existencial que atañe a la subjetividad y al sentido. Esta distinción responde a la conceptualización entre *el morir* como proceso orgánico, y la *muerte* como horizonte del sentido.

Desde una perspectiva estrictamente científica, la muerte se presenta como un evento natural, la cesación de la vida⁷, y el apagamiento del cuerpo. En la educación formal, se instruye sobre el ciclo vital bajo la fórmula de nacer, crecer, reproducirse y morir. Bajo esta óptica, el deceso no es más que la conclusión lógica de un proceso orgánico, un mecanismo de renovación de la especie desprovisto de carga moral. Sin embargo, esta descripción neutral y objetiva, resulta insuficiente para el sujeto que vive la inminencia de su propio fin o el de sus seres queridos; la medicina puede definir la muerte clínica pero es incapaz de explicar la angustia o el vacío que dicha cesación provoca; la biología nos habla de un ciclo que se cierra, pero la biografía personal se experimenta casi siempre como una obra interrumpida.

Como se deja ver al inicio de este estudio, existe una disonancia cognitiva y afectiva, porque la biología nos habla de un ciclo que se cierra con naturalidad, pero la biografía personal se experimenta como una obra inacabada, pues rara vez son los días en que uno siente satisfecho con su vida al momento de partir, mientras que la muerte llega y arrebatamos los planes.

7 Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*.

La muerte como privación: Thomas Nagel

Es en este punto de insatisfacción donde Thomas Nagel, en calidad de representante de la filosofía analítica contemporánea, ofrece un marco conceptual esclarecedor para entender por qué la muerte nos resulta un mal, incluso si no estamos allí para sufrirla. En su ensayo *La Muerte*⁸, se plantea lo anteriormente descrito. Si aceptamos la premisa de Epicuro al afirmar que “el más terrorífico de los males, 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”⁹, el miedo parecería irracional, pues no hay un sujeto del mal cuando el mal ocurre. No obstante, Nagel contraargumenta con su *teoría de la privación*, la cual sostiene que la muerte es un mal, no por el estado positivo de estar muerto, sino por la limitante que impone al sujeto ante la benevolencia de la vida.

Según esta postura, la muerte es un mal no por el estado de *no-ser* (al estilo de Parménides), sino *porque priva al sujeto de los bienes de la vida*. La tragedia no reside en el estado de no-ser o estar muerto, sino en el hecho de dejar de estar vivo. Esta distinción valida filosóficamente la intuición planteada: toda una vida no basta para cumplir cada uno de nuestros deseos, metas, sueños, porque el ser humano es un sujeto proyectivo. La muerte física corta abruptamente el flujo de posibilidades futuras. El ser humano, a diferencia del animal, proyecta su existencia hacia el futuro; por tanto, la muerte biológica se manifiesta no como un final natural, sino como una amputación de la libertad y de la experiencia potencial que el futuro albergaba.

8 Thomas Nagel, *Ensayos sobre la vida humana* (Fondo de Cultura Económica, 2000), 71-76.

9 Epicuro, “Carta a Meneceo,” trad. Pablo Oyarzún Robles, *Onomázein*, no. 4 (1999)

Esta privación es absoluta porque cancela no solo lo que el individuo es, sino lo que podría haber sido. En este sentido, la muerte es una pérdida que transforma un horizonte abierto de posibilidades en algo cerrado, porque Nagel argumenta que, a pesar de los momentos descritos como malos, la vida tiene un valor positivo, de ahí que la muerte se convierte en un valor negativo, es un mal porque le quita al ser la posibilidad de la experiencia, la percepción, el deseo y toda la actividad que constituye la vida humana, que deja al superviviente con la sensación de una pérdida irreparable que parece incapaz de consolarse, “la visión de Nagel se resume en que para el hombre vivir siempre será mejor que morir”¹⁰.

La angustia de la finitud y la perspectiva de la primera persona

La interrogante sobre la muerte no es un mero pasatiempo intelectual o una curiosidad morbosa; constituye, en esencia, el origen de lo que llamamos un problema radical en el ser humano que afecta las raíces de la autocomprensión. A diferencia del animal, que perece sin cuestionar su final, en una especie de inocencia biológica, el hombre se ve asaltado por la necesidad de desentrañar: ¿qué es morir?, ¿qué pasa cuando la conciencia se apaga?, ¿cómo se siente la transición?

Esta tensión entre la finitud biológica del cuerpo y la aparente infinitud de la voluntad se convierte en una angustia, “es la disposición fundamental que nos coloca ante la nada”¹¹ y para abordar esta tensión, es ineludible

10 Lisette Figueroa Pedreros, “Sartre Y Nagel: Muerte, Absurdo y Compromiso,” *Cuadernos De Filosofía*, no. 30-31 (2012-2013): 127.

11 Heidegger, *Ser y Tiempo*.

recurrir a dos posturas que, aunque parten de premisas distintas, iluminan la condición mortal desde el interior: la ontología del alemán Martin Heidegger y la agonía vital del vasco Miguel de Unamuno.

El ser-para-la-muerte: Heidegger

Martin Heidegger ofrece una reestructuración fundamental de la antropología filosófica al definir al ser humano no como una sustancia estática o un objeto entre objetos, sino como un *Dasein* (Ser-ahí) caracterizado esencialmente por ser un *Das Sein sum Tode*¹². Esta categoría implica el reconocimiento de que la muerte es la posibilidad más propia, irrebasable, inevitable, cierta e indeterminada del *Dasein*.

Para comprender a fondo la propuesta de Heidegger, es necesario examinar el fenómeno de la caída (*Verfall*). El *Dasein*, en su cotidianidad, tiende a huir de la angustia que le provoca su condición de *ser-para-la-muerte*. Pero esta huida no es un desplazamiento físico, sino un refugio en el *Uno* (*das Man*), esa masa anónima donde nadie es responsable y donde la muerte se nivela como un suceso que siempre les pasa a otros. La sociedad contemporánea, bajo esta luz, funciona como una inmensa maquinaria de distracción. A través de la curiosidad insaciable y la ambigüedad, el sujeto diluye su finitud en una temporalidad lineal y vacía, tratando la muerte como un inconveniente técnico o un tabú.

Como señala Heidegger, la angustia se transforma en un miedo ante un evento futuro que aún no llega, despojándola de su poder individualizador. Sin embargo,

12 Es el *Ser-para-la-muerte*. Mencionado por Heidegger, *Ser y Tiempo*.

la muerte es la posibilidad que nadie puede arrebatarse al sujeto ni delegar en otro. Por tanto, la existencia auténtica solo se recupera cuando el individuo decide adelantarse a la muerte, no para terminar con su vida, sino para reconocer que cada segundo está cargado de una urgencia ontológica que la distracción social intenta ocultar.

El hombre es un ser *arrojado* a un mundo que no eligió y del cual no puede huir. Sin embargo, la propuesta heideggeriana nos invita a pensar que cuando el corazón deja de latir no es solo el evento final de una cronología, sino una estructura ontológica que da sentido al presente a cada instante. “En el morir de los otros, se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del *Dasein* (o de la vida) a la del no-existir-más”¹³. Vivir de espaldas a esta realidad, como si la muerte fuera algo que le ocurre a otros o un trámite con vigencia marcada, conduce a una existencia inauténtica.

“La muerte es la posibilidad máxima no sólo por ser la última posibilidad, el punto final, el acontecimiento postrero, sino por tratarse de lo que el *Dasein* no podrá en cualquier momento acelerar, o incluso alcanzar, ya que cuando se produce la muerte el *Dasein* deja de ser”¹⁴. Por el contrario, asumir con valentía la condición de *ser-para-la-muerte* permite al individuo comprender que, precisamente el tiempo es limitado, es un recurso finito y por tanto valioso, en el que cada elección y cada momento adquieren un peso único. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*, de esa manera se revela la muerte como propia e insuperable.

13 Heidegger, *Ser y Tiempo*, 259.

14 Jennifer Anna Gosseti-Ferencei, “Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot”. *Andamios* 14, no. 33 (2017): 127.

El sentimiento trágico: Unamuno

Mientras Heidegger apela a la comprensión ontológica y serena de la finitud, Miguel de Unamuno invoca el sentimiento trágico de la vida¹⁵ que surge de las entrañas y del hambre de inmortalidad. En su obra, expone descarnadamente la lucha entre la razón que acepta la evidencia del fin, y el corazón que se rebela contra la aniquilación de la conciencia, el deseo de inmortalidad y las dudas irresolubles que angustian al hombre. Para el vasco, la aceptación racional de la muerte no ofrece consuelo alguno a la sed de ser.

Existe en el ser humano un deseo de trascendencia tan potente que desafía las leyes de la selección natural y podría considerarse casi una aberración biológica, es un impulso que nos impide resignarnos al ciclo de la naturaleza. Unamuno ilustra esta desproporción con una metáfora contundente sugiriendo que, desde una perspectiva puramente evolutiva, el gorila o el chimpancé considerarían al hombre como un “pobre animal enfermo”¹⁶ por su extraña costumbre de almacenar a sus muertos y preocuparse por un más allá que no se puede validar. ¿Para qué esta angustia si el final es inevitable? Esta angustia, lejos de ser un error, es lo que nos hace propiamente humanos. Y al igual que para Heidegger, los actos fúnebres son una prueba de que el difunto, en su modo de ser es algo más que un mero útil a la mano.

Aquí radica el conflicto central: la razón nos dice que toda existencia tiene un fin, pero la fe, el deseo, o la afectividad, nos dice que debemos ser eternos, se niega a aceptar que la conciencia personal, con todo su universo interior, simplemente se desvanezca.

15 Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.

16 Ibid., 19.

Unamuno advierte que intentar conservarse indefinidamente es, a menudo, una respuesta necesaria para soportar el peso de la mortalidad, pues la alternativa es el abismo de la nada. Así, la muerte no es un problema a resolver, sino una agonía que debe ser vivida plenamente para que la vida no se convierta en un fenómeno pasajero y sin rastro.

Si bien, en la cotidianidad del ocuparse de la vida se da la reemplazabilidad de un *Dasein* por otro, esta reemplazabilidad es incluso un *constitutivum* del convivir. Aquí un *Dasein* puede y hasta tiene que ser el otro, dentro de ciertos límites¹⁷, pero la posibilidad de sustitución fracasa con la muerte, porque nadie puede tomarle a otro su morir, en dado caso, se podría ir a la muerte por otro, pero no tomar su muerte. Como bien se intuye, intentar conservarse indefinidamente —sea mediante la fama, la descendencia o ilusiones científicas— es a menudo una autorrealización falsa, pero necesaria para soportar el peso de la mortalidad.

Alteridad, lenguaje, duelo y la muerte en segunda persona

Si bien la muerte propia es un misterio inaccesible —pues como señala Epicuro, cuando ella está, nosotros ya no somos—, la única experiencia empírica y fenomenológica, desgarradora que poseemos de la finitud es la muerte del Otro. En el análisis filosófico contemporáneo, es crucial destacar la propuesta de Vladimir Jankélévitch, quien categoriza el fenómeno según la cercanía gramatical y afectiva del observador.

17 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*.

La muerte en tercera persona (el deceso biológico, anónimo y estadístico) que se encuentra en los medios de comunicación y registros civiles, es el evento que ocurre allá afuera y no nos afecta de manera directa. Sin embargo, el verdadero impacto se halla en la muerte en segunda persona: la pérdida del tú amado. Como se pretende reflexionar en este trabajo, la comprensión de la muerte ajena, especialmente la de un ser querido, deja de ser un proceso lógico o una observación externa para convertirse en un evento ontológico que fractura de manera irreversible la existencia del superviviente.

Esta fractura deja ver una paradoja en el duelo: la tragedia de la muerte radica en que es un conocimiento que se manifiesta externamente (en el cuerpo inerte del otro), pero se padece y se procesa internamente como una mutilación del propio yo. Para Jankélévitch, la muerte experimentada desde la primera persona no se sabe, pero es la segunda persona la que vive en verdad la muerte de la primera. Al respecto, Feuerbach sugería que la muerte es ante todo una tragedia de la conciencia. Porque “la creencia en un más allá, en una vida después de la muerte, no es, en el fondo, entre los pueblos *salvajes*, ninguna otra cosa sino la creencia directa en esta vida, es la fe inmediata e inquebrantable en la vida actual”¹⁸, la fe en la inmortalidad o en un más allá no es sino una manifestación de la fe en la importancia de la vida actual y de los vínculos que en ella tejemos.

La muerte en segunda persona, analizada desde la categoría de Jankélévitch, no solo representa una pérdida emocional, sino una auténtica quiebra de la responsabilidad

18 Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Biblioteca libre Omegalfa, 2018), 220.

ética. Siguiendo la línea de la intersubjetividad, debemos entender que el rostro del otro es lo que nos convoca a la existencia; somos en la medida en que somos responsables de alguien. Por ello, la muerte de un ser querido no es solo un evento en el tiempo, sino la ruptura del mundo compartido que ya se mencionó. Ese mundo no era una suma de dos individuos, sino un espacio tercero, una red de significados, chistes privados, proyectos y lenguajes que solo existían en ese vínculo.

Cuando el otro muere, ese mundo compartido colapsa y no puede ser reconstruido con nadie más, porque la identidad del superviviente estaba alojada en la mirada del fallecido. El duelo, entonces, se convierte en un trabajo de reconstrucción de una identidad que ha quedado mutilada. Como se ha argumentado, llorar por el otro es llorar por la parte de nosotros que se ha vuelto inaccesible para siempre. Esta pérdida irreparable confirma que la muerte física tiene una dimensión intersubjetiva radical: el fin del cuerpo del otro es, simultáneamente, el fin de una versión única de mi propio ser.

Se sostiene que, ante el deceso del prójimo no solo lloramos por la pérdida, por la ausencia del que se fue, también lloramos por nosotros. Esto no debe interpretarse bajo una óptica egoísta, sino como una evidencia de nuestra constitución intersubjetiva. Nuestra identidad no es aislada, sino un nudo de relaciones, el llanto es porque no concebimos nuestro mundo sin esa persona; es decir, descubrimos que la muerte del otro aniquila el mundo compartido que habíamos construido en conjunto. Como seres sociales, nuestra identidad se sostiene en gran medida en la mirada de los demás; cuando el otro muere, muere también aquella versión de nosotros mismos que solo existía para él y a través de él.

El giro lingüístico de la inexistencia

Una evidencia tangible de esta exclusión ontológica se encuentra en la estructura misma del lenguaje y cómo este codifica el duelo. Es imperativo prestar atención a cómo la transición gramatical que ocurre en el instante del fallecimiento, cuando alguien muere, el tiempo presente es desterrado de su descripción, decimos que *se llamaba*, que *hacía* o *hizo* tal o cual cosa, que *era* de esta manera. Este paso inmediato del presente al pretérito imperfecto es un acto lingüístico nada inocente, de una violencia ontológica sutil pero definitiva; es el mecanismo mediante el cual los vivos ratificamos que el sujeto ha quedado fuera del mundo físico y de la interacción presente.

Esta violencia gramatical, que transmuta el *es* en un *era*, da muestra de que el lenguaje es el último refugio de la ontología humana. Como sugiere Gosetti-Ferencei, la finitud afecta nuestra capacidad de ser en la comunidad precisamente porque el superviviente se queda con un lenguaje que ya no encuentra eco en el tú. La transición al pretérito imperfecto no es solo un formalismo, sino la evidencia de una pérdida de apertura de mundo; una sección de la realidad que solo era accesible a través del vínculo compartido colapsa definitivamente. Así, el giro lingüístico revela que la identidad es un manojó de relaciones donde, al morir el otro, muere también la versión de nosotros mismos que solo existía bajo su mirada. El lenguaje del duelo se convierte, entonces, en la tarea de reconstruir un sentido desde el silencio del interlocutor desaparecido.

Esta conjugación en pasado marca el límite infranqueable entre la vida y el recuerdo –era mi hermano, era mi amigo...– marca el límite definitivo. El sujeto deja de ser potencia (futuro) para convertirse exclusivamente en memoria (pasado). De este modo, la historicidad del

ser humano proviene de aquellos que ya no están, quienes sobreviven únicamente en la narrativa de la comunidad, a través de sus hechos, sus frases recordadas y el vacío que dejaron en el tejido social.

La irreparable pérdida como categoría filosófica

Finalmente, la expresión coloquial *irreparable pérdida*, tan común en los obituarios y en la retórica del duelo social, debe ser reexaminada bajo una luz filosófica. Aunque a menudo se pronuncia como una frase hecha o un formalismo de cortesía, encierra la verdad última de la finitud: la irreversibilidad absoluta del tiempo y la existencia. Lo irreparable no es simplemente el cese biológico o el fin de un corazón latente; lo que no tiene reparación es la imposibilidad de recuperar la mirada destellante de la alteridad que nos validaba y nos otorgaba un lugar único en el mundo.

En este sentido, Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, en su análisis sobre la muerte y la autenticidad, sugiere que la finitud no debe entenderse solo como un límite temporal individual, sino como una estructura que afecta nuestra capacidad de ser en el lenguaje y en la comunidad. Para Gosetti-Ferencei, la autenticidad frente a la muerte no es un aislamiento heroico, sino una comprensión de cómo nuestras posibilidades están ligadas a los demás. Al morir el otro, se pierde una apertura de mundo que era exclusiva de esa relación. Como afirma la autora, la muerte del otro no es simplemente la desaparición de un objeto en el mundo, sino la desaparición de un mundo en el que nosotros también teníamos una definición y una presencia¹⁹.

19 Gosetti-Ferencei, “Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot”.

Es en este punto donde se comprende la magnitud de la alteridad: la existencia del otro nos incumbe de manera radical. La muerte física, por tanto, no es solo el fin de un organismo vivo, sino el colapso de una red compleja de significados, afectos y proyectos compartidos. El duelo no es entonces un estado transitorio de tristeza, sino el reconocimiento de una desorientación ontológica; el superviviente se descubre habitando un espacio donde las referencias compartidas han sido borradas.

Esta ausencia irremediable convierte al duelo en un recordatorio constante de que nuestra propia vida está intrínsecamente ligada a la de los demás. La irreparabilidad de la pérdida reside en que el superviviente se queda con un lenguaje que ya no encuentra eco en el tú. La comunicación se vuelve un monólogo, y la responsabilidad ética hacia el fallecido se transforma en la tarea de preservar su memoria. De esta forma, la pérdida irreparable se constituye como la categoría suprema de la finitud humana: la constatación de que somos seres-con-otros y que, ante la muerte, esa conjunción se rompe para siempre, dejando tras de sí la obligación de reconstruir el sentido desde el vacío.

Conclusiones

El recorrido exhaustivo por las diversas perspectivas filosóficas aquí planteadas nos permite afirmar con rigor que la muerte física, lejos de ser un mero evento biológico de clausura o un dato estadístico del ciclo vital, constituye la estructura fundamental que dota de sentido, urgencia y profundidad a la existencia humana. Si bien la ciencia médica y la educación formal nos confirman la inevitabilidad del cese orgánico —ese corazón latente que se detiene bajo leyes fisiológicas implacables—, la reflexión ontológica apunta a que el ser humano no es un

organismo que simplemente fenece como cualquier otro ser vivo.

Sirva el diálogo que se ha dado entre Heidegger y Unamuno, para constatar que la conciencia de la finitud genera una tensión irresoluble que define nuestra condición. Por un lado, la angustia auténtica heideggeriana nos individualiza y nos devuelve la responsabilidad sobre nuestro tiempo, recordándonos que nadie puede morir por nosotros y que nuestra existencia es un proyecto con fecha de caducidad. Por otro lado, el hambre de inmortalidad unamuniano se rebela contra la nada, evidenciando una sed de trascendencia que, aunque racionalmente infundada, es el motor mismo de la cultura, el arte y la búsqueda de sentido. Esta contradicción trágica no debe entenderse como un fallo del pensamiento, sino como la chispa que impulsa al sujeto a dejar una huella en el mundo antes de que el flujo de posibilidades futuras sea cercenado por la privación nageliana.

Sin embargo, la conclusión más relevante de este análisis reside en la dimensión intersubjetiva de la muerte. Contra la visión de una muerte solipsista o puramente privada, hemos sostenido que la muerte no ocurre en un vacío ontológico, sino en el tejido sensible de las relaciones humanas. La experiencia de la muerte en segunda persona nos revela que somos seres constituidos por la mirada del otro; por ello, la irreparable pérdida no es solo la desaparición de un cuerpo, sino la ruptura violenta de un mundo compartido y la aniquilación de una parte de nuestra propia identidad que solo existía en la presencia del ser querido.

Es precisamente en este carácter intersubjetivo donde se halla la aplicabilidad práctica y la incidencia social de la presente investigación. Lejos de quedar recluida

en la abstracción académica, este estudio puede ofrecer herramientas analíticas de gran valor para la tanatología como disciplina que estudia la muerte y el duelo. Al desplazar el foco de la muerte individual hacia el sufrimiento de la pérdida del otro, se dota al acompañamiento tanatológico de un marco que valida el duelo no como una disfunción psicológica que debe ser rápidamente superada, sino como un proceso de reconstrucción ontológica. El tanatólogo, bajo esta óptica, comprende que no asiste a un sujeto aislado en su dolor, sino que interviene en la recomposición de una identidad que ha quedado literalmente mutilada tras el colapso del mundo compartido.

El análisis aquí expuesto sirve para dar respuesta a la desorientación de los supervivientes. La filosofía incide aquí de manera práctica al demostrar que el dolor de la pérdida proviene de la imposibilidad de sostener la mirada de la alteridad en el tránsito final, dejando el lenguaje de los dolientes suspendido en el vacío.

Al final, aunque la muerte física aniquile al sujeto en primera persona y lo excluya del presente mediante el giro lingüístico del pasado, su ser persiste y resiste a través de la memoria narrativa de los supervivientes. Es en ese lenguaje que, aunque conjugado en pretérito, sigue afirmando con fuerza que *fuimos*, donde encontramos la única victoria posible sobre la finitud. Así, la respuesta última a la angustia por la muerte física quizás no se encuentre en la imposible eternidad del yo individual, sino en la continuidad y la solidaridad del nosotros que recuerda, narra y permanece.

Referencias bibliográficas

- Epicuro. “Carta a Meneceo.” Trad. Pablo Oyarzún Robles. *Onomázein*, N. 4, (1999): 403–425. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6471616>.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Biblioteca Libre Omegalfa, 2018.
- Figuroa Pedreros, Lisette. “Sartre Y Nagel: Muerte, Absurdo Y Compromiso.” *Cuadernos De Filosofía*, no. 30-31 (2012-2013):120-39. https://revistas.udec.cl/index.php/cuadernos_de_filosofia/article/view/2724.
- Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna. “Muerte y autenticidad. Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot.” *Andamios* 14, no. 33 (2017): 123-148. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000100123&lng=e&tlng=es.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducido por J. E. Rivera. Editorial Universitaria, 1997.
- Jankélévitch, Vladimir. *La muerte*. Traducido por M. Arranz. Pre-Textos, 2002.
- Levinás, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Editorial Altaya, 2000.
- Marías, Julián. *Miguel de Unamuno*. Espasa-Calpe, 1942.
- Nagel, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. Traducido por H. Islas. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Edición del tricentenario. <https://dle.rae.es/cita>

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Traducido por J. Valmar. Altaya, 1993.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*.
Textos.info, 2019. [bing.com/ck/a?!&&p=b-fb786ed92ce843db1e43b44e45a171d6d876518b-b1a2b3eb5ba91827e071d09JmltdHM9MTc3M-TU0NTYwMA&ptn=3&ver=2&hsh=4&fclid=0ab48871-5523-6e18-10f3-9b3854566ff1&ps-q=Unamuno%2c+Miguel+de.+Del+sentimien-to+trágico+de+la+vida.+España%3a+textos.info%2c+2019.&u=a1aHR0cHM6Ly93d3cudG-V4dG9zLmluZm8vbWlnZWVzLWRILXVuYW11bm8vZ-GVsLXNlbnRpbWllbnRvLXRyYWdpY28tZ-GUtbGEtdmlkYS9wZGY&ntb=1](https://www.bing.com/ck/a?!&&p=b-fb786ed92ce843db1e43b44e45a171d6d876518b-b1a2b3eb5ba91827e071d09JmltdHM9MTc3M-TU0NTYwMA&ptn=3&ver=2&hsh=4&fclid=0ab48871-5523-6e18-10f3-9b3854566ff1&ps-q=Unamuno%2c+Miguel+de.+Del+sentimien-to+trágico+de+la+vida.+España%3a+textos.info%2c+2019.&u=a1aHR0cHM6Ly93d3cudG-V4dG9zLmluZm8vbWlnZWVzLWRILXVuYW11bm8vZ-GVsLXNlbnRpbWllbnRvLXRyYWdpY28tZ-GUtbGEtdmlkYS9wZGY&ntb=1)