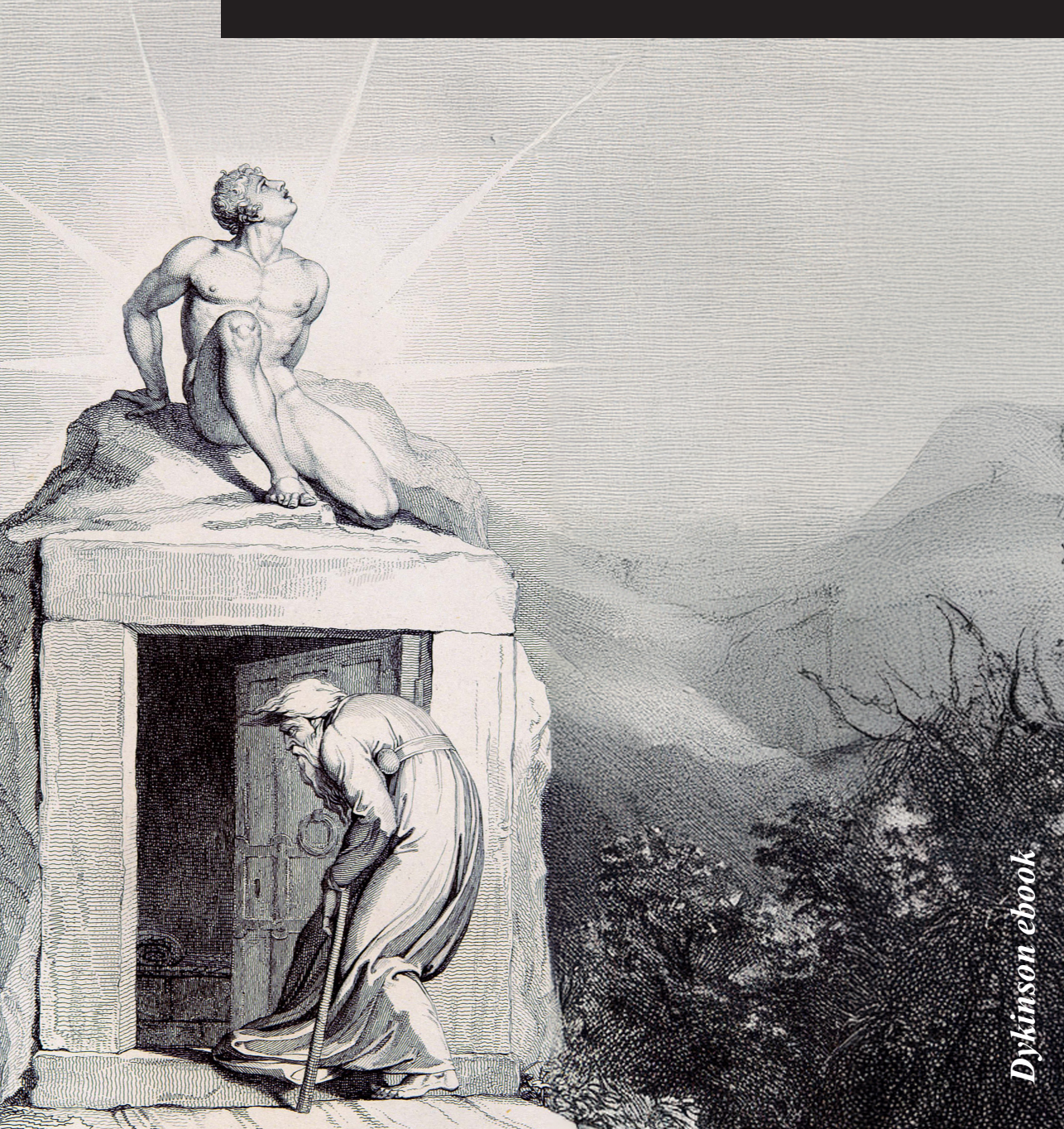


La muerte, desdicha fuerte

*Estudios de antropología filosófica
en torno al problema de la muerte*

Isidro RODRÍGUEZ MARUGÁN - Jaime VILARROIG MARTÍN

Editores



Isidro Rodríguez Marugán

Jaime Vilarroig Martín

Editores

La muerte, desdicha fuerte

*Estudios de antropología filosófica
en torno al problema de la muerte*



Dykinson, S.L.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos



*Este ebook se encuentra registrado bajo licencia Creative Commons.
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)*

*Para más información, consulte la web:
<https://creativecommons.org/share-your-work/cclicenses/>*

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2025

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 979-13-7006-909-4
DOI: <https://doi.org/10.14679/4612>

Preimpresión por:
Realizada por los autores

Índice

Introducción.....	9
<i>Isidro Rodríguez y Jaime Vilarroig</i>	

PARTE I. FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA DE LA MUERTE

Esencialidad de la muerte y trascendencia del espíritu: Fundamentos fenomenológicos de la creencia en la supervivencia personal según Max Scheler	15
<i>Miguel Armando Martínez Gallego</i>	

Nacimiento, muerte y extrañeza: desde los límites de la fenomenología, su aplicabilidad en el conocimiento de la otredad.....	27
<i>Cristopher Valdés San Martín</i>	

Horizontes hermenéuticos en los relatos históricos: muerte, memoria y olvido.....	41
<i>Diego David Quijano López</i>	

El tiempo más allá de la muerte en la obra de Emmanuel Lévinas.....	53
<i>Federico Parra Rubio</i>	

Diferencia y descarga. Esbozo de una lectura cruzada de la muerte (Entre Gehlen, Blumemberg y Derrida).....	65
<i>César Gómez Algarra</i>	

<i>Mori non discitur</i> . La necesidad de consuelo y el problema de la muerte en Blumenberg	77
<i>Luis Durán Guerra</i>	

PARTE II. LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA ANTE LA MUERTE

El asco del espíritu por la materia. Sobre la concepción gnóstica de la muerte en Ángel Ganivet.....	91
<i>Armando Mascolo</i>	
Finitud y muerte en la antropología filosófica de Miguel de Unamuno	101
<i>M^a Teresa Signes Signes y Cintia Carreira Zafra</i>	
María Zambrano: Su concepción de la muerte	113
<i>Juana Sánchez-Gey Venegas</i>	
“De la tierra cielo y, del cielo, tierra preciosa” El ciclo muerte-renacimiento en María Zambrano: entre mística y gnosis.....	123
<i>Borja López Arranz</i>	
“Un bel morir” de la mano de María Zambrano y Sócrates. Aprender a morir desde el amor a la vida	135
<i>M. Begoña Collantes Sampedro</i>	
Homeostasis hedoeptiva, autoestima y autoodio.....	147
<i>Daniel Rubio Adán</i>	

PARTE III LA FILOSOFÍA Y EL ENIGMA DE LA MUERTE

El principio de mortalidad	165
<i>Enrique Bonete Perales</i>	
Percepciones complejas de vida y muerte en supervivientes de suicidio. El aporte de Spinoza y el problema de la noción de persona.....	181
<i>Lorena Campo Aráuz, PhD</i>	
Cuando los héroes bailan con la muerte. Apuntes sobre la ontología vital de Albert Camus	191
<i>Inmaculada Cuquerella Madoz</i>	
La muerte en el pensamiento de Simone Weil.....	205
<i>M^a Teresa Ortiz Angulo</i>	

Muerte y esperanza en la filosofía de Byung Chul-Han	217
<i>Fernando Pérez-Borbujo Álvarez</i>	
Sobre el amor, la muerte y el miedo a la muerte.....	229
<i>Eduardo Ortiz Llueca</i>	
Temer mi muerte y existir con propiedad	241
<i>José V. Bonet-Sánchez</i>	
Verdad, Imperatividad y Muerte	255
<i>Jaume Farrerons</i>	

PARTE IV TANATOÉTICA Y CIENCIAS DE LA SALUD

Vías de <i>educación para la muerte</i> con el fin de mejorar la vida y la espiritualidad....	269
<i>Ines Testoni</i>	
Salud mental y toma de decisiones compartidas en contextos terminales: ¿una aproximación hermenéutica a la vulnerabilidad?.....	281
<i>Vicent Xavier Agut Martínez</i>	
¿Podemos considerar el suicidio como una alternativa que elegir en libertad? Reflexiones desde Albert Camus e Isaiah Berlin	293
<i>Carlos Esteban González</i>	
Ser desde la muerte en la narrativa de Miguel Delibes: Un estudio Iatrofilosófico a hombros de Laín	305
<i>Martín L. Vargas Aragón y Raquel Calderón Álvarez</i>	
Acompañamiento y espiritualidad en situación de enfermedad grave.....	319
<i>Agustín Bado</i>	
Muerte e individuación en Carl G. Jung	331
<i>M. Mercè Domínguez</i>	
Cuidados, luto e interpretaciones de la muerte. Una reflexión en las nieves de los Andes.....	343
<i>Eleder Piñeiro Aguiar</i>	

De la eutanasia a la ayuda a morir: reflexiones bioéticas y perspectivas antropológicas.....	357
<i>Francesca Marin</i>	

PARTE V EL ARTE, LA MUERTE Y LA CULTURA

Repercusiones antropológicas del diagnóstico hegeliano sobre la muerte del arte....	367
<i>Albert Moya Ruiz</i>	
Muerte y amor en la creación Poético-Filosófica romántica de Novalis	379
<i>Salomé Sánchez Trindades</i>	
Arquitectura para la memoria; el mausoleo poético	389
<i>Andrés Ros Campos</i>	
Ars longa, vita brevis. Pintores ante la muerte	399
<i>José Antonio García Hernández</i>	
El extravío y el sueño: Un análisis filosófico de las metáforas de la muerte en el canto I del <i>Infierno</i>	415
<i>María Rodríguez Lorca</i>	
La muerte como puerta y el cine.....	427
<i>José-Alfredo Peris-Cancio</i>	
El culto a la santa muerte. Necropolítica en el México marginal	443
<i>José-Luis Anta Félez</i>	

Introducción

Isidro Rodríguez y Jaime Vilarroig

La muerte es uno de los umbrales de la vida humana. Entre la cuna y la sepultura transcurre nuestra existencia. Y una reflexión completa y profunda sobre el ser humano no puede dejar de lado tan acuciante problema. Aunque quizá cabría mejor denominarlo misterio, siguiendo la conocida distinción de Gabriel Marcel entre problemas y misterios. Los problemas se resuelven, los misterios dan que pensar y en torno a ellos gira nuestra vida. El misterio del nacimiento es una dicha, y el de la muerte una desdicha, como cantó Calderón y reza el título de presente volumen. ¿O no es una desdicha?

El conjunto de textos que se recogen aquí no pretenden ser una advertencia parenética sobre la cercanía de la muerte (*memento mori*), pues al fin y al cabo, a morir no se puede aprender (*mori non discitur*) ya que, al igual que el nacimiento, sucede de una vez por todas, sin posibilidad de ensayo previo. ¿Entonces qué pretendemos? Arrojar un poco de luz. Renunciar a pensar en la muerte es renunciar pensar algo tan propio del hombre que mentar a “los mortales” vale por decir “seres humanos”. La marca que distinguía a los humanos de los dioses para la Grecia clásica, cuna de la filosofía, era precisamente la mortalidad. Pero aquí no se trata sólo de pensar la ignorancia de la hora fatal (*mors certa, hora incerta*), sino que la muerte de alguna manera corona la vida (*finis coronat opus*) e incluso como quería Petrarca, quizá una muerte hermosa honre toda una vida (*un bel morir, tutta una vita onora*). Si la filosofía consuela de algo, como pretendía Boecio, es precisamente de la mortalidad, porque se convierte a la vida una meditación sobre la muerte (*vita meditatio mortis est*).

El libro se abre con una sección sobre fenomenología y hermenéutica de la muerte. Así, M. Martínez estudia el problema de la muerte y la posible pervivencia personal en un conocido trabajo de M. Scheler. Ch. Valdés rastrea los límites de la experiencia fenomenológica, entre el nacimiento y la muerte, y su apertura a la otredad. D. D. Quijano pasa revista a algunos textos de P. Ricoeur a propósito de la historia como memoria de los ausentes, donde tanta importancia cobran las muertes violentas que reclaman justicia. F. Parra

pergeña las posibilidades que E. Lévinas ofrece respecto a la pervivencia: sólo queda de nosotros lo que hemos dado desinteresadamente. Cierran la sección dos trabajos de C. Gómez y L. Durán sobre Blumenberg y la necesidad de un imposible consuelo.

La segunda sección reúne algunos estudios de filosofía española a propósito de la muerte, en perspectiva cronológica, y comenzando con el trabajo de A. Máscolo y la obsesión ganivetiana por la muerte voluntaria. M. Signes y C. Carreira tratan del problema de la muerte en Unamuno, posiblemente quien más haya identificado a la filosofía española con el tema del libro. A Zambrano se le dedican tres trabajos: los de la reconocida experta J. Sánchez-Gey, las relaciones sobre la muerte y la mística de B. López y una original reflexión sobre el “bel morir” que honra toda muerte, de B. Collantes. Finalmente, D. Rubio estudia desde un trasfondo zubiriano el deseo de vivir, sus fundamentos y patologías.

La tercera sección y central del libro recoge varias reflexiones sobre la filosofía y la muerte, bien desde algunos autores concretos, bien desde una reflexión original. Es el caso del trabajo que abre la sección, de E. Bonete, y que propone un “Principio de mortalidad” desde el cual pasar revista a lo que se puede saber, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar. L. Campo estudia las relaciones entre el *conatus* de Spinoza y el problema del suicidio, en una reflexión no sólo teórica sino que abarca también la práctica con supervivientes del suicidio. A la contraposición del médico Roux y Calígula en la obra de A. Camus, se dedica el trabajo de I. Cuquerella. También comparece S. Weil, de la mano de M. T^a. Ortiz, y su reflexión mística y filosófica a propósito de la muerte y la necesidad de vaciamiento. F. Pérez-Borbujo estudia de manera precisa el tema de la muerte y su relación con la esperanza (en lugar de la angustia heideggeriana) en la obra de Byung-Chul Han. Cierran la sección dos magníficos estudios sobre el amor y la muerte (de E. Ortiz) y algunas propuestas para vivir en propiedad, más allá de la angustia heideggeriana de nuevo, sobre todo desde la responsabilidad de mi vida ante los demás (J. Vte. Bonet).

La cuarta sección se acerca a las profesiones sanitarias y algunos problemas éticos tales como el suicidio. El trabajo de I. Testoni recoge algunos ejemplos prácticos sobre lo que podría llamarse “preparación para la muerte”. V. X Agut discute la toma de decisiones en contextos terminales donde la salud mental está igualmente dañada. A propósito del suicidio C. Esteban presenta las ideas de A. Camus e I. Berlin (quienes, precisamente, no serían partidarios). La literatura también puede aportar luz a un equipo sanitario sobre la comprensión de la muerte, tal como muestra el trabajo de M. L. Vargas y R. Calderón, a propósito de algunas obras de Delibes. Los cuidados paliativos implican igualmente acompañamiento espiritual, según se muestra

en el trabajo de A. Bado. Y la dura experiencia de muerte traumática y endocanibalismo puede servir para reflexionar sobre la vida y la muerte, tal como muestra E. Piñeiro y su reflexión sobre la tragedia de los Andes. F. Marin cierra la sección con una reflexión crítica sobre las leyes a favor de la eutanasia y el deslizamiento semántico desde “eutanasia” hacia “ayuda a morir”.

La quinta y última sección se dedica al arte, la muerte y la cultura, y se abre con el trabajo de A. Moya a propósito del diagnóstico hegeliano sobre la muerte del arte. A continuación, S. Sánchez reflexiona sobre el amor y la muerte en la poesía de Novalis, mientras que A. Ros expone la relación entre la arquitectura y la muerte, dejándose llevar de la mano de el mausoleo Brion, de Scarpa. A la relación de la muerte y la pintura se dedica el trabajo de J. A. García, centrándose sobre todo en Picasso y Matisse. La muerte está presente también en el infierno de Dante, como muestra M. Rodríguez. Y no podía faltar un trabajo sobre la muerte en algunas de las grandes películas de la historia del cine, como expone J. A. Peris. Todas estas manifestaciones culturales sobre la muerte, se cierran con un trabajo de J. L. Anta y el novedoso culto a la santa muerte en México.

Precisamente el culto a la Santa Muerte tiene sentido porque se interpreta a esta como un poder omnímodo y absoluto ante el que nada puede mantenerse en pie. Pero, ¿es así? ¿no hay nada que resista al poder de la muerte? Unamuno pedía que si la muerte era la aniquilación total, viviéramos de tal manera que nuestra muerte se convirtiera en una injusticia. Pero no era esa la esperanza de Horacio: no todo perece de modo definitivo (*no omnis moriar*). Y aunque se nos recuerde habitualmente que al polvo volveremos, pues de él procedemos (*pulvis eris*), habita en el corazón humano el deseo de que la muerte, propia y ajena, no sea la última palabra. Quizá en el Amor, otro misterio, resida algún principio de respuesta, como cantó Leopardi: “*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte ingenerò la sorte...*”. Ojalá estas páginas sirvan de acicate para seguir pensando en ello.

PARTE I.
FENOMENOLOGÍA
Y HERMENÉUTICA DE LA MUERTE

Esencialidad de la muerte y trascendencia del espíritu: Fundamentos fenomenológicos de la creencia en la supervivencia personal según Max Scheler

Miguel Armando Martínez Gallego

Profesor Ayudante Doctor / Universidad Complutense de Madrid

Porque temer la muerte, atenienses, no es sino creer ser sabio no siéndolo, ya que es creer que se sabe lo que no se sabe. Nadie conoce la muerte ni sabe si no resultará ser el mejor de todos los bienes para el hombre, pero todos la temen como si supieran muy bien que es el mayor de los males. ¿Cómo no va a ser ésta la ignorancia más vituperable: creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, seguramente es en esto en lo que me diferencio de la gente, y si en algo dijera que soy más sabio que otros, diría que en esto: en que ya que no sé lo bastante sobre las cosas que hay en el Hades, pienso que las ignoro; en cambio, que delinquir y desobedecer al que es mejor, tanto si es Dios como si es hombre, es malo y vergonzoso, esto sí lo sé¹.

La pregunta acerca de la muerte y de su sentido, planteada como cuestión vital, personal, existencial, no meramente teórica y abstracta, ha ocupado al ser humano en todo tiempo y lugar. Ante ella se han adoptado variadas posturas, tanto teóricas como vitales, las cuales son susceptibles de ser evaluadas en su razonabilidad desde una perspectiva filosófica. En esta ocasión me propongo estudiar brevemente algunas de las actitudes básicas que la persona puede asumir en el intento de superar el elemento de aniquilación que parece, de manera intuitiva, venir implicado en el hecho mismo de morir. ¿Es la muerte una aniquilación absoluta de la persona? Si es así, ¿cabe superarla de algún modo?

Analizaré, en particular, tres posibles conjuntos de respuestas a estas preguntas, argumentando la mayor o menor razonabilidad de cada uno de

¹ PLATÓN, *La defensa de Sócrates* 29a-b, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 155.

ellos. Echaré mano, a tal efecto, de las reflexiones contenidas en un breve escrito de Max Scheler titulado *Muerte y supervivencia*, redactado hace poco más de un siglo y publicado póstumamente². El planteamiento de Scheler tiene la gran ventaja de reconocer abiertamente lo sugerido más arriba: que estas cuestiones, con independencia de la solución teórica que reciban por parte de los filósofos, son preguntas a las que tácitamente responde *toda* persona, con independencia de su nivel de formación y cultural; quizá no a través de palabras ni en forma de razonamientos explícitos, pero sí, al menos, por medio de sus comportamientos y de la actitud personal que ellos revelan:

Hay que repetir constantemente a esos cautelosos y filisteos lo que Pascal decía clara y grandiosamente: hay cuestiones que no planteamos nosotros arbitrariamente, sino que se hallan ya en nuestra *situación metafísica* en el universo, y que *nos son planteadas por ella*. (...) Tan errónea es la doctrina de que las auténticas cuestiones metafísicas “no pueden resolverse” que, antes bien, son las únicas cuestiones que, “quíéralo o no”, todo hombre *tiene* que resolver en cada uno de sus movimientos. Es de esencia de estas “cuestiones” su carácter inaplazable, y solamente hay diferencias en la medida en que cada uno las “confiesa”, en la manera de “resolverlas” y en la medida en que cree en su propia solución y juzga conforme a esta creencia o a las sugerencias de los demás³.

Dejándonos guiar por las intuiciones de Scheler, analicemos, pues, en su formulación teórica, tres de esas posibles actitudes personales ante la cuestión “metafísica” y universal de la muerte —universalmente individual, me atrevería a decir, pues *todo* individuo se enfrenta ella, ciertamente, pero todo individuo debe responderla *por y desde sí mismo*; es una cuestión que nadie puede dejar resuelta por nosotros, al modo de una sentencia encerrada en un libro, ya que la respuesta debe formularse en cada caso *con la propia vida*, viviendo de cierta manera, acorde a determinada postura—.

² No es mi propósito hacer una exposición, ni mucho menos completa, del planteamiento de Scheler, sino solo servirme de aquellos puntos suyos que considero relevantes por relación al tema que quiero abordar. El lector interesado encontrará una diáfana presentación de la teoría de Scheler en L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “*Mors certa, hora incerta*”, en *id.*, *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani, Madrid, 2019, pp. 353-394. Se puede comprobar el desarrollo posterior que experimentaron las ideas de Scheler sobre la muerte en una lección publicada póstumamente: M. SCHELER, “*Altern und Tod (Vorlesung 1923/24: Das Wesen des Todes)*”, en *id.*, *Schriften aus dem Nachlass Band III. Philosophische Anthropologie (Gesammelte Werke Band 12)*, Bouvier, Bonn, 1987, pp. 251-327.

³ M. SCHELER, “*Tod und Fortleben*”, en *id.*, *Schriften aus dem Nachlass Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke Band 10)* (2ª ed.), Francke, Bern, 1957, p. 62 (trad. De Xavier Zubiri: *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001, pp. 89-90).

1. La vía inmanente: la aniquilación orgánica total y su intento de superación

Una primera vía es la que podríamos denominar “inmanente”: la encontramos en todos los planteamientos que entienden la muerte orgánica como aniquilación absoluta de la persona y, para evitarla, se proponen esquivarla sin exceder los propios límites de lo biológico. Este ensayo es el que se lleva a cabo cuando se pretende, a través de la medicina o de la manipulación genética, extirpar de la vida biológica su mortalidad, e incluso el envejecimiento mismo. A este sueño de una vida sin muerte cabe oponer, evidentemente, la objeción de que solo estaríamos eliminando, como mucho, la muerte que llamamos “natural”, a la que conduce inevitablemente el curso mismo de la vida; dejando intacta la posibilidad, nada desdeñable, de la muerte “accidental” o de la muerte violenta. Pero cabe incluso poner en duda que el mismo proyecto de la eliminación de la muerte natural sea posible.

Acudamos, para esbozar esta crítica, a la obra de Scheler antes citada. Allí, el fenomenólogo alemán argumenta que, en realidad, la muerte pertenece por esencia a la estructura de la vida biológica, de manera que la idea misma de una vida biológica al margen de la muerte resulta imposible.

Sea cual sea el contenido de este proceso [de la vida biológica], y cualquiera su duración en el tiempo objetivo, posee siempre, en este indivisible momento de su transcurso, una forma peculiar y una *estructura* que pertenece a su *esencia*. La cual, precisamente por esto, tiene que ser idéntica, no solamente para los hombres y para los seres vivos terrestres, sino para todo posible ser viviente en general. Todo se reduce a desgajar con exactitud esta estructura entre todos los accesorios individuales y ver si no está *ya contenida en ella la esencia de la muerte*. Si esto es así, la muerte no se halla al final del proceso, sino que al final se encuentra entonces tan solo la *realización*, más o menos *contingente*, de esta esencia “muerte”. (...) Si esto fuera así, tendríamos que decir: la muerte es un *a priori* para toda experiencia inductiva del contenido variable de cada proceso biológico real⁴.

Las razones principales que aduce Scheler para terminar dando asentimiento a esta posibilidad, inicialmente planteada, según vemos, como hipótesis, no son de orden empírico e inductivo, sino fenomenológico: no se trata de observar la vida desde fuera para ver si es posible encontrarla desligada de la muerte, sino de partir de nuestra experiencia inmediata del propio vivir. Scheler entiende que, si se hace justicia a dicha experiencia

⁴ Ibidem, p. 18 (trad.: pp. 20-21).

inmediata, debe reconocerse que en cada instante de la vida está ya apuntado su término, la dirección hacia el final de la vida, de modo que la muerte no se presenta nunca como un simple imprevisto desafortunado, sino como algo que estaba ya esencialmente implicado en el propio curso vital, quedando únicamente en el aire el cuándo y el cómo de ese cese de la vida.

Tenemos que rechazar con la mayor energía esta idea que hace del concepto de la muerte un concepto genérico, puramente *empírico*, extraído de un cierto número de casos particulares. Aunque fuese el *único* ser viviente sobre la tierra, un hombre sabría en una u otra forma que la muerte va a alcanzarle (...) ⁵.

La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es de *esencia* de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigida hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura únicas en que nos está dada cualquier vida, la nuestra como otra cualquiera, y esto *desde dentro y desde fuera*. No es un marco casualmente añadido al cuadro de cada uno de los procesos psíquicos o fisiológicos, sino un marco que pertenece al cuadro mismo, y sin el cual no sería el cuadro de una *vida* ⁶.

Esta presencia tácita de la mortalidad, del dirigirse hacia la muerte, en cada instante de la vida, de modo que la muerte no se ubica “en el término real de la vida, ni es solamente una expectación de este término, fundada en la experiencia de los demás seres, sino que acompaña la vida entera como un elemento de *todos* sus momentos” ⁷, refuta sin más, según Scheler, aquel razonamiento puramente “dialéctico” de Epicuro según el cual “mientras yo exista, la muerte no existe” ⁸.

Con independencia de que aceptemos en su totalidad o con ciertas matizaciones la tesis de Scheler, es innegable que su análisis es de una gran riqueza y demuestra una notable capacidad de penetración en el fenómeno que se trata de describir. En su texto se nos intenta dirigir a la vivencia que tenemos en cada momento, aunque no sea consciente de manera temática, del propio ímpetu vital y del modo en que ese ímpetu vital experimenta una cierta curva a lo largo de la vida, de manera que, pasado el punto más elevado, comienza a descender; ese descenso sería, justamente, el del envejecimiento vivido como tal, al margen de la edad que ponga en el pasaporte, y que conduce, en último término, a su agotamiento final en la muerte. Aunque la muerte esté al final del curso vital, se encuentra ya apuntada en cada momento de la vida,

⁵ Ibidem, p. 16 (trad.: p. 17).

⁶ Ibidem, p. 22 (trad.: p. 27).

⁷ Ibidem, pp. 26 (trad.: p. 33).

⁸ Ibidem, p. 23 (trad.: pp. 28-29).

pues en cada instante tenemos esa experiencia de una curva que asciende y luego desciende —o, también, de un camino que sentimos que se va angostando a medida que lo recorremos—.

Cabría, a lo sumo, objetar que en el período de ascenso no tiene por qué estar apuntado vivencialmente el posterior descenso y su término, la muerte. En todo caso, si aceptáramos, por estas u otras razones, la idea de que la muerte es esencial a toda vida biológica, por mucho que esta se prolongue, sería necesario declarar intransitable la primera vía que antes apuntábamos para superar la muerte como aniquilación absoluta: no podemos extirpar la muerte de nuestra vida biológica, pues le pertenece por esencia⁹.

2. La vía trascendente: muerte orgánica y supervivencia espiritual

Se plantea, en cualquier caso, una segunda vía, que conviene llamar “trascendente”, pues supone trascender la aniquilación de la muerte biológica en la forma de una trascendencia de lo biológico en general. Se trata, en esta ocasión, de reconocer que la vida personal humana, aunque posee una dimensión biológica y no está, por tanto, a salvo de la muerte orgánica, no se reduce, sin embargo, a dicha dimensión biológica. Uno de los hechos en que esto se revela de manera más clara es la simple experiencia de que la persona dispone de una libertad que le permite controlar, en cierta medida, lo relativo a su dimensión orgánico-corporal, así como tomar postura respecto de ello: “La experiencia primaria y profunda de una *libertad que el poder de nuestra existencia espiritual* posee frente a las obturaciones en que se halla sumido a causa de su unión con un cuerpo terrestre: tal es la verdadera y perdurable fuente de la creencia en la inmortalidad”¹⁰.

La persona humana dispone de una corporalidad orgánica que se ve ciertamente aniquilada con la muerte biológica, pero ello no demuestra que la persona misma quede aniquilada. En caso de admitir que la persona no es puro cuerpo orgánico, sino espíritu —en los términos de Scheler— encarnado en un cuerpo orgánico, se abriría, en efecto, la posibilidad de una supervivencia

⁹ Nada de lo dicho invalida, por supuesto, el propósito de aumentar la longevidad, o de retrasar el momento de la muerte natural con ayuda de los avances médicos. Sin embargo, no deja de resultar llamativo que una época como la nuestra, no ya solo desorientada respecto al *sentido* de la vida personal, sino propensa incluso a negar, aunque sea de modo tácito, que pueda haber tal sentido, sea al mismo tiempo una época a menudo obsesionada con la postergación casi indefinida de la muerte orgánica; como si se asumiera, en el fondo y paradójicamente, que el único sentido posible del vivir es el mero sobrevivir.

¹⁰ Ibidem, p. 52 (trad.: p. 75).

de lo personal más allá de la muerte biológica y de la vinculación a lo orgánico que con ella queda destruida.

Esta opción, que no goza de la mayor popularidad filosófica en nuestros días, se enfrenta, como mínimo, a dos series de objeciones. La primera tiene que ver con la idea de que los avances científicos han derribado todo posible fundamento de una creencia en la supervivencia personal más allá de la muerte. Puede responderse, con Scheler, que esta no es una genuina razón, pues lo único que se puede comprobar empíricamente es la muerte biológica, no la eventual transcendencia o no transcendencia espiritual de la persona, justamente porque esta, en caso de producirse, rebasa los límites de la observación empírica del biólogo. Como bien argumenta Scheler, los mismos hechos empíricamente constatados son compatibles con las más variadas interpretaciones del fenómeno de la supervivencia personal, de modo que tales hechos no son lo decisivo a la hora de optar por una u otra de esas interpretaciones.

En los últimos siglos vemos dentro de la civilización occidental vacilar cada vez más *la creencia en la inmortalidad*. ¿A qué se debe esto? Para muchos, a lo que llaman el “progreso de la ciencia”. Pero la ciencia suele ser el sepulturero, no el morbo mortal de la fe religiosa. Las religiones nacen, crecen y mueren; *no se demuestran ni se refutan*. Sería de fijo un gran error creer que el naufragio de la fe en la inmortalidad resulta de esta causa, y que Kant hubiese descubierto que son erróneas e ilógicas las pruebas de la inmortalidad del alma de la metafísica racionalista del siglo XVIII; o que la anatomía y fisiología cerebrales junto con la psicología hubiesen descubierto tal dependencia entre los acontecimientos anímicos y el sistema nervioso que fuera necesario concluir que con la destrucción del cerebro cesa todo proceso psíquico (...). De hecho, son perfectamente compatibles todos los hechos observables de dependencia entre vivencias anímicas y fenómenos del sistema nervioso central con *las más diversas* teorías metafísicas acerca de la relación entre el alma y el cuerpo¹¹.

Si la persona no se identifica sin más con su cuerpo orgánico, la investigación de los acaecimientos puramente orgánicos no permite decidir la presencia o ausencia de la persona. Es innegable que en el cadáver ya no se observan los fenómenos que daban *expresión* a la persona; pero que se pierdan los fenómenos de expresión no *demuestra* que haya desaparecido, con ellos, la persona que en ellos comparecía. Ha desaparecido, indudablemente, la manifestación de la persona, pero queda sin probar la desaparición de la persona misma. Incluso cuando está viva y comparece a través del cuerpo

¹¹ Ibidem, pp. 12-13 (trad.: pp. 11-12).

animado, la persona se mantiene, en cierto modo, “invisible”; su invisibilidad tras la muerte, por tanto, no prueba nada en sí misma.

“Invisible” es también en cierto sentido la persona espiritual cuando hablo con ella y cuando se expresa. El que no la veamos después de la muerte quiere decir muy poco, puesto que nunca puedo verla con los sentidos. (...) No está escrito en ninguna parte que la persona deba perdurar siempre; pero la falta de fenómenos de expresión no es un motivo para admitir que no perdure¹².

La segunda serie de objeciones se refiere al supuesto hecho de que, entonces, optar por una postura u otra obedece al arbitrio subjetivo de cada cual y de que ninguna de dichas posturas puede, por tanto, aspirar a ninguna clase de validez objetiva. Para responder a esto podemos introducir uno de los puntos más interesantes de todo el escrito de Scheler: la afirmación de que la mayor o menor razonabilidad de cada una de las posibles posiciones no depende de que hayamos adoptado de antemano, subjetivamente, una determinada postura metafísico-religiosa; por el contrario, es la postura metafísico-religiosa la que debe poder mostrarse razonable —al menos, no absurda o incongruente— por relación a determinados hechos objetivos. Tales hechos objetivos no son, según hemos visto, los acaecimientos empíricos que estudia el biólogo, que no son aquí decisivos —pues los reconoce por igual tanto el que afirma como el que niega la supervivencia personal—; pero sí son hechos fenomenológicos, identificables en la experiencia fenomenológica del propio vivir inmediato. Es ahí donde debemos buscar los posibles fundamentos de nuestra defensa, ya sea de la supervivencia personal más allá de la muerte biológica, ya sea de su negación.

Pues bien, Scheler cree que, si atendemos a dicha experiencia, constataremos que no nos experimentamos a nosotros mismos como pura vida biológica, sino que tenemos una vivencia inmediata de una trascendencia de nuestra vida respecto a lo biológico; nos vivimos inmediatamente como personas. No se trata, inicialmente, de una trascendencia más allá de la muerte, sino de una trascendencia de nuestra vida, a cada instante, respecto de su dimensión meramente biológica. Nos sabemos, por ejemplo, en un cierto control de nuestros impulsos biológicos, el cual nos obliga a concebirnos como algo que, incluyendo dichos impulsos, los supera y los integra en una unidad superior que ya no es meramente biológica, sino de la persona en cuanto tal —que es a lo que Scheler llama “espíritu”—. Por tanto, es la misma experiencia fenomenológica la que nos enseña, si se la escucha con la debida

¹² Ibidem, pp. 37-38 (trad.: pp. 51-52).

atención, tanto la inexorabilidad del morir como la esencial trascendencia del ser personal respecto a su corporalidad orgánica.

Si nos vivimos a cada instante, de manera inmediata, como algo más que vida orgánica o biológica, entonces queda abierta la posibilidad de que eso que trasciende en nosotros lo biológico permanezca más allá de la muerte orgánica. Desde esta perspectiva, Scheler se atreve a decir que, de hecho, la carga de la prueba —el *onus probandi*— cae del lado del que niega la supervivencia personal; en efecto, debe justificarse por qué la muerte orgánica habría de suponer la aniquilación total de la persona si la persona no consiste íntegramente en esa vida orgánica que finaliza con la muerte.

Scheler insiste en que esto no demuestra la supervivencia personal, pero sí demuestra, al menos, que no es absurda, que es una opción razonable, viable —aunque su aceptación última entrañe un elemento de fe—.

Pero con esto hemos agotado también todo lo que puede deducirse de lo establecido *filosóficamente*. No sé ni una palabra más, sino esta “vivencia de un conato” más allá de los límites del cuerpo. No sé, por tanto, una palabra de *si* la persona existe efectivamente después de la muerte, ni una palabra de *cómo* exista. (...) Pero yo *creo* que *continúa existiendo*, porque no tengo motivo alguno para suponer lo contrario, y se cumplen con evidencia, en esta creencia mía, las condiciones de la esencia de la persona¹³.

Sea como sea, vemos que lo provocador de las afirmaciones de Scheler reside en que tanto su rechazo de lo que he llamado la “primera vía” como su justificación filosófica parcial de la “segunda vía” están, o procuran estar, basados en observaciones de índole fenomenológica, al margen todavía de posicionamientos metafísico-religiosos. Ello obliga, a quien no esté de acuerdo, a discutir con las tesis de Scheler en los mismos términos, acudiendo a la experiencia fenomenológica y extrayendo de ella el eventual fundamento de las tesis contrarias. No se trata, pues, de una cuestión de pareceres

¹³ Ibidem, p. 47 (trad.: pp. 66-67). Aunque no puedo detenerme en ello, conviene mencionar que la coherencia con su punto de vista antropológico fenomenológico, según el cual —contra el dualismo— pertenece a la esencia de la persona humana el disponer de un cuerpo, lleva a Scheler a asumir que, de mantenerse la vida personal más allá de la muerte, debería seguir dándose acompañada de alguna clase de corporalidad: “Pero *que poseemos un cuerpo*, esto no lo aprendemos ni por inducción ni por asociación. No necesitamos aprender que no somos ‘ángeles’. (...) Y por esto es incluso una evidencia esencial el que *a una persona pertenezca un cuerpo*. Y por esto sabemos que, *si* nuestra persona espiritual perdura a través de la muerte, existirá en ella con toda seguridad un ‘cuerpo’”. Ibidem, p. 49 (pp. trad.: 69-70). Aquí reside la dificultad: nos sabemos a un tiempo esencialmente encarnados y esencialmente trascendentes a nuestra corporalidad.

subjetivos, sino de un genuino problema filosófico, donde se aspira al esclarecimiento de una cierta objetividad. En este terreno, el creyente y el no creyente están en el mismo nivel.

No hay duda ninguna, naturalmente, de que si Dios, por medio de los santos, que poseen una especial forma de comunidad con Él, nos ha participado algo, o de que, si Dios ha aparecido sobre la tierra en Cristo, y así lo creo yo como cristiano, no hay duda ninguna de que nos ha debido de dar algunas informaciones sobre nuestro destino después de la muerte. Pero no está en nuestro ánimo hacer uso de estas informaciones en una obra filosófica¹⁴.

Si algo queda claro tras la lectura del libro de Scheler es que la fenomenología no puede ofrecer la respuesta definitiva, en forma de demostración, a este asunto —“*todo* lo que se admite fundado en la experiencia inmediata es *eo ipso* indemostrable y un *supuesto* necesario de toda posible demostración”¹⁵—; pero sí debe contribuir al correcto planteamiento del problema mismo y de lo que va implicado, con mayor o menor coherencia, en cada uno de los diferentes intentos de solución.

3. La vía del transhumanismo: la superación de lo orgánico a través de la máquina

Dicho esto, me permito aún formular una tercera vía, según anuncié al comienzo, que no ha sido tomada en consideración por Scheler, pero que nosotros debemos evaluar, dada su presencia cada vez mayor en determinados círculos culturales. Me refiero a la propuesta del transhumanismo de intentar vencer la muerte sobrepasando lo biológico mismo. Como en la primera opción, se trata de evitar la misma muerte biológica, asumiendo que con ella se ve totalmente aniquilada la persona; pero, en esta ocasión, al reconocerse que la muerte va esencialmente ligada a lo orgánico, lo que se pretende es superar lo orgánico en su conjunto, no en forma de una trascendencia espiritual, sino sustituyendo lo orgánico por lo mecánico-artificial. Como el artefacto no es mortal, si el cuerpo humano se convierte en artefacto, el cuerpo humano tampoco será mortal.

Sin pretender ofrecer una respuesta completa a este desafío, me permito simplemente señalar, de manera muy breve, un par de razones que ponen filosóficamente en duda la viabilidad de este tercer camino. Para empezar, es

¹⁴ Ibidem, pp. 53-54 (trad.: p. 76).

¹⁵ Ibidem, p. 36 (trad.: pp. 49-50).

cierto que lo artificial no es mortal, puesto que es inerte; pero, al eliminar la mortalidad, eliminamos la vitalidad, y es como mínimo dudoso que, sobre una base inerte, carente de vida, pueda desplegarse una vida personal. Es probable que quien sostenga lo contrario lo haga basándose en una visión muy pobre de lo que es dicha vida personal: un mero procesamiento de datos, un simple circuito de *inputs* y *outputs*, etc.

En segundo lugar, se plantea el grave reparo de que todo artefacto, además de ser inerte y carecer, por tanto, de genuina autonomía —que sí tiene ya la vida biológica—, presupone tanto al creador del artefacto como a su usuario. El artefacto es objeto por relación a un sujeto; no puede convertirse él mismo en sujeto. Una sustitución completa del creador y del usuario por el artefacto mismo se presenta, por tanto, imposible y absurda. De hecho, los implantes tecnológicos que pretenden compensar o mejorar determinadas capacidades humanas lo hacen únicamente en la medida en que se integran en la unidad preexistente de la vida personal orgánicamente encarnada y la completan; si pretendieran, por el contrario, sustituir dicha unidad, lo único que obtendríamos sería la aniquilación de la persona —justamente aquello que pretendíamos evitar— y su sustitución por una máquina que ya no es ella —por muy bien que la imite—.

4. La actitud existencial ante la muerte

Para concluir, me permito recuperar una última reflexión de Scheler, de orden entre sociológico y filosófico, que quizá permita arrojar algo de luz sobre las vías primera y tercera. Según Scheler, es típico de la humanidad moderna burguesa el intento de volver la espalda al fenómeno de la muerte; pero ello implica abandonar inevitablemente toda idea de una supervivencia personal. En efecto, solo puede haber supervivencia allí donde hay muerte a la que sobrevivir.

Y entonces nos hallamos con un hecho a primera vista asombroso; no es la nueva relación en que el hombre se halla frente a la cuestión de si va a existir después de muerto, qué es lo que va a acontecer después, cuál es el destino que le aguarda; no es nada de esto lo que primeramente determina el naufragio de la creencia en la supervivencia, sino más bien la *relación del hombre moderno con la muerte misma*. (...) El tipo del “hombre moderno” no hace gran caso de la supervivencia, fundamentalmente, porque *niega* en el fondo el núcleo y la esencia de la muerte¹⁶.

¹⁶ Ibidem, p. 15 (trad.: p. 16).

Esta idea puede resultar llamativa. Si previamente se ha defendido que la dirección hacia la muerte se halla presente en toda vida, e incluso está apuntada en todo instante de la vida, ¿cómo explicar la posibilidad de que dicha conciencia se vea eclipsada? Según Scheler, esto solo es posible mediante un acto de positiva represión.

Aunque la certeza de la muerte sea un elemento constante de toda experiencia vital, existe, sin embargo, un gran margen de variación en la claridad y distinción que la idea de la muerte adquiere para los hombres y en el interés y la atención otorgados a este contenido. Existen, por tanto, diversas maneras y grados en la función que la idea de la muerte desempeña *de hecho* en los hombres, en los grupos y tiempos, e infinitas especies de interpretación del fenómeno de la muerte; y dentro de ellas, a su vez, muy varios comportamientos, como el miedo, el tranquilo aguardar, la entrega. Pero, sobre todo, existen amplios *oscurecimientos e iluminaciones* de este saber de la muerte, y ello incluso para la conciencia total de las épocas históricas. Si la evidencia de la muerte es un elemento constitutivo de la experiencia de la vida, no podrá ser, el que de hecho falte, un simple fallo casual. Donde tropecemos con semejante defecto, deberá existir más bien una causa positiva que oscurezca esta certeza. Pero semejante causa no es sino la *represión* de la idea de la muerte, procedente a su vez de un no ser dueños de este pensamiento, de un no poder avenirse con la muerte¹⁷.

Scheler cree que existe una represión natural y normal de la conciencia de la muerte, sin la cual resultaría difícil emprender con seriedad acción alguna. Pero a esta represión se añade, en tiempos modernos y contemporáneos, una segunda que aspira a perder radicalmente de vista el fenómeno de la muerte y, con ello, de la posible supervivencia: “La primera condición para la supervivencia después de la muerte es la muerte misma. La primera condición para una posible creencia en una supervivencia es eliminar las fuerzas que reprimen la idea de la muerte más allá de los límites normales del impulso vital (...)”¹⁸.

No resulta difícil ver que tanto la primera como la tercera vía expuestas más arriba comparten ese movimiento de vuelta de espalda al propio morir, de no querer asumir su carácter esencial y constitutivo de lo que es la vida humana; y así hacen imposible el ensayo, que sí se opera en la segunda vía, de una superación de la muerte que se enfrente a ella sin negarla. Este sería, a mi juicio, el principal atractivo filosófico de dicha segunda alternativa:

¹⁷ Ibidem, pp. 26-27 (trad.: p. 34).

¹⁸ Ibidem, p. 36 (trad.: p. 49).

mientras que las otras opciones se rinden acríticamente al carácter de aniquilación absoluta y radical de la muerte, tratando, consecuentemente, de evitarla a toda costa, en la vía de la trascendencia espiritual se afrontan la muerte y su inevitabilidad sin concederles de antemano ese poder de aniquilación total y, por tanto, sin temblor en la mirada; recuperando así la docta ignorancia socrática acerca de si la muerte es un mal o, al menos, el peor de los males.

Nacimiento, muerte y extrañeza: desde los límites de la fenomenología, su aplicabilidad en el conocimiento de la otredad*

Cristopher Valdés San Martín

Universidad Austral de Chile

1. Introducción

El siguiente texto tiene como objetivo aplicar las nociones de nacimiento, muerte y experiencia de lo extraño —presentes en el pensamiento de la teoría de la constitución de la intersubjetividad husserliana— a las dimensiones gnoseológicas y éticas de la disciplina de la cultura.

Por lo tanto, la investigación se enmarca en dos polos. El primero se sitúa en los límites del pensamiento fenomenológico trascendental y en la noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), desarrollada por Edmund Husserl en una serie de manuscritos publicados en los últimos años de su trabajo intelectual, los cuales configuran un denominado “nuevo Husserl”¹.

El segundo aborda la noción de “otredad”, que se ha convertido en uno de los fundamentos del trabajo de campo etnográfico desde los orígenes de esta disciplina en el siglo XVIII. Su finalidad queda enmarcada “[...] en la necesidad intelectual de dar razón suficiente de nuestra convivencia con otras personas”². Las respuestas a las preguntas ¿para qué utilizar ese

* La presente investigación ha sido posible gracias a la orientación del Dr. Mauricio Mancilla Muñoz y las conferencias magistrales que el Dr. José Luis Villacañas Berlanga impartió en Santiago de Chile.

¹ Expresión introducida por Don Welton, al publicar el volumen *The New Husserl. A Critical Reader*.

² P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, tomo I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 21.

conocimiento? y ¿cómo hacerlo? han derivado en diversos métodos y fines a lo largo del desarrollo de las ciencias de la cultura, algunos muy criticados por sus consecuencias éticas.

Es importante advertir a los lectores que este trabajo no busca ensalzar el pensamiento husserliano ni sus ideas más aceptadas, sino indagar en la sombra que lo acompaña como filósofo³: una búsqueda radical por encontrar una verdad que se asemeja a “lo no-pensado, lo cual, como impulso, está en la base de su pensar, pero sin haber sido sacado aún a la luz por tal pensar”⁴.

Esta reflexión se desarrollará en tres momentos vinculados entre sí. El primero tiene un carácter preparatorio para los siguientes: consiste en adentrarnos brevemente en la noción de conocimiento absoluto para Husserl, desde donde se desprenden los límites de su fenomenología. El segundo momento examina las nociones de nacimiento, muerte y extraño en la teoría de la constitución de la intersubjetividad husserliana, las cuales abren nuevas posibilidades para acercarnos a un conocimiento de la existencia humana. Finalmente, con los resultados anteriores, realizaremos una crítica a la noción de “otredad” utilizada por las ciencias de la cultura.

2. En el fluir de la conciencia

Una vez que Husserl realiza la “reducción temática” en la “Quinta Meditación” de las *Meditaciones cartesianas*⁵, se encuentra no solo con el descubrimiento del “cuerpo vivo” (*Leib*)⁶, sino también con el mundo, volviendo “a mí en cuanto ego universal y absoluto”⁷. Pero ¿cómo puede Husserl justificar que lo anterior constituye un conocimiento verdadero y absoluto? ¿Y por qué es preciso suspender nuestra pertenencia al mundo mediante la *epoché*?

La respuesta hay que situarla en la necesidad de contar con fundamentos lógicos e irrefutables del pensamiento husserliano, tal como se aprecia en su noción de lo “absoluto” y la reflexión que realiza Husserl al respecto, no solo

³ M. MERLEAU-PONTY, *Signos*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 193.

⁴ L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Monte Ávila Editores, 1975, pp. 195-196.

⁵ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

⁶ Para traducir el término alemán *Leib* y sus derivados, seguimos la versión de J. A. García-Baró, quien opta por “cuerpo vivo” en su traducción de *Meditaciones cartesianas*.

⁷ E. HUSSERL, *Op. cit.*, 1979, p. 163.

en *Meditaciones Cartesianas*, sino también en textos previos como *Filosofía Primera*⁸.

El punto de partida de Husserl es el de la “autorresponsabilidad esencial”⁹, tanto del filósofo como del fundamento de una ciencia auténtica, basada en un accionar responsable. Esta responsabilidad está asociada a la búsqueda de una verdad indubitante, tal como: “lo que Descartes había definido claramente bajo el título de cogitatio con sus cogitatum qua cogitatum como lo dado inmediatamente con seguridad e indubitabilidad absolutas [...]”¹⁰.

Para Husserl, el problema es que el conocimiento que se da en la “actitud natural” no cumple con la exigencia de una verdad absoluta, que sea una intuición inmediata e indubitante. Más bien, representa un “enfoque unilateral sobre las realidades positivas (el universo y el mundo de las ideas matemáticas) que efectúa una especie de abstracción e induce al pensar filosófico a poner como absolutas las simples abstracciones [...]”¹¹.

Husserl está convencido de que, en las meras abstracciones o teorizaciones, propias de la actitud natural, no se puede encontrar la base de una justificación que sea absoluta y cumpla con la responsabilidad esencial del filósofo. Esto se debe a que requiere de “evidencias del no-poder-ser-de-otra-manera”¹² y no de un conocimiento basado en una “<<mera>> mención <<vacía>>”¹³. Por lo tanto, una evidencia apodíctica se reconoce como “posesión de algo en sí, como conciencia de la presencia misma de lo mentado y, en tal sentido, como inmediatez, como un inmediato estar-ante-la-cosa”¹⁴.

Para Husserl es evidente que los juicios de carácter mediato, donde se encuentran las simples abstracciones, “yacen en una referencia de sentido a otros juicios, de tal suerte que su creencia judicativa presupone la de estos otros —en el modo de una creencia basada en algo ya creído—”¹⁵.

⁸ E. HUSSERL, *Filosofía primera (1923/24)*, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Editorial Norma, 1998.

⁹ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 146.

¹⁰ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 168.

¹¹ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 318.

¹² L. LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, traducción de Mario A. Presas, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 264.

¹³ L. LANDGREBE, *Op. cit.*, p. 262.

¹⁴ L. LANDGREBE, *Op. cit.*, p. 264.

¹⁵ E. HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, p. 44.

Por lo tanto, en los juicios de carácter mediato no se puede encontrar una evidencia que no cambie y permita, por una parte, la posesión de algo que “no-poder-ser-de-otra-manera”¹⁶ y que siempre se pueda volver a comprobar su verdad.

Ahora bien, podemos dar un paso más, debido a que estas referencias de sentido, propias de los juicios mediatos, se basan en última instancia en juicios inmediatos implícitos, permitiendo siempre:

[...] retornar a voluntad a una fundamentación, una vez establecida ésta, o, dicho de otro modo, a la verdad justificada en ella. En virtud de esta voluntad de volver a realizar la verdad, consiente en tal acto como una y la misma, es esta una adquisición permanente o una posesión, y en cuanto tal es llamada un conocimiento¹⁷.

De esta manera, para Husserl, la intuición absoluta debe ser inmediata, es decir, estar en actualidad, y solo puede obtenerse desde una experiencia. En el caso de la fenomenología trascendental, esta experiencia se efectúa en la conciencia misma.

Así, la noción de experiencia cobra un valor radical en la fenomenología trascendental, desde donde se entiende la idea de retrotraerse en la conciencia, no mediante una reflexión abstracta, sino como un acto inmediato en el fluir de la conciencia, en la búsqueda de lo que le pertenece en sí mismo, de forma originaria, como un poseer algo que le es propio: una verdad.

La *epojé* permite encontrar la posesión de algo propio mediante el acceso a las intuiciones inmediatas en la experiencia de la conciencia; es el camino sistemático hacia un absoluto originario que se da en la vida misma que transcurre, estando íntimamente ligada a la noción de naturaleza como “cuerpo vivo” (*Leib*). O como lo expresa Husserl: “la forma de una filosofía de los comienzos que se conforma a sí misma en la más radical autoconciencia filosófica y en la más absoluta necesidad metódica”¹⁸.

Respondiendo a la pregunta antes planteada, la experiencia que se da en el mundo, es decir, en la actitud natural, desde la fenomenología husserliana, es siempre “presuntiva, se corrige en el curso posterior, desenmascarando como mera apariencia lo ya presuntamente experimentado y negándolo”¹⁹.

Serán los resultados obtenidos tras haber efectuado la *epojé* los que demostrarán que la experiencia en el mundo tiene un carácter *a priori*, descartándose como certeza apodíctica. Más bien, lo que se encuentra es una

¹⁶ L. LANDGREBE, *Op. cit.*, 1968, p. 264.

¹⁷ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 44.

¹⁸ E. HUSSERL, *Filosofía primera (1923/24)*, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Editorial Norma, 1998, p. 18.

¹⁹ L. LANDGREBE, *Op. cit.*, 1968, p. 271.

mencción vacía, incapaz de alcanzar la posesión de un conocimiento válido. Por lo tanto, la única experiencia válida es la “[...] autoexperiencia reflexiva del <<yo soy>>”²⁰.

De esta manera, la noción de experiencia en la fenomenología trascendental cobra un valor radical en su aplicación, desde donde entendemos la idea de retrotraerse en la conciencia, no en una reflexión abstracta, sino inmediata en el fluir de esta, en la búsqueda de lo que me pertenece a mí mismo, “yo soy”, de forma originaria en un poseer algo propio, una verdad. Y si la conciencia es al mismo tiempo corporalidad, la experiencia se da en la vida misma que transcurre, estando así íntimamente ligada a la noción de naturaleza como cuerpo vivo (*Leib*).

En la experiencia viva de la subjetividad, que conduce a la noción de absoluto en Husserl, se comienzan a delinear los límites del conocimiento fenomenológico. Será en “el reino del fluir heracliteano”²¹ que nos presenta Husserl y sus sucesivas investigaciones donde se encontrará con la sombra de su conocimiento: no es posible una experiencia inmediata en el fluir de la vida: cuando nacemos, olvidamos; cuando morimos, dejamos de existir sin poder dar cuenta de esa experiencia.

Estos límites del conocimiento fenomenológico vuelven a aparecer cuando Husserl identifica en el devenir heracliteano la “propiedad fundamental de la vida de la conciencia [...] estar sujeta a una regresión hasta el infinito”^{22 23}, llegando así al descubrimiento, en la “Quinta Meditación”, de la imposibilidad de tener una experiencia inmediata de la vivencia del “extraño” (*fremd*) por su inaccesibilidad: “[...] esta especie de accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible se funda en el carácter de lo extraño en cuanto existente”²⁴.

A continuación, nos adentraremos en esos límites, donde el conocimiento del nacimiento, la muerte y lo “extraño” (*fremd*) solo es posible por las constituciones previamente establecidas en la conciencia de forma intencional.

²⁰ L. LANDGREBE, *Op. cit.*, 1968, p. 272.

²¹ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, p. 97.

²² La idea de “infinito” en las *Meditaciones cartesianas* también se ocupa para resaltar que una filosofía como Ciencia Universal requiere “la forma de un programa infinito” en su demostración concreta y su factibilidad práctica (E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 228).

²³ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 90.

²⁴ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 182.

3. Nacimiento, muerte y “lo extraño” (fremd)

En *Husserliana*, vol. XLII, se evidencian claramente los límites del pensamiento fenomenológico, donde aparece un “cero retencional”²⁵, ya que no podemos tener una experiencia inmediata en la subjetividad del “yo soy” vinculada a nuestra corporalidad viva (*Leib*), tanto del nacimiento como del inconsciente. Husserl identifica en el presente vivo unidades separadas que se dan en autocobertura mientras fluyen, permaneciendo sumergidas y convirtiéndose uniformemente en un “cero retencional”. Lo que ha llegado a “ser” se hunde continuamente en el horizonte cero; cada fase de vida finita que se convierte en fase cero se “sedimenta”, entrando en el depósito de lo sedimentado, que permanece completamente inmutable en sus reservas ya constituidas.

Aunque una experiencia se convierta en un “cero retencional” no significa que no nos pertenezca —pues sigue ahí—, sigue siendo parte nuestra y forma parte de un conocimiento inalcanzable para la fenomenología, que hemos olvidado. Husserl emplea aquí una metáfora al referirse al “cero retencional” como la “más persistente noche de lo sedimentado”²⁶, aludiendo metafóricamente al subconsciente. En *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*²⁷, Husserl ya vislumbraba que este era un programa de trabajo que no solo concernía a los seres humanos, sino también a otros seres vivos, presentando su fenomenología genética y una fenomenología generativa aún en desarrollo:

Por lo que finalmente concierne al problema del 'inconsciente' tan estudiado en la actualidad —todo lo que se pueda agrupar bajo ese título, dormir sin sueños, desmayo, y lo demás de este tipo— se trata, en todo caso, de acontecimientos del mundo pre-dado y de este modo caen indiscutiblemente bajo la problemática trascendental de la constitución, así como también el nacimiento y la muerte.²⁸

Podríamos decir entonces que donde termina el conocimiento fenomenológico comienza el psicoanálisis, siendo ambas corrientes de

²⁵ “retentionalen Null” (E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Springer, Dordrecht, 2013b, p. 62)

²⁶ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Springer, Dordrecht, 2013b, p. 62.

²⁷ E. HUSSERL, *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Editorial Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

²⁸ E. HUSSERL, *Op. cit.*, pp. 228-229.

pensamiento convergentes, aunque aún poco desarrolladas en las ciencias sociales y la filosofía.

En el caso de la muerte, no podemos lograr una experiencia vivida que cumpla con el requisito inquebrantable de un conocimiento absoluto: no hay síntesis posible, ni horizontes o intencionalidades cognoscibles en una experiencia inmediata de la conciencia. Para Husserl, la muerte es un acontecimiento mundano —nótese que es un “acontecimiento”— que experimentamos a través de la muerte de los “otros”:

Mi muerte como acontecimiento del mundo sólo puede constituirse para mí cuando he experimentado la muerte de los demás como decadencia y desintegración físico-orgánica, y como imposibilidad de continuar con la empatía autoidentificada, como imposibilidad de experimentar la vida en la intencionalidad fluida de la apresetación²⁹

Los procesos vitales del nacimiento y la muerte dotan de sentido a la existencia y el mundo, conduciendo como fin último a cuestiones de significado, que solo podemos aproximarnos a su comprensión mediante la empatía que nos generan el nacimiento o la muerte de otros³⁰. La muerte de los demás es la muerte previamente constituida; así, la constitución de generaciones de personas, y animales, determina la constitución de una humanidad generativamente infinita como psicofísica y, en unidad, la constitución del mundo objetivo pleno para todos y para todos al mismo tiempo³¹. Encontramos entonces nuestra muerte como acontecimiento mundano, como hecho de la experiencia a través de otras muertes; pero como yo trascendental, soy quien constituye el mundo con todos los moribundos, los muertos y mi propia muerte humana³².

Será a través de la constitución intersubjetiva que podremos aproximarnos a la muerte. Ya Montaigne anticipaba la inaccesibilidad de la muerte para el conocimiento humano: “Si no sabes cómo morir, no te preocupes; en su tiempo, la naturaleza te instruirá apropiadamente; ella hará el trabajo por ti perfectamente”³³.

A partir de lo anterior, la pregunta que surge es ¿qué otros límites fenomenológicos encontramos en la constitución del mundo intersubjetivo? En *Meditaciones cartesianas*, Husserl presenta la “teoría trascendental de la

²⁹ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Op. cit., p. 3.

³⁰ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Op. cit., XLII.

³¹ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Op. cit., p. 3.

³² E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Op. cit., p. 3.

³³ J. RIVANO, *Introducción a Montaigne*, Bravo y Allende Editores, Santiago, 2000, p. 138.

experiencia del extraño”³⁴, mostrando un nuevo límite al conocimiento fenomenológico. Tras efectuar la “epoché temática”³⁵ sobre el mundo que aparece en sentido objetivo, Husserl realiza dos importantes descubrimientos: que la subjetividad es corporalidad viva, y la imposibilidad de tener una experiencia vivencial de un “extraño” (*fremd*) así como él pueda tenerla de mí. Husserl lo expresa así: lo “extraño” es “originalmente inaccesible”; no tenemos acceso a su vivencia, “lo extraño sólo es concebible, por tanto, como analogón de mi propiedad.”³⁶.

En dirección contraria, la “apresentación” del “extraño” (*fremd*) se presentifica mediante una “modificación de mí mismo (el cual, por su parte, recibe ese carácter de mío por el apareamiento contrastante que necesariamente tiene lugar)”³⁷. La “presentificación” ocurre en la esfera de mi propiedad y está centrada en mí mismo³⁸. Así pasamos de una presentación, que incluye un yo presentado inaccesible en su vivencia, a una “presentificación” de mí mismo en propiedad y actualidad.

Veamos la siguiente cita donde se desarrolla esta idea: “Gracias a las apresentaciones que aparecen en mi esfera primordial, motivadas por el contenido de ellas, se puede constituir en mi ego un ego extraño; es decir, en presentificaciones de un nuevo tipo, que tiene como correlato un modificatum de una nueva clase”³⁹.

Debemos situar el descubrimiento de la subjetividad como corporalidad viva como base fundamental en la constitución intersubjetiva, pues conecta con lo más profundo de los orígenes, en el *arché* de la conciencia. Así se entiende que “lo extraño solo es concebible, por tanto, como analogón de mi propiedad”⁴⁰. Nunca tenemos posibilidad de conocer la vivencia de “lo extraño” (*fremd*); solo mediante la operación del “apareamiento” (*Paarung*) logramos aproximarnos.

No obstante, sigue siendo infranqueable la vivencia del “cuerpo vivo” (*Leib*) del extraño, aunque tengamos la ilusión de accesibilidad. Y aunque Husserl, en el desarrollo de los párrafos nº50, nº51 y nº52 de *Meditaciones cartesianas*, no enfatiza suficientemente la magnitud de este descubrimiento, afirma que: “[...] esta especie de accesibilidad verificable de lo que es

³⁴ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 153.

³⁵ E. HUSSERL, *Op. cit.*, 1979, p. 155.

³⁶ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 182.

³⁷ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 182.

³⁸ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 183.

³⁹ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 183.

⁴⁰ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 182.

originalmente inaccesible se funda en el carácter de lo extraño en cuanto existente”⁴¹.

Este hallazgo no solo ilustra los límites del conocimiento humano, sino que abre un camino de reflexión poco desarrollado por la filosofía moderna y contemporánea. Mientras llevamos cinco siglos de reflexión constante sobre el “otro”, hemos marginado casi por completo lo “extraño” (*fremd*) en el pensamiento occidental, con excepción de autores como Bernhard Waldenfels y Emmanuel Lévinas.

4. El olvido del “cuerpo vivo” (*Leib*)

No obstante, la finalidad de la etnografía planteada anteriormente puede ser problematizada a partir de los resultados de “la teoría de la experiencia del extraño” (*Fremderfahrung*). Husserl, en *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, señala: “El presente, yo como presente estoy continuamente muriendo, los otros mueren para mí cuando yo no encuentro la conexión presente en ellos”⁴².

Esta enigmática frase nos conduce a un problema central que atraviesa las ciencias de la cultura: la cuestión de la otredad. Designamos a un “otro” que no conocemos en vivencia, que —en estricto rigor fenomenológico— ha muerto. Se trata de un “otro” universal, abstracto, sin género, que ha perdido su naturaleza y su individuación viva. O, como diría Husserl, “es una modificación intencional de mi yo objetivado”⁴³. En este sentido, el antropólogo, al intentar conocer desde un enfoque empírico a un “extraño”, solo se aleja de la exclusividad de la extrañeza que Waldenfels⁴⁴ señala.

Esta imposibilidad de acceder a la vivencia del extraño sobre el que versa la etnografía se expresa, en ciertos casos, en la construcción de un “otro” antropológico que es clasificado con apellidos que otorgan la falsa sensación de haber considerado la diversidad de “lo extraño” (*fremde*). Ejemplos de ello son expresiones como: “las otras discapacitadas”, “una persona con discapacidad severa”, “las otras mujeres discapacitadas” o, simplemente, “la otredad”. Esta otredad, de carácter empírico, no dice nada del extraño que somos cada uno en

⁴¹ E. HUSSERL, *Op. cit.*, p. 182.

⁴² E. HUSSERL, *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Editorial Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, pp. 63-64.

⁴³ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 182.

⁴⁴ B. WALDENFELS, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Anthropos, 2015, p. 199.

nuestra experiencia vivencial. Tampoco podría hacerlo la fenomenología, pues esta última opera dentro del conocimiento que fluye desde la experiencia inmediata de la conciencia. Sin embargo, nos permite reconocer un “cuerpo vivo” (*Leib*) que soporta dicha conciencia, posibilitando la “empatía” (*Einfühlung*)⁴⁵, lograda a través de la “transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo vivo (*Leib*)”⁴⁶.

Este proceso se completa en diferentes grados de concordancia que emergen en la presentificación de mi “cuerpo vivo” (*Leib*) cuando se encuentra con el “cuerpo físico” (*Körper*) de lo extraño (*fremd*). Podríamos reconocer en la fenomenología, a diferencia del empirismo, una apertura hacia una etnografía que parte desde sus límites, permitiendo recordar lo olvidado: que lo más cercano que puede estar cada “extraño” es un horizonte intencional que se da en la pasividad de la subjetividad como “cuerpo vivo” (*Leib*). La etnografía le debe a la modernidad no solo haber olvidado la corporalidad viva de quien pretende conocer, sino también su propio “cuerpo vivo” (*Leib*) como investigador, el cual ha sido cubierto por la espesa capa de las ideas.

La noción de un “otro” es un claro ejemplo de esta idealidad que nos ha hecho olvidar un tipo particular de naturaleza: la noción de naturaleza como trasfondo (*Hintergrund*), anunciada en la corporeidad como “[...] sustrato como ‘naturaleza’ incluida en mi propiedad (eigenheitliche ‘Natur’)”⁴⁷, perdiendo así el sentido del “ahí-para-cada-uno” y de toda objetividad relacionada con lo mundanal o intersubjetivamente constituido. Esta naturaleza es estrictamente propia. En las *Meditaciones Cartesianas*, dicha naturaleza se denomina también “naturaleza primordial”⁴⁸, aludiendo a su carácter originario de la subjetividad.

En consecuencia, este sustrato —el “cuerpo vivo” (*Leib*) originario de la subjetividad—, destacado tras la “reducción temática”, remite a esta naturaleza primordial. Husserl lo describe así: “Entre los cuerpos físicos de esta naturaleza concebidos de manera única, encuentro que mi cuerpo vivo (*Leib*) es el único que se destaca, es decir, como el único que no es solo un cuerpo físico (*Körper*)⁴⁹, sino un cuerpo vivo (*Leib*) [...]”⁵⁰

⁴⁵ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 169.

⁴⁶ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 176.

⁴⁷ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 159.

⁴⁸ E. HUSSERL, *Op. cit.*, pp. 175, 189, 193, 216, 218.

⁴⁹ Para la palabra *Körper* y sus derivados en alemán, seguimos la traducción propuesta por García-Baró: “cuerpo físico” (E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. J. A. García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996).

⁵⁰ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, p. 128.

El “cuerpo vivo” (*Leib*), en tanto naturaleza propia, no puede entenderse como un objeto de estudio de la etnografía, es decir, como un “extraño” que se destruye al momento de categorizarlo. Es el “cuerpo vivo” (*Leib*) el fundamento originario de la “esfera de lo propio” (*Eigenheitssphäre*), integrándonos en la naturaleza como parte de ella, en unidad y propiedad⁵¹. Por lo tanto, la noción de “cuerpo vivo” (*Leib*) se contrapone radicalmente a la vía cartesiana desde donde se desprende la noción de “otredad”.

La crítica anterior no se soluciona invirtiendo simplemente los términos —reemplazando “otro” por “extraño”—, sino que implicaría una reflexión profunda por parte de las ciencias de la cultura. Esta debe problematizar tanto la noción de cultura como los métodos o técnicas utilizados (historias de vida, observación participante, grupos de discusión).

Si aplicamos la noción de extraño, habría que revisar la conceptualización de cultura desde otra perspectiva. ¿Cómo dar cuenta de la exclusividad del extraño con una noción de cultura que actualmente se basa en una oposición con la naturaleza, siendo que este extraño *es* naturaleza en su vivencia? Comprender la cultura exige una apertura hacia una reformulación del rol que juega el “cuerpo vivo” (*Leib*) del extraño y del propio en la configuración de la cultura, recuperando una comprensión no dicotómica entre la naturaleza propia del cuerpo vivo y el alma (o conciencia). Un camino para la etnografía es valerse de una de las ideas más innovadoras de Husserl: la noción de “entrelazamiento” (*Verflechtung*) entre naturaleza, cuerpo y alma, los cuales se constituyen en una relación recíproca consigo mismos y con los otros⁵².

Por otro lado, si nos referimos al método cualitativo utilizado por el etnógrafo —por ejemplo, la historia de vida, técnica que incorpora una revisión de los acontecimientos que permiten comprender la historicidad subjetiva de una persona—, observamos que son muy escasas las investigaciones que han problematizado la experiencia del nacimiento y de la muerte. La primera está constituida previamente, mientras que la muerte “no es un acontecimiento existente en el ‘Yo-soy’ del ego trascendental, sino un acontecimiento en el mundo humano, en el mundo constituido”⁵³.

⁵¹ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, p. 161.

⁵² E. HUSSERL, *Ideas III. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de L. E. González, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 140.

⁵³ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Springer, Dordrecht, 2013, p. XLI.

Es en este mundo constituido donde se abre la posibilidad de un mundo intersubjetivamente compartido para el etnógrafo: un “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) donde no se desconoce “la acción instintiva”^{54 55}, presente en su “cuerpo vivo” (*Leib*) y en el de “lo extraño” (*fremd*). Desde una mirada ética del trabajo de campo, si deseamos sobrepasar los límites de la extrañeza y de la corporalidad al desarrollar una etnografía para que el otro —o más bien el extraño— no sea destruido por la mirada de quien escribe, determinando lo que es, se debe procurar una aproximación que respete su carácter inexhausto, que no se agota ni se encierra en la palabra.

Esto implica centrarse en la afectividad y en el instinto, propios de una acción en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), y realizar una etnografía que permita incorporar dicha afectividad y devenir, no solo en el formato (por ejemplo, utilizando la poesía, el arte o la estética), sino también en un sacrificio del etnógrafo y su corporalidad que es naturaleza, y no solo cultura e ideas. Porque es él el analogón de sí mismo, lugar donde se constituye el otro y se destruye el extraño.

5. Epílogo

La fenomenología husserliana, en su intento por alcanzar un fundamento absoluto del conocimiento, ha trazado una cartografía rigurosa de la subjetividad. Sin embargo, desde sus propios márgenes, emergen experiencias que escapan a la evidencia apodíctica: el nacimiento, la muerte y lo extraño no se dejan atrapar por el acto constituyente de la conciencia y las ideas, escondiendo silenciosamente la corporalidad que es naturaleza en propiedad.

Aceptar estos límites no implica renunciar a la fenomenología, sino ampliar su horizonte. Reconocer que el “extraño” no se presenta nunca como objeto, sino como indicio de una alteridad radical, exige reconfigurar nuestras prácticas investigativas. Así, el *Leib*, como “cuerpo vivo” y propio, nos recuerda que toda comprensión pasa también por lo encarnado, por aquello que sentimos antes de pensar, por un horizonte que es siempre provisional.

Desde esta perspectiva, la etnografía —y más ampliamente, las ciencias de la cultura— no deberían aspirar a definir al otro, sino a aproximarse a él con una actitud de respeto hacia su opacidad y su devenir. La tarea no es agotar el sentido, sino sostener su misterio: dejar que lo extraño, en su

⁵⁴ “Instinkthandeln”

⁵⁵ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Springer, Dordrecht, 2013, p. 132.

inexhaustibilidad, siga hablándonos más allá de nuestras categorías, sacándonos el velo de las ideas, que cubre la corporalidad⁵⁶, o, dicho de otra forma, poniendo al desnudo nuestra naturaleza propia que hemos olvidado, al taparnos con el ropaje de la cultura.

⁵⁶ E. HUSSERL, *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Editorial Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 94.

Horizontes hermenéuticos en los relatos históricos: muerte, memoria y olvido

Diego David Quijano López

Candidato a Magister en Ética y Democracia / Universidad de Valencia

Aproximarse al concepto de *muerte* en sentido humano no puede expresarse bajo un supuesto reduccionista de competencia exclusiva en lo biológico o físico, dado que esto se puede referenciar en comprensión de la existencia misma, no solo en el sentido singular de lo que puede representar en particular la muerte de determinada persona en un plano histórico específico, sino en el significado y en la construcción de imaginarios que se forman a partir del contexto y huella histórica de los relatos que se crean en un nivel social y cultural. Así, este trabajo se enfocará por indagar por el concepto de muerte desde una comprensión hermenéutica de su simbolismo para y desde la historia, con este propósito se toma como referencia las posturas expuestas por Paul Ricoeur en varios de sus textos como *Historia y Verdad* o *Historia, Memoria y Olvido* en los cuales se ilustra o clarifica una posible relación entre muerte e historia.

Bajo estas premisas, surge una pregunta fundamental: ¿Qué postulación hermenéutica con bagajes existencialistas se podrían plantear de la historia frente a la muerte? Para dar sentido a esta cuestión a lo largo del texto nos moveremos fundamentalmente por tres momentos: el primero de ellos denominado *una mirada hermenéutica a la cuestión de la historia* donde se explicará desde la postura hermenéutica de Ricoeur sobre este concepto estableciendo lazos y puentes entre memoria e historia, así, en la segunda parte denominada *la triada de la desaparición: Memoria, historia y muerte* se visibilizará el carácter ético que lleva la cuestión de la historia y la muerte, por último, concluiremos con el apartado denominado *despliegue de sentidos hermenéuticos para la historia* en el que buscaremos dar respuesta a nuestra pregunta problematizadora que inicia nuestro recorrido develando posibilidades de amplitud de la historia desde perspectivas hermenéuticas.

1. Una mirada hermenéutica a la cuestión de la historia

Sin lugar a duda, la historia ha sido un asunto de reflexión filosófica, cuestión de la cual no ha podido escapar la hermenéutica a tomar como asunto importante sobre el cual aportar, y sobre esto, la visión dada en la filosofía de Ricoeur marcar como posible punto de partida o entendido como supuesto memorable¹ “[...] la historia es totalmente escritura [...]”. Ahora bien, este supuesto hermenéutico no pretende dar un sentido radical y totalizante de la historia, sino más bien, darnos luces del problema epistemológico que la historia presenta cuando se encuentra mediada por las narrativas de carácter oral, e incluso donde su rigurosidad comparada con la de otras ciencias presenta dudas precisamente por su primitividad respecto a su origen, que, en sus primeras formas y estructuras fueron representadas en los mitos y leyendas y con el paso del tiempo han buscado un *logos*, así, la escritura ha surgido como una solución para que la historia pudiera sentar sus bases, para que esta clase de narrativas y discursos como fin último puedan perdurar en la memoria humana mediante su fijación, esto es, mediante el ejercicio de la escritura.

En este sentido, la historia no solo pone en juego una reconstrucción de hechos o acontecimientos que se dieron en un plano u horizonte de tiempo específico, sino que esta representa un ejercicio de memoria, que conduce a un compromiso reflexivo por la verdad y la veracidad, en otros términos: una memoria auténtica o verdadera, aquella memoria del sujeto que ha vivido y que acude a ella para identificar mediante la rememoración los acontecimientos pasados.

No obstante, el ejercicio lector que se ha explicado desde la postura hermenéutica conjugada con la tradición fenomenológica suponen una suspensión del mundo de vida de lector para acudir al horizonte del texto y que de él emanen sentidos de comprensión, así, desde la visión de Ricoeur el oficio del historiador pasa por tres tiempos que mantienen la esencia de buscar la epojé del relato histórico: acontecimiento-objetivo del tiempo pasado, relación del pasado con el tiempo presente del historiador y la fijación del mismo mediante la escritura, en este sentido existe una suspensión del historiador que busca remontarse a tiempo pasados para buscar en el acontecimiento que debe representar la objetividad y racionalidad de lo sucedido, para luego establecer conexiones y relaciones con su propio

¹ P. RICOEUR, “La representación historiadora”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 531-577.

presente, de esta manera llevar a culminar la fijación de los discursos de carácter histórico mediante la escritura².

Como se señalaba, esta suspensión del mundo del historiador que suscita un trabajo por la historia evoca a que la subjetividad del actor inmerso en este ejercicio debe ir tras la búsqueda de una objetividad que indague en la reconstrucción de las huellas y de los acontecimientos, en palabras de Ricoeur³ “[...] esperamos del historiador una cierta calidad de subjetividad, no una subjetividad cualquiera, sino una subjetividad que sea precisamente apropiada a la objetividad que conviene a la historia”. En este sentido, la labor del historiador comienza su camino en el trabajo de la observación y de la búsqueda de las huellas, sin embargo, la fijación del relato histórico mediante el texto representa un reto al historiador ya que no todo lo rememorado puede ser escrito, sus principales interrogantes giran alrededor de: ¿Qué será contado? ¿Qué deberá ser olvidado?

Así, surge el concepto de representatividad en la historia el cual se convierte en un pilar del quehacer del historiador, su búsqueda de las huellas ya no es solo la indagación por el acontecimiento sino que esta da un giro por determinar lo significativo, aquello que valdrá para perdurar en el tiempo, emergiendo así el “juicio de la importancia” una forma de racionalidad mediante la cual el historiador debe destacar los sucesos de larga duración e ignorar y olvidar aquello no importante de la historia, en otros términos: *la historia episódica o del acontecimiento*. Será este tipo de historia la que pase al olvido, paradójicamente la construcción de la historia y su depuración se convierte en su propio lastre que la hiere y la mutila.

Sin embargo, se debe señalar la cuestión que supone el retorno al propio horizonte histórico del historiador, esto es: el cambio de los significados de conceptos o términos que para el mundo contemporáneo han sido sepultados, olvidados, cambiados o regenerados, esta transición o trasmutación del alma del historiador del tiempo pasado a su propio presente representa el mayor reto a la objetividad historiadora que se relaciona estrechamente con la idea de interpretación de lograr fijar mediante la escritura, el significado de lo que para el hombre pasado represento el acontecimiento, hacer entender y significar el pasado al mundo contemporáneo.

No obstante, ante los grandes riesgos que el historiador debe correr en el ejercicio mismo de la historia, no podemos abandonar el proyecto inicial sobre

² Esta cuestión es abordada por P. RICOEUR, “Historia y tiempo”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 447-518.

³ P. RICOEUR, “Objetividad y subjetividad en historia”, *Historia y Verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2015, pp. 29-52.

el cual la historia se suscribe: la memoria. Y si bien es cierto, que aquella forma de raciocinio y de juicio de importancia que el historiador debe ejercer no clarifica o posiciona el lugar que la historia episódica y el acontecimiento ocupa, se debe retribuir a la historia el valor que ocupa respecto a la memoria viva, en su ocupación por hacer frente a la memoria impedida (por la vejez o el tiempo) que suscita a un hombre capaz de recordar y rememorar como Ricoeur diría⁴ “Para la verdadera memoria, la inscripción es siembra, [...] Podemos hablar, pues, de escritura ‘viva’”.

2. Tríada de la desaparición: memoria, historia y muerte

Aquí llegados, una de las grandes conclusiones que la filosofía ricoeuriana brinda al concepto de historia es ilustrar el doble sentido o la paradoja que simboliza esta para la humanidad por un lado: como remedio para el desarrollo técnico-científico, siendo la inscripción la potencia en la capacidad por recordar y dejar una estela en el tiempo del saber generado por el hombre, pero a la vez, ha concebido el veneno de la transformación de relatos de las grandes hazañas, el salto del mito a la construcción de relatos, verdades y concepciones que reinscriben el acontecimiento y con ello el recuerdo mediante la rememoración.

En consecuencia, la historia comienza a contener un carácter estético y ético que busca encontrar justos medios entre venenos y remedios, intentando ubicar su lugar entre memorias instruidas por la historia sumergidas en la reconstrucción de huellas, hechos, razones y objetivos y por otra parte, las memorias eruditas que buscan que la historia trascienda en un carácter ético y moral, aquellas que entre la fijación de la historia centran su atención en comprender entornos, contextos, valores y esencias de las huellas encontradas, de otra manera dicha, es buscar en medio de aquellos actores del pasado, en los muertos de la historia, ubicar un⁵ “Comprendo lo que usted se propuso hacer si logra explicarme por qué realizo tal o cual acción”. Esta es una objetivación del que hacer de la historia, iluminar sentidos y marcar los primeros pasos en la senda de una memoria erudita, buscar la trascendencia de la acción humana mediante la historia.

⁴ P. RICOEUR, “La historia: ¿remedio o veneno?”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 183-187.

⁵ P. RICOEUR, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, *Del Texto a la Acción: Ensayos de Hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 169-189.

Partiendo de este carácter ético de la historia, debe considerarse la imposibilidad de escapar a la reflexión sobre la adaptabilidad del mal, en este sentido, podemos afirmar que existen violencias que trascienden la muerte, muertes peores que la muerte, aquel mal que se inscribe en el deseo por la humillación, el desprecio y sufrimiento en las profundidades de lo humano.

Así, en el carácter selectivo de la historia que margina a los acontecimientos e historias episódicas, los grandes victoriosos en todos los niveles de los conflictos humanos: económicos, políticos, bélicos y de clases imponen sus discursos; transforman, apaciguan y engrandecen relatos que pasan por encima de los muertos, aquel ángel de la historia como lo expondría Walter Benjamín devastará, arruinará, lacerará y destruirá la historia humana, la historia de los acontecimientos, de los sucesos de aquellos que ya no pueden hablar; muertes peores que la muerte, el silencio se impone a grandes historias por ser fijadas que quedan sin sepulcro, sin tumba, ni siquiera podrán postularse como fosas comunes del olvido. Lugar ni cabida quedan para la historia del acontecimiento o episódico en el mundo de los victoriosos o de los violentos, que socaban en el componente ético y de valores de esta clase de relatos que podrían rescatarse para un mundo mejor o al menos habitable en sentido humano.

Sobre esto, da sentido reflexionar en los grandes relatos que han existido en la historia contemporánea, podemos tomar como ejemplo: la segunda guerra mundial, donde la propagación actual de relatos generalizados y reduccionistas de las violencias vividas en ese contexto histórico, a la exclusividad o limitación resonante del holocausto judío, que, sin lugar a duda fue desolador y violento en las formas más inhumanas que han podido existir, sin embargo: ¿Dónde queda el eco de las voces de los muertos de las comunidades gitanas, afrodescendiente y LGBT por todo Europa, o de las mujeres alemanas violadas por fuerzas de los aliados⁶?

Y si esta reflexión continuará esta línea de tiempo también podríamos preguntar: ¿Dónde quedan las voces de aquellos que ya no están con nosotros judíos de piel negra y de origen asiático que sus propios hermanos en nombre del sionismo durante los primeros años de formación de su Estado negaron el reconocimiento como ciudadanos⁷? ¿Dónde quedan las voces de los palestinos que tuvieron que forzosamente en nombre de la paz mundial y del

⁶ R. SÁNCHEZ, “Las alemanas sufrieron 860.000 violaciones de los aliados”, *El Mundo*, 2015, <https://www.elmundo.es/cronica/2015/03/08/54fad85268e3ee0518b4570.html>

⁷ E. COHEN, “Beta Israel: la fascinante historia de los judíos de Etiopía”, *El Confidencial*, 2018, https://blogs.elconfidencial.com/mundo/tajles/2018-11-07/judios-etiofia-falashas-beta-israel_1641190/

restablecimiento del orden migrar sin rumbo? O incluso en otros contextos como el vivido en España durante la guerra civil: ¿Dónde quedan las voces de los muertos que no han tenido una sepultura digna reposando en fosas comunes al ver que una dictadura cae no por resistencia sino por muerte natural⁸?

Aquí surge una segunda problemática de la historia, en su búsqueda de representatividad y validez por contar con los elementos sólidos para afirmar que el acontecimiento realmente existió y con ello que la prueba de lo sucedido ha sido encontrada, la historia de los poderosos y de los victoriosos en los distintos contextos humanos camuflada en la historia “oficial” de lo sucedido, se impone. Aquellos actores que han perdido en esta clase de conflicto se les desaparece y margina de la historia, no se les permite ser fijados en ella.

Sin embargo, otro problema emerge cuando los ecos de las historia no fijan interés en conocer aquellos contextos, situaciones o matices del accionar humano en la historia, generando así un movimiento abrupto de lo oficial a lo no comprobado, una reducción de los relatos, discursos o acontecimientos en un desplazamiento retrocesivo al mito moderno de las historias no comprobadas, los relatos urbanos, aquellos voz a voz que el historiador no puede llegar a certificar donde los muertos se silencian, en palabras de Ricoeur⁹ “El recurso al relato se convierte así en trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama [...] Se utiliza aquí una forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos”.

Esto nos lleva a señalar que la historia ha estrechado lazos y vínculos con las estructuras de poder que han existido en las distintas épocas, culturas y sociedades, donde desde sus formas primitivas de relato: los mitos y leyendas, se ha buscado favorecer personajes del poder político mitificándolos en héroes o cuando de humillar y despreciar se requiere en la representación de villanos, según de uno o del otro sea el fin, se crean discursos que afectaban para bien o mal las estructuras de poder y la percepción de la ciudadanía frente a estos.

Sin embargo, estos discursos o relatos históricos oficiales, en el mundo contemporáneo se han sostenido sobre aires globalistas donde pareciera que

⁸ F. MAS PARADISO, “La España de Franco que perdura: 2.200 fosas comunes, 114.000 desaparecidos, 6.000 símbolos franquistas”, *Infobae*, 2022, <https://www.infobae.com/espana/2022/07/17/la-espana-de-franco-que-perdura-2200-fosas-comunes-114000-desaparecidos-6000-simbolos-franquistas/>

⁹ P. RICOEUR, “El olvido”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 531-577.

los contextos locales se anulan bajo la condicional que no cumplen con aquel carácter de relevancia e incluso de éxito relacionado al marketing comunicacional en niveles macro, en este sentido los actores locales pierden voz y la posibilidad de que sus problemáticas, vivencias y mundo de vida pueda ser fijados en la historia, esto se traduce en una muerte de la cultura y de los valores propios de los territorios, esto nos llama a una reflexión por el dolor de los que han sido muertos en nuestra historia, los tiempos pasados que han sido masacrados en los relatos que la sociedad a autoafirmado en su propagación y eco.

No obstante, una reflexión por el valor de las acciones históricas locales también contiene puntos críticos a considerar, por ejemplo: la exacerbación de esta clase de historia, puede llevar al riesgo de caer en la obsesión por los sucesos locales que cieguen, limiten y encierren a las comunidades en sus propios dolores, universalizando sus problemas o aún peor acrecentándolos de manera desproporcionada, esto es uno de los mayores retos para una memoria erudita, entablar desde la ipseidad la posibilidad de un sí mismo como otro.

Así, un planteamiento de la historia a nivel ético que piensa por los que ya no tienen voz que se pone en perspectiva en un plano temporal del pasado vivido, de nuestros muertos y de los acontecimientos humanos que se planta sobre el presente, donde el que hacer del historiador y la fijación de estas huellas en la historia con miras al futuro por velar e indagar en los valores humanos, nos remonta a repensar la existencia humana: nacer, vivir y morir, problemas que aterrizan en el plano filosófico de preguntas esenciales como ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Hacia dónde vamos? En este sentido: ¿Qué postulación hermenéutica con bagajes existencialistas se podrían plantear de la historia frente a la muerte?

3. Despliegue de sentidos hermenéuticos para la historia

Sin lugar a duda, no se puede ignorar que la historia hablara y suscitara a los muertos de otros tiempos, que es fijada y parte del quehacer de aquellos vivos que en un futuro también lo serán, aun así, las muertes trascendentes serán las de los relatos episodios que se desvanecerán en el tiempo o de aquellos personajes: héroes y villanos que tras su anonimato y la imposibilidad de estar en la historia del futuro se perderán sus valores y enseñanzas para la humanidad.

No obstante, ante tan grande pérdida para el ser humano, la historia se convierte en una forma de hacer sepultura a nuestros muertos, es aquel gran ritual humano que trasciende a lo largo de los tiempos, el ejercicio de memoria viva que nos permite rememorar a los que ya no están, la historia nos permite

visualizar el pasado como tal, el pasado de tiempos que ya no son, una forma de recuperación de memoria, pero que a su vez, se convierte en una forma de autocuidado psíquico de los vivos, que en buenos puertos no solo evoca a los muertos sino que permite repensar a los que estamos en este plano, en términos de Ricoeur estamos¹⁰ “[...] en calidad de testigos supervivientes a acontecimientos que están cayendo en el olvido del pasado, y muy a menudo en calidad de testigos inaudibles [...]”.

Así, la historia se convierte en la representación de los ausentes en el tiempo presente y futuro, no obstante, este trabajo por la representación humana es la historia, esto nos lleva a comprender desde la visión hermenéutica y su relación con el que hacer de la historia, que esta última forma parte del ritual humano de sepultura el cual conduce a una forma de iniciación del trabajo de duelo y consigo de aceptación del objeto o ser querido perdido, en este sentido, la escritura y los discursos que han sido fijados en la historia avocan tumbas trascendentes de la humanidad que propician al hombre espacios de rememoración y reencuentro con los que ya no están entre nosotros.

Sin embargo, aun cuando las tumbas trascendentes de la humanidad estén al alcance de cualquier doliente humano, solo alcanza la cumbre de su sentido y esencia cuando el acto de memoria es ejercido, cuando el espíritu del hombre busca por indagar en los andamios de la historia y el deseo de explorar sus caras y aristas dan sentido a la historia, solo es en este momento cuando el camino del duelo tiene un punto de partida, en palabras de Ricoeur¹¹ “[...] pasar del exorcismo siempre inacabado [*representado por el olvido*] al trabajo de memoria, el cual, no hay que olvidarlo, es también un trabajo de duelo”.

Justamente esta experiencia que señalamos frente a la posibilidad de rememorar y con ello el trabajo de duelo, trae consigo no solo un encuentro con nuestros muertos, sino que desentraña de la historia humana intensiones diversas que deslumbran grises, blancos que se oscurecen y luces que dejan de brillar, aparecen faltas cometidas de actores de los cuales antes no se examinaban, de los cuales no se dudaba, el piso de los valores humanos se pone a prueba, se duda de las estructuras sociales en tiempo presente. En este sentido, acudir a la historia para rememorar por medio de la reconstrucción de las huellas, es una forma de acercarnos a los males de nuestra propia existencia, de nuestro mundo de vida.

¹⁰ P. RICOEUR, “Historia y tiempo”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 447-518.

¹¹ P. RICOEUR, “El olvido”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 531-577.

Así, la historia como tumba y nuestro acudir a ella como sepultura mediante el cual inicia el trabajo del duelo, es solo una primera tarea del hombre contemporáneo para entender no solo a los muertos y a las grandes víctimas de la historia, sino para encontrarse consigo mismo, este retorno podemos definirlo como un *arco hermenéutico de la historia*, en otros términos, se es relevante la reconstrucción de los hechos, acontecimientos e intenciones al acudir a la historia para observar en sus andamios sus distintas caras y aristas, sin embargo, este primer paso tan solo completa la explicación en un ejercicio hermeneútico de la historia y nos es necesario un salto a lo que en la tradición hermenéutica se denomina *comprensión*, llegados aquí, se marca una distinción entre explicar y comprender. En este sentido, aun cuando ciertos sucesos a nivel de la historia lleguen a ser explicados no es inherente el sentido de comprensión, en otros términos, el arco hermeneútico de la historia solo alcanza su éxtasis cuando sobre los andamios de la historia y las huellas reconstruidas el hombre extrae valores y en un ejercicio fenomenológico acude a la *epojé* de los acontecimientos, sus contextos e intenciones, para retornar a su propio mundo de vida, en el entendimiento de que la historia está escrita por hombre actuantes que también tiene la capacidad de narrarse a sí mismos y llegar a la comprensión de su propia existencia.

En este sentido, el trabajo del duelo que se da en la sepultura de la historia, no puede ser comprendido como el duelo eterno inacabado que ancla al hombre del presente a los valores de los muertos de tiempos pasados, por el contrario un *arco hermenéutico para la historia* en su movimiento de explicación a comprensión, postula a un hombre capaz que lo reubica nuevamente en el presente pero a su vez en el futuro, que, mediante la comprensión de los valores, errores, virtudes, vicios y equivocaciones que pueden definir al hombre, este entendimiento es el único que lo puede postular como un ser mejor para el presente y futuro, para el hombre venidero.

Sin embargo, aquel movimiento de explicación a comprensión, no solo permite reflexionar sobre lo ya dicho en la historia, sino se debe reconducir a criticar, denunciar, señalar y desmentir lo que en la memoria colectiva se ha instaurado, todos aquellos prejuicios que se han configurado en la cultura, la política y en el corazón de la sociedad misma, en este sentido la *historia episódica o del acontecimiento* puede tomar vitalidad, es la potencial pieza del rompecabezas incompleto de la historia, como bien Ricoeur cuestionaría y respondería¹² “¿Cuál es, pues, para nosotros, esta tempestad que paraliza hasta

¹² P. RICOEUR, “Epílogo. El perdón difícil”, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 583-649.

este punto al ángel de la historia?” [...] la interminable competición entre el deseo de fidelidad de la memoria y la búsqueda de la verdad en historia”.

Así, el objetivo de un *arco hermenéutico para la historia* trae visiones nuevas de la propia existencia, recuperar la voz de aquellos que ya no están, reconstruir las huellas de todos aquellos que han sido violentados y marginados no solo en las acciones humanas de los tiempos pasados, sino por el olvido inducido de los victoriosos que han ejercido sobre la historia y con ellos en la memoria de la humanidad. En este sentido, la historia deberá cumplir uno de sus grandes proyectos o propósitos que le puede dar a la humanidad: la no repetición de los grandes males que aquejan al hombre que se representan en círculos viciosos sin fin, para así resucitar de los muertos aquellos valores y enseñanzas que el hombre actual y futuro requieren para vivir con el otro.

No obstante, hoy más que nunca el historiador requiere un examen exhaustivo en su rol de explicación, por dar vitalidad a los relatos que nos pueden dejar los que ya no están entre nosotros, entendiendo la clase de objetividad que se requiere de él en su quehacer histórico, sin embargo, este primer paso debe estar seguido de una ciudadanía y una humanidad que busque no solo *explicar* sino *comprender* en estos andamios de la historia las esencias y *epojés* que el relato histórico puede dar al hombre.

Para concluir, la muerte no solo es la representación del plano físico de inexistencia, o lo que en otro sentido a representado la imposible demostración de lo que pueda existir más allá de ella; de la muerte vale la pena una reflexión para los que aún estamos aquí, una comprensión del valor de su representatividad en todos los sentidos y caras, una de ellas: la historia, tanto como narrativas de las acciones y reconstrucción de huellas que pueden representar en la construcción de distintos paradigmas sociales que se dan para las sociedades en todas las épocas humanas, como en los valores que de allí podemos recoger.

No obstante, esta tríada entre historia, memoria y olvido, permite afirmar que el trabajo de la historia da cuentas claras por el ejercicio humano o el compromiso que esta representa con la memoria, en este sentido persistirá por todos los tiempos como responsabilidad del historiador preguntarse ¿Qué perdurará como memoria viva en la fijación de los acontecimientos en la historia? ¿Qué morirá mediante el olvido y su imposibilidad de ser narrado en el futuro?

Así, el compromiso local por mantener viva la memoria es imperativo, el brillo de una clase de objetividad historiadora es necesaria para extraer los valores de aquellos que han sido silenciados. Apropiarnos de nuestra propia existencia nos permite afirmar el surgimiento de nuevas formas de reconciliación en las sociedades actuales que se encuentren fragmentadas por

actos violentos que vienen marcados de tiempos atrás, la historia se puede convertir en un trabajo de duelo y de movimiento desde la ipseidad para marcar el devenir del hombre futuro, que dan voz a los que ya no están y que trae consigo una reflexión de los propios horizontes de vida de nuestras sociedades.

El tiempo más allá de la muerte en la obra de Emmanuel Lévinas

Federico Parra Rubio

Universidad de Zaragoza

1. Introducción

Frente a una tradición filosófica que ha privilegiado el fenómeno de la propia muerte —es decir, de mi muerte— las ideas de Emmanuel Lévinas elevan la muerte de la otra persona al rango de primera categoría. Los posicionamientos levinasianos en torno a la alteridad y la ética no ignoran ni desplazan la importancia del ser-para-la-muerte¹, sino que recontextualizan esta anticipación y cuidado en el seno de un mundo donde también los otros mueren y donde el legado —veremos de qué tipo— que les dejamos nos sobrevive y modifica, cuando no desarma, el semblante amenazador de mi propia muerte. Así pues, la tesis que plantea Lévinas, y en la que me gustaría entrar detalladamente aquí, es que algo de la muerte puede vencerse o sobrevivirse a través de la fecundidad, esto es, de lo que entregamos a un tiempo ajeno que no nos pertenece —el tiempo del Otro— pero cuyo destino nos incumbe igualmente.

Los análisis de la muerte en la obra de Lévinas son diversos. En *El tiempo y el otro*, que recoge cuatro conferencias pronunciadas en los años 40, se aborda el fenómeno clásico de mi propia muerte como un acontecimiento que impone el final absoluto de todos mis poderes². En este sentido, su victoria parece inapelable. No obstante, este análisis negativo viene acompañado de una promesa, la promesa de que la muerte puede ser, en cierta forma, superada:

¹ Notablemente, y habiendo aprendido de él, las ideas de Lévinas no ignoran en absoluto los análisis de la obra magna de Heidegger.

² E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1985, p.59.

“hemos llamado a esta situación victoria sobre la muerte”³, escribe el autor. *Totalidad e infinito* reitera esta promesa años después⁴. La muerte, argumenta el lituano, pierde su aguijón en la entrega a la trascendencia. Sin embargo, su obra nos planteará al menos tres variaciones acerca de cuál es la trascendencia a la que se refiere, pasando de ser la filialidad a la obra histórica y, finalmente, la alteridad. Mi objetivo en este texto es presentar esta evolución y subrayar lo que se ha ganado en cada uno de dichos escalones. Esto me permite concluir mostrando de qué manera la fecundidad constituye, según la filosofía levinasiana, un desafío cabal a la omnipotencia aparente de la propia muerte. Para ello, he dividido el texto en cuatro apartados.

El primer apartado caracteriza la amenaza de la propia muerte tal y como es descrita en *El tiempo y el otro*. Expone el planteamiento levinasiano al mismo tiempo que detalla cómo se introduce ya ahí la tentativa de su superación.

El segundo apartado aborda la victoria sobre la muerte a través de la filialidad, mostrando cómo se desarrolla primero en *El tiempo y el otro* y después en *Totalidad e infinito*, planteando la importancia del concepto de fecundidad y señalando también cómo entre ambas obras el tipo de abordaje pasa de ser dialéctico a fenomenológico, lo cual demostrará tener importantes efectos.

El tercer apartado desglosa la superación de la muerte a través de la obra histórica, un concepto que Lévinas retoma de su lectura de Ernst Bloch⁵ y que le sirve para derivar de la noción de utopía una trascendencia que establece la primacía del tiempo ajeno o diacrónico sobre mi muerte.

Finalmente, el cuarto apartado aborda la propuesta más cabalmente levinasiana, que es ciertamente heredera de las otras dos –puesto que la prefiguran y suponen continuamente– y que conceptualiza la superación de la muerte a través del tiempo diacrónico instaurado por la alteridad. Subrayo también en esta sección cómo la fecundidad entendida como bondad permite a Lévinas desligarse de las nociones de filialidad y comunidad, que apuntan respectivamente a un fundamento biológico y de pertenencia y que potencialmente contravienen el sentido original, no empírico, del rostro.

³ *Ibid*, p.85.

⁴ E. LÉVINAS, *TOTALIDAD e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.304.

⁵ Véase, E. LÉVINAS *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1986, así como *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2019.

2. El aguijón de la muerte y la promesa de su superación

2.1. El aguijón de la muerte

Antes de entrar a analizar el sentido que tiene la expresión “victoria sobre la muerte”⁶, es necesario esclarecer qué constituye aquello que ambiciona ser superado en este acontecimiento. Al abordar la muerte, Lévinas comienza por marcar una cierta distancia con el planteamiento heideggeriano, notando que ella no constituye mi posibilidad más íntima o la posibilidad de la imposibilidad. La muerte no es un posible, sino lo inasumible que puedo esperar o sobre lo que me puedo precipitar, pero jamás asir, comprender o dominar. No se trata de una resistencia fáctica que me sobrepasa, sino de una pasividad absoluta frente a la cual dejo de poder en general. Lévinas lo dice poéticamente: la muerte marca “el fin de la virilidad y el heroísmo del sujeto”⁷. Si nos atenemos a este abordaje en términos ontológicos y de soberanía voluntariosa, la muerte no admite ninguna réplica: en tanto que anonadamiento, la muerte deshace el mundo tanto como al yo.

2.2. La promesa de la victoria

Ahora bien, ya en *El tiempo y el otro* aparece anunciada la posibilidad de arrebatar a la muerte su aguijón, donde tal aguijón –la amenaza definitiva e inapelable de la muerte– debe entenderse como el regreso a la nada, el *hay* y lo acósmico, o sea, al fin del propio mundo, del sentido y del yo. Luego, ¿en qué sentido se puede sobrevivir a aquello que parece imponer un final absoluto a nuestra vida y a nuestros poderes, ¿cómo se puede clamar, con Horacio: “non omnis moriar” (no todo de mí habrá muerto/no habré muerto del todo)⁸ ante algo así? La respuesta de Lévinas podría resumirse de la siguiente forma: sobrevive de nosotros lo que hemos entregado a fondo perdido. Todo cuanto damos desinteresadamente en vida está destinado a permanecer cuando ella llegue a su fin porque su llama no se nutre de nuestro poder, sino de las vidas que reciben lo que fue hecho para ellas.

⁶ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1985, p.85.

⁷ *Ibid*, p.59.

⁸ HORACIO, *Odas y epodos*, Cátedra, Madrid, 2004, p.314. Lévinas evoca esta sentencia en *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1986, p.75.

¿Cuáles son esas vidas? Dicho llanamente: el hijo, la comunidad y los otros. Como he adelantado más arriba en la introducción, nuestro autor considera esta permanencia tras la muerte principalmente a través de tres nociones: la filialidad, la obra histórica y la alteridad radical. Cada una de ellas presenta particularidades y no es del todo posible trazar una distinción tajante entre ellas –no al menos sin ignorar las continuidades existentes–, pero también existen diferencias importantes que conviene considerar de cara a no confundirlas y, sobre todo, de cara a entender por qué Lévinas termina por decantarse por la última en lugar de las otras dos. Mi objetivo a lo largo de los próximos apartados consiste en mostrar de qué manera cada una de ellas busca expresar una forma de fecundidad o preocupación por un destino que no es el mío y que, en consecuencia, permanecerá cuando mi vida acabe.

3. La filialidad

3.1. *La filialidad en El tiempo y el otro*

En *El tiempo y el otro*, Lévinas escribe que la superación de la muerte “solo puede ocurrir de una manera: por la paternidad”⁹. Es así como la caracteriza:

La paternidad es la relación con un extranjero que, a pesar de ser otro, es yo; la relación del yo con un mí-mismo que es, sin embargo, extraño a mí. El hijo no es, en efecto, simplemente mi obra, como un poema o como un objeto fabricado; no es tampoco mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni aquellas del tener pueden indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa, ni la noción de propiedad permiten comprender el hecho de la fecundidad.¹⁰

Este extracto, aunque tentativo y conceptualmente matizable, adelanta algunas de las nociones clave para comprender qué significa la filialidad en sede levinasiana. Primero, tiene que ver con otra persona separada de mí. Segundo, es refractaria al poder y a la auto-apropiación. Por último, y como consecuencia, implica la consideración de un destino que no es el mío pero me incumbe, a saber, el destino de mi hijo. Este otro destino o futuro absoluto que saca a mi propia temporalidad de sus goznes inaugura la diacronía, el tiempo de un porvenir ajeno que sobrevivirá a mi propia muerte.

Ahora bien, es fundamental comprender la naturaleza de esta diacronía. El tiempo de la filialidad no extiende una continuidad entre vidas o entre

⁹ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1985, p.85.

¹⁰ *Ibid.*, pp.85, 86.

generaciones, pues de lo contrario nos situaríamos en un continuismo evolutivo objetivo y la subjetividad quedaría omitida (esto es justo lo que Lévinas reprocha al planteamiento de Bergson). El tiempo de la filialidad no es diacrónico porque deshaga la brecha entre dos tiempos diferentes; es diacrónico porque entrelaza dos destinos que son irreductibles el uno al otro manteniéndolos separados en todo momento. Sin embargo, una caracterización más detallada de este tiempo intergeneracional e intersubjetivo solo es posible si abandonamos el enfoque dialéctico empleado para caracterizarlo a lo largo de *El tiempo y el otro*, pues la dialéctica utilizada en este punto tiende naturalmente a imponer una continuidad donde no la hay: “No he procedido de una manera fenomenológica. La continuidad del desarrollo ha sido dialéctica”¹¹. En este sentido, debemos dirigir nuestra mirada a *Totalidad e infinito* para dar un mayor contenido a las nociones de diacronía y de tiempo más allá de la muerte.

3.2. *La filialidad en Totalidad e infinito*

En *Totalidad e infinito*, reencontramos algunas de las ideas expuestas anteriormente: el carácter paradójico de la filialidad –“a la vez mío y no mío”, “una dualidad de lo Idéntico”¹²–, así como alguna referencia a la filialidad como trans-substanciación que podría mantener el análisis de Lévinas del lado del continuismo que critica. Sin embargo, también hay avances notables.

La trascendencia del porvenir se encuentra mejor definida en este texto. *Totalidad e infinito* ya no solo señala la necesidad de una caracterización ontológica de la fecundidad, sino que de hecho se pone manos a la obra. “La fecundidad debe ser apreciada en su debido valor ontológico, algo que no se ha hecho hasta ahora”, había declarado Lévinas en sus conferencias de los años cuarenta¹³. Veinte años después, su propuesta estará articulada a través de las nociones de trascendencia y juventud, definiendo la fecundidad como la posibilidad de la renovación continua a través de la trascendencia. No solo están aquí presentes los lugares comunes levinasianos que ya encontrábamos en *El tiempo y el otro* (la noción de alteridad, el carácter refractario al poder y la incumbencia de un destino que me es ajeno), sino que también encontramos una descripción más profunda de cómo ello articula mi temporalidad como tiempo infinito. En efecto, este análisis especifica la manera en que la

¹¹ *Ibid*, p.87.

¹² E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.303.

¹³ E. LÉVINAS *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1985, p.87.

filialidad renueva mi porvenir a través del tiempo de mi hijo, engendrando así una temporalidad fecunda y joven que no es resultado de mi propio vigor:

A la vez mío y no mío, una posibilidad de mí mismo pero también posibilidad del Otro ... mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreducible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad ... No indica todo lo que puedo asir (mis posibilidades). Indica mi porvenir, que no es un porvenir de Mismo.¹⁴

La fecundidad renueva mi tiempo sin depender de mis poderes, de modo que “mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible”¹⁵. Esta idea resulta fundamental. Al venir de fuera, mediada por la alteridad, la diacronía reescribe “lo posible más allá de los proyectos”¹⁶, es decir, más allá y al margen de mis poderes o soberanía. Por lo tanto, la fecundidad diacrónica provee una salida a la “inevitable senescencia del sujeto”¹⁷. Gracias a la alteridad del hijo, el tiempo se renueva incluso cuando el sujeto se ve despojado de su poder, incluso cuando el yo alcanza el límite de su voluntad e incluso cuando la muerte se avalanza sobre él. “La libertad no dibuja más que un destino”¹⁸, mientras que lo fecundo de la filialidad “es *mejor* a través de la discontinuidad de las generaciones, escandido por las inagotables juventudes del hijo”¹⁹. La fecundidad de mi entrega es capaz de más destinos aparte del mío, y son esos otros destinos los que alargan su vida y la renuevan más allá de mi muerte: he ahí sus inagotables vidas, sus inagotables juventudes. La filialidad ejemplifica de qué manera lo entregado persistirá en el hijo aun cuando yo no lo haga. Así pues, los análisis de la filialidad muestran en qué sentido la diacronía sobrevive a la muerte y amortigua el anonadamiento que la hace tan temible.

El tiempo y el otro quería comprender este fenómeno pero carecía del andamiaje conceptual que la tarea exigía. La famosa victoria sobre la muerte se definía entonces, “ante un acontecimiento puro, ante un porvenir puro, que es la muerte”²⁰, como la situación en la que el yo que deja de ser yo y sigue siendo yo al mismo tiempo. Esta formulación es muy aparatosa y roza la contradicción. No se trata de un recurso retórico como los que Lévinas emplea en otros puntos (al hablar, por ejemplo, de “diferencia que no es indiferencia”), sino de una limitación impuesta por su conceptualidad. Como no dispone aún

¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.303.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid*, p.305.

¹⁸ *Ibid*, p.304.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1985, p.85.

de un lenguaje definido para diferenciar entre el yo y la actividad mismificante del yo (lo que dará en llamar Mismo), resulta difícil intuir cómo puede el yo dejar de ser yo siguiendo siendo yo, si es que es posible en absoluto. En realidad, lo que se está buscando aquí es un yo desnucleado, un yo desprovisto de sus tendencias apropiadoras: lo que la alteridad solicita y la muerte impone. He ahí la clave de la victoria sobre la muerte. Aquello que ha sido entregado sin ganancia alguna no puede ser saqueado ni anonadado por la muerte porque no se encuentra en mí, sino en el destino ajeno. Lo que permanece de mí en el tiempo de la alteridad ciertamente no son mis poderes de sujeto, pero ello no impide que digamos de esta situación, con Horacio, *non omnis moriar*, pues algo de mí vivirá en el tiempo ajeno al que me he entregado. En *Totalidad e infinito*, este tiempo ajeno es el destino del hijo. En textos más tardíos, se tratará de la contribución a la historia y de la mortalidad de la otra persona.

4. La obra histórica

Tanto en *De Dios que viene a la idea*²¹ como en *Dios, la muerte y el tiempo*²², Lévinas recupera la noción blochiana de obra histórica para defender el privilegio (fenomenológico) del tiempo sobre la propia muerte. El planteamiento rival es, claro está, el análisis del ser-para-la-muerte²³ y la angustia que le acompaña. El aliado es Ernst Bloch y la respuesta a las nociones heideggerianas es una consideración de la muerte que no se centra en la finitud constitutiva de nuestra existencia, sino que enfatiza la entrega a una obra que se inserta en el tiempo de la historia y de la praxis que moldea su curso.

En *Ser y tiempo*, Heidegger sitúa el éxtasis temporal de futuro en el centro y deriva éste a su vez del llamado ser-para-la-muerte. El ser humano tiene los ojos puestos en el futuro y en la finitud de la propia existencia, que algún día acabará y en cuyo final nadie podrá sustituirnos. Lévinas concederá al de Messkirch la primacía del futuro –lo hemos visto hace un momento–, pero lo hará enfatizando la obra histórica que me sobrevive. Y es que la obra histórica es *praxis*, acción orientada a la construcción de un futuro mejor – algo que en Bloch aparece vinculado a la utopía. Puede que jamás veamos aquel futuro por el que trabajamos, pero su construcción nos incumbe igualmente. Esto es

²¹ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1986.

²² E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2019.

²³ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

justamente lo que expresa el lema *Tua res agitur* que Lévinas recogerá en su lectura de este autor: este futuro nunca será tuyo y, sin embargo, te incumbe²⁴.

El lituano vuelve a situar la fecundidad como un desafío a la muerte afirmando que no es la angustia el origen del éxtasis de futuro, sino que es la preocupación por el futuro (ajeno) la que da pie al temor de no haber hecho lo suficiente. La modalidad concretamente histórica de la fecundidad tiene como objetivo dar forma al mundo, lo que Josep María Esquirol llama cosmopoiética: “justamente porque es casa, pero podría serlo aún más, aparece el compromiso de hacer más mundo en el mundo”, escribe este último en *La escuela del alma*²⁵. Así pues, la muerte puede acabar con los poderes del sujeto, pero no con aquello que éste ha creado y ha legado a las generaciones por venir.

Como se observará, y como se encargará también de subrayar el propio Lévinas, esta superación de la muerte no es ni mística ni dialéctica, sino que opera a través de una subversión del sentido de la muerte, a través de un apaciguamiento de su consecuencia más trágica, a saber, que el final de una vida sea también su final absoluto.

5. La bondad

Ambos avatares de la fecundidad —la filialidad y la obra histórica— dejan entrever una noción más cabal de este fenómeno y de la victoria sobre la muerte que promete. Esta noción acabada de fecundidad es la del don o la dádiva, la entrega desinteresada al rostro del Otro *independientemente de cualquiera de sus atributos empíricos*.

Aunque las nociones de lo femenino y la filialidad se entiendan de manera metafórica como una descripción de la alteridad —y esto es problemático, como ya señalé de Beauvoir²⁶—, la conceptualización de la fecundidad a través de estos términos termina haciéndose operativa por medio de la dependencia de los lazos de sangre. La noción de obra histórica logra apartarse de esta perspectiva, pero tampoco está a la altura del rostro, que no es el de un semejante en mi misma comunidad o nación, sino justamente quien llega de fuera. El propio Lévinas ha criticado ampliamente el recurso a los lazos de

²⁴ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1986, p.75.

²⁵ J. M., ESQUIROL, *La escuela del alma: de la forma de educar a la manera de vivir*, Acantilado, Barcelona, 2024, p.138.

²⁶ S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo. Volumen I: los hechos y los mitos*, Cátedra, Madrid, 2017, pp.50-51n.

sangre y a la filiación territorial²⁷, de modo que podemos considerar que estas nociones son cuestionables dentro de su propia filosofía, que reivindica la atención al rostro al margen de toda propiedad.

No obstante, estas perspectivas son instructivas en la medida en que prefiguran una modalidad de fecundidad mucho más adecuada al ideal ético que caracteriza la obra de este autor. Esta fecundidad es la asunción de la vulnerabilidad y la mortalidad de la otra persona, que me encausa anárquicamente para que cuide de ella. Y es que cuidar desinteresadamente de la alteridad, con total independencia de mi relación fáctica con ella, pone mi obrar en relación con un destino que me trasciende. Por ello, la mortalidad de la otra persona reconfigura la relación que mantengo con la mía y me instala en el futuro absoluto de un “tiempo sin mí”:

En tanto que orientación absoluta hacia el Otro, en tanto que sentido – la obra solo es posible en la paciencia, que, llevada hasta sus últimas consecuencias significa, para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida. El Porvenir por el cual tal acción actúa, debe, de entrada, considerarse como indiferente a mi muerte. La obra, distinta a la vez de juegos y de cálculos, es el ser-para-más-allá-de-mi-muerte (...) Renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra es entrever este triunfo en un *tiempo sin mí*, aspirar a este mundo sin mí, aspirar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo.²⁸

Este extracto de *Humanismo del otro hombre* también tiene la ventaja de volver fácilmente visible el vínculo entre la fecundidad ética y la obra histórica analizada anteriormente. Lo que cambia es, sobre todo, quién recibe la dádiva. Parece un cambio menor, pero ayuda a mantener la alteridad radical al margen de los atributos empíricos que condicionan si merece o no nuestra atención. Desde un punto de vista derridiano, cabría decir que nos acerca a la fórmula *tout autre est tout autre*: todo/cualquier otro es radicalmente otro²⁹. Así pues, la entrega a la alteridad desprovista de atributos nos enseña que la fecundidad es, antes que filialidad u obra histórica, un acto de bondad: “la fecundidad engendrando la fecundidad cumple la bondad”³⁰. La fecundidad como bondad desarma a la muerte porque ella no puede arrebatarlo lo que hemos entregado

²⁷ E. LÉVINAS *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Fata Morgana, París, 2018.

²⁸ E. LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2009, pp.51, 52. He modificado la puntuación.

²⁹ J. DERRIDA, *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.

³⁰ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.305.

más allá de toda recuperación posible. Es esta articulación entre bondad, diacronía y fecundidad lo que Lévinas llama victoria sobre la muerte.

Conclusiones

En una de las paredes del Memorial de los Mártires de la Deportación, en París, se lee la siguiente cita de Sartre: “*et le choix que chacun fait de sa vie et de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mort*” (y la elección que cada persona toma con respecto a su vida y a sí misma era auténtica porque se hacía en presencia de la muerte). La cita pertenece al texto “La République du silence”, publicado en 1944³¹, y se encuentra grabada en la propia piedra de la pared. Para que Lévinas hubiera sido el autor de esta cita, tan solo habría faltado puntualizar que no es mi muerte, sino la muerte de la otra persona, la que me hace auténticamente libre. Pero también habría sido necesario añadir que esta no es una libertad soberana, sino la libertad de un liberto, una libertad entretejida con la fecundidad del para-otro que la instaura, una libertad resultante de hacerse cargo de la mortalidad y de la vulnerabilidad de otra persona. Una libertad así pensada implica abrir la pluralidad en la existencia y acoger un destino diferente del propio – diacronía que instituye el tiempo infinito, intergeneracional e intersubjetivo que sobrevive a mi muerte y cuestiona su amenaza.

A lo largo de este texto, hemos observado el lugar central que juega la muerte (tanto la propia como, sobre todo, la del Otro) en la filosofía de Emmanuel Lévinas. En *Le temps et l'autre*, la propia muerte –mi muerte– es algo a lo que no puedo sobreponerme. Más adelante, esta impotencia será una característica definitoria del encuentro con la alteridad. Gracias a que se sustrae a mis poderes, gracias a que no puedo poseerla, lo que haga por ella me sobrevivirá, habitando en un tiempo que no es el mío y que seguirá ahí después de mi muerte. Esta es la noción cabalmente levinasiana de fecundidad, una que solo cumple su cometido más allá de los lazos de sangre y de la comunidad, a la luz del cuidado de la mortalidad de la otra persona.

El triunfo del tiempo diacrónico/infinito/fecundo por encima de la muerte también pone de relieve un tema interesante en la obra de Lévinas, a saber, por qué el sentido ético se considera como la fuente de todos los otros sentidos, o, como dirá el autor, la Roma de los sentidos³². El lituano considera que la

³¹ J.-P., SARTRE, “La république du silence”, *Les lettres françaises*, 9, 1944.

³² E. LEVINAS, “La signification et le sens” en *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, París, 1972, pp.51-52.

ética instauro el sentido primero, algo que se refleja en la apología (*Totalidad e infinito*³³) y el carácter an-árquico (*De otro modo que ser*³⁴) del encausamiento ético, donde el egoísmo es cuestionado y pierde su privilegio ante la significación de nuestro obrar para la otra persona. Gracias a la noción ontológica de fecundidad, Lévinas constata que la ética no solo puede cuestionar otros sentidos, sino que, a través de la diacronía, también puede proveer un sentido más fuerte que cualquier otro: uno que sobrevivirá a la mismísima muerte.

³³ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.35.

³⁴ E. LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2011.

Diferencia y descarga. Esbozo de una lectura cruzada de la muerte (Entre Gehlen, Blumemberg y Derrida)¹

César Gómez Algarra

*Investigador postdoctoral Juan de la Cierva /
Universidad Complutense de Madrid*

Las preguntas que plantea la muerte
son sólo exteriormente preguntas del fin;
por su auténtica naturaleza son preguntas
del principio mismo, inherentes a la vida humana.

BLUMENBERG

1. Introducción

En lo que sigue, nos gustaría exponer los principales jalones de un camino abierto para intentar repensar la fenomenología, entendida ésta más allá del marco husserliano, y con un marcado énfasis antropológico. Más precisamente, nuestro objetivo será insistir en una cierta determinación *filosófico-antropológica* –apuntando, con este apelativo, no sólo a la dimensión estrictamente humana sino también y sobre todo a esa tradición heteróclita de pensamiento que incluye tanto las obras de Scheler, de Plessner

¹ Este trabajo es parte de la ayuda Juan de la Cierva 2022, (*Fenomenología y antropología*), financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la Unión Europea “NextGenerationEU”/PRTR. Este contrato se financia con cargo a fondos del Mecanismo de Recuperación y Resiliencia de la Unión Europea–NextGenerationEU establecido por el Reglamento (UE) 2020/2094 del Consejo, de 14 de diciembre de 2020, por el que se establece un instrumento de Recuperación de la Unión Europea para apoyar la recuperación tras las crisis de la COVID-19.

y de Gehlen como el proyecto de Blumenberg. Como demuestra una tendencia creciente en estos últimos años, explorada cada vez con mayor profundidad, sus contribuciones merecen ser reconsideradas desde una perspectiva marcadamente fenomenológica, dado que no sólo buscan determinar una esencia propia del ser humano, sino también determinar cómo el ser humano debe ser comprendido en su apertura al mundo, con la carga ontológica y cosmológica que esta apertura implica, algo que podemos encontrar hoy en día en autores clave de la fenomenología francesa contemporánea². Dicho más directamente, nuestro objetivo es explorar las distintas posibilidades de una *antropología fenomenológica*.

En la medida en que son múltiples las vías que se nos abren, nos centraremos aquí en una de las primeras etapas de nuestra investigación en ciernes. Presentaremos como hilo conductor el problema de la muerte y de la finitud –cuestión fundamental, aunque a diferentes niveles, en ambas tradiciones de pensamiento–. Este problema puede funcionar o desplegarse, en efecto, como un problema límite, crucial en la fenomenología, pero no menos importante en la antropología filosófica, como veremos. Saltando y cabalgando entre ambas tradiciones, la muerte funciona así como la paradoja total sobre quiénes somos: el maestro absoluto, según Hegel, o “la posibilidad de la imposibilidad” a la que el ser humano no deja de remitirse en su actuar, su pensar e incluso su ser. Toda meditación filosófica sobre la muerte siempre se ha desplegado, tal será uno de los reproches de Derrida, bajo el fondo de una metafísica de lo infinito que aspira, las más de las veces, a *superar* la muerte y a eliminarla de toda inquietud, de tal manera que no alcanza a comprender con suficiente claridad las bases vivenciales en las que se apoya³. Esta sería, parafraseando aquí a Heidegger, una degradación de la muerte con vistas a alcanzar una “pobre consolación”⁴. Así pues, la consecuencia de esta crítica, con las palabras de F. Dastur, alumna de Derrida, se centraría en que,

² Cf. C. ROMANO, *L'appartenance au monde*, Seuil, París, 2025; R. BARBARAS, *L'appartenance*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2019 y *Phénoménologie et cosmologie*, Vrin, París, 2024. Sobre la duplicidad del camino fenomenológico, dividido entre antropología y cosmología metafísica, remitimos al trabajo de C. SERBAN, “La fenomenología francesa y las ciencias humanas”, en C. GÓMEZ ALGARRA (ed.), *Las ciencias sociales a debate. Perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas*, Escolar, Madrid [En prensa].

³ Cf. J. DERRIDA, *Aporías. Esperarse (en) los límites de la verdad*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 45 sq.

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Das Ereignis, Gesamtausgabe*, vol. 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005, p. 194 sq. Sobre la necesidad e imposibilidad de consuelo del ser humano, remitimos al capítulo IX de H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

al “ver en la muerte el acicate de la vida [se] supone ya esa inversión ‘dialéctica’ de lo negativo en positivo que está constantemente presente en todos los intentos humanos por superar la muerte”⁵.

Lo que está en juego es, entonces, un pensar humanamente la muerte que sea capaz de ayudar a liberar sus posibilidades íntimas, pero sin deformarlas en un artificial consuelo, ni hundirse en un nihilismo de la finitud que acabe “celebrando existencialmente un estar vuelto hacia la muerte durante toda la vida”⁶. Se trata, por lo tanto, de dar cuenta del fenómeno mismo en su relevancia y en su funcionalidad antropológicas. Por eso, al elegir la muerte como hilo conductor, queremos mostrar que ésta concierne asimismo la posibilidad de reunir, en un mismo ímpetu filosófico, la tematización deconstructiva propia de la *diferancia* (*différance*) de Derrida y sus derivados, con ciertas bases antropológicas instauradas por Gehlen en su obra principal, *El hombre* [1940] y reunidas en torno al concepto de *descarga* (*Entlastung*), para luego ser retomadas de una manera más fecunda por Blumenberg⁷.

Si el trabajo intelectual de Gehlen resulta hoy menos conocido, o quizás, simplemente, injustamente olvidado, sí que conoce un cierto renacimiento importante, gracias en parte a la publicación del libro de Blumenberg, *Descripción del ser humano* [2006]. Encontramos en su obra una serie de herramientas y recursos fecundos para reconsiderar el proyecto fenomenológico mismo, en el sentido de volver a las cosas mismas y, en esa vuelta, hacer manifiesta nuestra relación con ellas. Esta vuelta a las cosas mismas pasa por reconocer el estatuto crucial del ser humano y, con él, todas las determinaciones propias de sus acciones, sus lenguajes, sus conceptos y sus instituciones, también y sobre todo, en su posible imposibilidad. En definitiva, se trata, pese a su fundamental *contingencia* metafísica –algo que Blumenberg nunca pierde de vista, al afirmar que el ser humano es *carencial*, la criatura que podría no haber llegado a existir– de procurar dar cuenta de lo más propio de la vida humana, lo que implica también, ineluctablemente, dar cuenta del sentido de su muerte⁸. Algo que también se halla inscrito en el núcleo problemático de la tarea de la deconstrucción, especialmente respecto a las determinaciones esenciales y tradicionales del ser humano.

⁵ F. DASTUR, *La mort*, Vrin, París, 2007, p. 10.

⁶ H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, op. cit., p. 542. Blumenberg habla incluso de una “recomendación patológica” del no querer olvidar nunca la muerte.

⁷ A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

⁸ H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, op. cit., pp. 381, 473 sq. La noción de ser carencial (*Mängelwesen*) proviene de Gehlen, inspirado, a su vez, en Herder.

2. ¿Una diferencia antropológica? Espaciamento y muerte

Es fácil constatar que, al menos a primera vista, la idea de insistir en la vertiente fenomenológica de la filosofía derridiana puede levantar algunas cejas escépticas. No obstante, nunca está de más recordar que, en gran medida, la fenomenología (y, hasta cierto punto, la de Husserl –o, más bien, la de Husserl *leída a través de las gafas* de Heidegger) fue la escuela más importante en la que se formó el joven estudiante⁹. Pero, quizás, aún más cejas escépticas levantan el hecho de intentar pensar *antropológicamente*, o incluso fundamentar una antropología fenomenológica, a partir de uno de los autores señeros del postestructuralismo antihumanista como lo es Derrida. Así, nunca muy lejos de la desaparición del ser humano en la arena que preconizaba Foucault, debemos lidiar también con el desvanecimiento del *nombre* mismo del ser humano, tal y como se entrevé en «Los fines del hombre» [1968]¹⁰. No obstante, ciertos trabajos recientes, entre los que cabe destacar el libro de Stanislas Jullien sobre la *supervivencia* de la humanidad, insisten en que, con Derrida, se trataría de un pensar tal que, aunque alejado de toda metafísica y toda *centración* en el ser humano como punto de partida, no deja de interrogarse por lo que, paradójicamente y pese a todo, constituye *lo propio del ser humano*¹¹. Es decir, lo que hace del ser humano un ser humano –incluso allí donde la pregunta por la esencia, por el *Was*, ha desaparecido del horizonte de reflexión y de conceptualización. En este punto el problema de la muerte constituye, sin lugar a dudas, una de las vías de acceso insignes para comprender mejor el peso de esta tradición en la obra del filósofo francés. Si aparece desde muy pronto en su producción, no deja de acompañarle hasta sus últimos libros, como *Aporías* [1996], *Adiós* [1998] o en sus seminarios sobre la pena de muerte [1999-2001], hasta llegar a sus últimas palabras, leídas por su hijo en su funeral: “preferid siempre la vida y afirmad sin cesar la supervivencia”¹².

⁹ Como demuestran los primeros trabajos académicos de Derrida, desde sus cursos, su memoria de DEA sobre *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl* (Sígueme, Salamanca, 2015) hasta la traducción y extenso comentario del *Origen de la geometría*, de Husserl. Pero es una herencia a la que Derrida nunca renunció del todo.

¹⁰ Cf. J. DERRIDA, *Márgenes. De la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.

¹¹ Cf. S. JULLIEN, *Survivances de l'humanité*, Hermann, París, 2020.

¹² Véase la “Introducción” al *Origen de la geometría*, donde Derrida subraya, en relación con lo que analizamos aquí, que “el silencio de los arcanos prehistóricos y de las civilizaciones desaparecidas, la sepultura de las intenciones perdidas y de los secretos guardados, la ilegibilidad de la inscripción lapidaria, revelan el sentido trascendental de la muerte” (Manantial, Buenos Aires, 2000, p. 86). Pocos años después: “El fin trascendental

Por lo tanto, creemos que puede resultar provechoso unirse a esta tendencia, pero sin caer en cierta oscuridad de los conceptos derridianos –y que, a menudo, encontramos exacerbada en sus intérpretes. Incluso, por decirlo polemizando, muy posiblemente sea nuestro deber filosófico y hermenéutico el oponernos a la peligrosa tendencia derridiana a la exageración, que acaba cayendo, pese a todo, en algunos niveles de abstracción nebulosa muy difíciles de disipar, donde el rigor científico parece brillar por su ausencia. Esto es problemático, cabe reconocerlo, porque parte del método deconstructivo no deja de ser la hipérbole y lo que abre –también y quizás, sobre todo, respecto al problema de la muerte¹³. Lo que se aprecia, particularmente, desde *La voz y el fenómeno* [1967], cuando la presencia de «yo soy», del *ego cogito*, y de todo significado posible derivado a partir de ella se ve reconducida a una relación primera bajo la forma del *soy mortal*¹⁴. No obstante, en la primera parte de su obra podemos comprobar que no deja de haber una atención continuada por el rigor, y que esta prioridad de la muerte está justificada como aquello que da sentido a toda idealidad y fundamento, al mismo tiempo que desestabiliza la idea de *fundamento*. Es este Derrida, más ligado a una interpretación creativa de la fenomenología (post)husserliana el que merece ser explorado para desarrollar unas reflexiones en torno a la posibilidad de una antropología fenomenológica.

Desde esta perspectiva, quizás un tanto *deflacionista*, de la deconstrucción, un ejemplo clave del problema lo constituye precisamente la cuestión que queremos abordar: la muerte en su relación a la noción de diferencia. Es bien conocida la crítica que se plantea a Lévi-Strauss en *De la gramatología* [1967], en torno al privilegio occidental de la escritura, y cómo incluso uno de los mayores detractores del etnocentrismo muestra estar más cerca de él de lo que le gustaría. A partir de esta crítica derridiana se desarrolla también su reconsideración deconstructiva de la diada naturaleza-cultura, junto a sus derivaciones. Desgraciadamente, este problema parece eclipsar las diversas lecturas de antropología (y de otras ciencias humanas emparentadas) que el filósofo francés exhibe en ese mismo texto. Podemos apreciar, en particular, la influencia de Leroi-Gourhan y de *El gesto y la palabra* [1964-

no puede aparecerse y desplegarse más que a condición de la mortalidad” (*Márgenes, op. cit.*, p. 160).

¹³ La introducción de Maurizio Ferraris (Amorrortu, Buenos Aires, 2013) insiste de manera muy convincente sobre la idea del *método* de la exageración y de la hipérbole en la obra de Derrida. Se nos podría reprochar que esa es la gran virtud del filósofo francés, a lo que replicaríamos que, pese a todo, uno puede retomar sus conceptos en marcos que desencajen este método.

¹⁴ J. DERRIDA, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 104 sq.

65], donde sus tesis cumplen el papel de matriz científica para justificar y avanzar mejor (con) sus propios conceptos. Es por tanto en este punto donde el problema antropológico puede insertarse, casi de manera «natural».

Preguntémonos entonces: ¿qué es lo que pone de manifiesto Derrida en esta obra, y en qué sentido habría algo antropológico, así como la propiedad esencial de la muerte, en el proyecto de una *gramatología*, bautizada con nombres tan dispares y heterogéneos como *archi-escritura*, *suplemento*, *espaciamento* o *diferancia*? Nada más y nada menos que la posibilidad (si no *propia*, por lo menos ligada al nombre del ser humano) de generar un espacio y una temporalidad a la hora de aprehender el sentido de nuestro lenguaje, de nuestra escritura y, finalmente, de algo previo a estas distinciones, para definir, en cierto modo, nuestro «pensar» mismo. Pero, al mismo tiempo, este espaciamento encuentra una raíz antropológica, y quizás decisiva, en la capacidad de diferir humana, fundada en el desarrollo de un *programa* que permite la aparición de una escritura, y que se completa con el advenimiento del mundo del archivo –hoy en día fundamentalmente virtual. Así, citando a Leroi-Gourhan, Derrida menciona una «liberación de la memoria», al mismo tiempo que identifica ésta –en una línea que no es imposible pensar antropogenéticamente– como “una exteriorización que ya ha comenzado desde siempre”¹⁵.

Ciertamente, en la obra del francés esto se enmarca, sobre todo, en la consideración radical sobre el final de la escritura y el comienzo del texto –diagnóstico del cual estamos lejos de haber terminado, en plena efervescencia de los programas de IA generativa. Siguiendo hasta las últimas consecuencias la «lógica» de la deconstrucción, el *espaciamento* (al que apuntan también las nociones que hemos mencionado) se encuentra por doquier, contaminando lo trascendental y lo empírico, y afectando por igual a toda experiencia, a todo lenguaje o incluso a cualquier concepto. No obstante, es posible considerar que si esta exteriorización (liberadora de la memoria), semejante a un espaciamento en el que las cosas no se nos dan de manera inmediata, ya ha empezado y siempre lo ha hecho, es porque *no existe* ser humano sin ella. Por decirlo de otro modo: es la mortalidad misma del ser humano la que funciona previamente, como (cuasi)condición de posibilidad previa a toda espacialidad y temporalización¹⁶.

¹⁵ J. DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p. 112. Citamos la edición en español, pero nos reservamos el derecho de modificar la traducción para adecuarla al contexto.

¹⁶ J. DERRIDA, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 92: “El afuera, exterioridad ‘espacial’ y ‘objetiva’, [...] no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la

Esto nos lleva a analizar el siguiente problema: que el gran gesto deconstructivo, el replanteamiento del sentido de la escritura y su lugar en la tradición occidental, no invalida el desarrollo antropogenético por el que llegamos a poder *diferir* nuestra relación misma con el lenguaje, pero creando distancia también con las cosas, con la percepción: en definitiva, espaciando nuestra relación con el mundo y con la realidad. Aquí se abre más claramente una vía para pensar la singularidad del nombre humano como aquello que tomó forma y volvió posible el desarrollo de la gramatología —allí donde la muerte cobra las dimensiones del espaciamiento más radical, previo a nuestro habérmolas con el mundo—. Asimismo, este sería, vale la pena recordarlo, el sentido radical de experiencia al que se apunta en algunos momentos. Dicho con las palabras de Derrida: un concepto de experiencia no es por completo irreducible a su concepto tradicional o, como en el caso de la fenomenología trascendental, no debe limitarse a pensar la experiencia “organizada a partir del tema de la presencia», ya «remita a una conciencia o no»¹⁷. Pero la primacía de la presencia en el marco de una investigación sobre la experiencia no es necesariamente tan obvia ni tan totalizadora. Algo que Derrida nos da a entender, cuando reconoce en estas mismas páginas que el análisis del tiempo en Husserl ofrece líneas de ruptura y al considerar la experiencia a través de la no-presentación y la des-presentación¹⁸. Es justo en ese punto, en esta posibilidad de confrontar la ausencia, que la tematización de la muerte encuentra su lugar propio.

Tales líneas de ruptura no son ajenas, justamente, a los avances que otros conceptos clave de la antropología filosófica permiten tematizar, como veremos a continuación. De momento, estas reflexiones refuerzan una línea de lectura más antropológica de la tarea deconstructiva. Una línea que iría a favor y en contra de cierto antihumanismo, pero desde una posibilidad que podemos encontrar y precisar a partir del propio texto de Derrida.

3. Descarga y concepto. La *actio per distans*

Precisamente por el valor de esta línea de lectura, es de lamentar que el interés derridiano por la etnología se centrara en las reflexiones más lingüísticas o estructuralistas, pero que no las desarrollara con la lectura de las

no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente”.

¹⁷ J. DERRIDA, *De la gramatología*, op. cit., pp. 80-82.

¹⁸ *Ibid.*

mayores contribuciones de la antropología filosófica. Aunque, a decir verdad, se trata de un reproche que puede extenderse a la gran mayoría de fenomenólogos franceses, con muy pocas excepciones, entre las cuales Merleau-Ponty. Sin duda, podemos entender esta laguna en la historia de la recepción en el marco del rechazo fenomenológico (bajo la influencia de Husserl y de Heidegger) de todo punto de partida “psicologista”, “antropológico” o “humanista”. Sin embargo, que esto sea el caso con la antropología filosófica, y que podamos ver en ella una mera heredera de un humanismo metafísico, tal conclusión resultaría un diagnóstico discutible. Una lectura más atenta de las grandes obras de sus representantes fundamentales, empezando por *Los grados*, y quizás sobre todo por *El hombre*, nos recuerdan que el objetivo de Plessner o de Gehlen no deja de ser, contra la tendencia idealista moderna, el *no pensar antropocéntricamente* cuál es el lugar del ser humano en el cosmos. Por eso esta corriente —o dirección de pensamiento (*Denkrichtung*), según J. Fischer— representaría más bien, como subraya R. Esposito, un *paso lateral* frente al humanismo clásico y su modo metafísico de preguntar¹⁹. La muerte no escapa a este problema.

Desde esta perspectiva, la prohibición antropológica invita a ser replanteada a partir de la *Descripción* de Blumenberg, pero sin limitarnos a ella. Por un lado, si bien la crítica del psicologismo y del antropologismo marca, ya desde 1900, la génesis del proyecto de Husserl en los *Prolegómenos a la lógica pura* no deja de estructurar todo su devenir hasta la fenomenología trascendental. Las menciones del problema en textos tardíos, como la conferencia de 1931, «Fenomenología y antropología», constituyen otra prueba de esta insistencia metodológica por parte del fundador. Una insistencia que concierne también, pese a sus evidentes modificaciones, a la muy rigurosa delimitación del ámbito de la investigación existencial en el § 10 de *Ser y tiempo*. Sin embargo, es posible que este rechazo de la antropología por parte de los principales representantes de la fenomenología tenga sus límites —como distintos autores han puesto de manifiesto recientemente²⁰.

¹⁹ Cf. R. ESPOSITO, *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005. Para el análisis crítico de la antropología filosófica alemana como *Denkrichtung* y sus ramificaciones, remitimos al lector a J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie*, Karl Alber Verlag, Baden-Baden, 2022.

²⁰ Pensamos aquí, por ejemplo, en el trabajo de J.-C. MONOD, “La prohibición antropológica en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumenberg”, *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Escolar, Madrid, 2021 y de É. BIMBENET, *Le complexe des trois singes*, Seuil, París, 2017.

Más allá de esta transgresión de la prohibición, quizás debamos lamentarnos de este «olvido» de la antropología filosófica –y éste es el punto que nos interesa aquí– a causa de la cercanía que encontramos de los conceptos de Derrida, en particular el de *espaciamiento* y el de *diferancia*, con la noción de descarga (*Entlastung*) que Gehlen desarrolla. Una comprensión más englobante de estos conceptos permitiría, precisamente, reunir las inquietudes en una noción estructural, no metafísica, del ser humano –allí donde la mortalidad también juega un papel fundamental.

Con la noción de descarga, de lo que se trata es de captar la capacidad humana para diferir, posibilitada en gran medida por nuestra compleción y nuestra evolución singular, que se desarrolla a partir de un superávit pulsional que requiere ser reconducido, y que abre la puerta al interés indiferente por el todo como curiosidad. Es por la desconexión con la presión de la realidad que la percepción, especialmente visual y táctil, permite crear un espacio de tiempo, cada vez mayor, entre el cuerpo, la puesta en marcha de cualquier acción, y su cumplimiento. Según el antropólogo alemán, la descarga es precisamente la ley estructural que “dirige el conjunto de capacidades humanas”, y que viene a reagrupar el conjunto de todos los comportamientos propios del ser humano como ser práxico²¹. No obstante, la descarga no es separable de la presión última que la realidad nos impone bajo la forma de la muerte. Se entiende más bien como un concepto límite que facilita nuestro habérmolas con la mortalidad, al favorecer y garantizar nuestra supervivencia, al mismo tiempo que se ve inevitablemente circunscrito por ella.

Puede que lo más fascinante de esta idea desborde su desarrollo en Gehlen, y concierna sobre todo a su retoma creativa por Blumenberg. Este último recoge el testigo, la tematización tanto de la génesis de la conciencia como del lenguaje, pero da un paso más para aproximarse a la idea de descarga con vistas a pensar la filosofía misma. Así, la descarga se convierte no sólo en el origen de la comunicación y de la facultad simbólica, y con ellas, del lenguaje, sino que también se aplica a los conceptos mismos, a partir de nuestra capacidad misma de liberarnos de la presión inmediata que se da como presencia. Define entonces toda relación espaciotemporal como una *actio per distans*, es decir, como cualquier manera intencional y humana de lidiar con el absolutismo de la realidad²². En sus palabras, es “el concepto, el instrumento de la descarga [lo que permite] la presentificación distendida de

²¹ A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 70 sq.

²² Véase el primer capítulo de H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

lo no-presente”²³. La actividad de conceptualización representa entonces un hito de la capacidad de *descarga*, puesto que permite pensar aquello que no está delante de nosotros, habiendo efectuado todo un trabajo de delegaciones-sustituciones, al igual que de *diferancias*, y llegar así hasta lo más abstracto, como las instituciones o el lenguaje ideal y matemático. Aquí, la idea de muerte constituiría la descarga por antonomasia: la capacidad de concebir la realidad, todo lo que es, a partir de nuestra ausencia, de nuestro (ya) no estar en ella.

Si remontamos este camino, la posibilidad de una descarga que abriera el sentido mismo, más allá de lo dado inmediatamente (como cierto tipo de experiencia), constituiría, tanto para Gehlen como para Blumenberg, lo que hace de nosotros seres humanos, siguiendo una vía que no es ajena a la de Derrida. Al contrario, en estos tres pensadores, ya sea a partir del espaciamiento de la diferencia o de la descarga conceptual, hallamos como comienzo la condición mortal misma, la finitud como condición de posibilidad del actuar y del pensar.

Conclusión

Si retomamos la idea derridiana de un espaciamiento o de una «exteriorización sin límites», entonces estamos preparados para mostrar la legitimidad y la fecundidad de su cercanía conceptual con la *descarga*, y cómo ambas se reúnen en un pensar la muerte. Pese a la distancia metodológica que les separa, es importante subrayar cómo una comparación de las nociones de espaciamiento y de descarga permiten articular conjuntamente el mismo problema.

Por un lado, y como algunos autores han destacado, se puede identificar una carga “híper-trascendental” que posee el concepto de *espaciamiento* ya en Derrida: unas condiciones de posibilidad radicales que atañen incluso a la noción de condiciones de posibilidad²⁴. Por otro lado, no cabe duda de que el concepto de descarga es de una gran utilidad, y aunque el mismo Gehlen lo presentaba como un concepto “psicofísicamente neutro”, y por eso mismo fecundo para explicar nuestro puesto en el cosmos, va más allá de los límites

²³ H. BLUMENBERG, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Suhrkamp, Berlín, 2010, p. 27.

²⁴ El propio Derrida habla de “ultra-trascendentalismo”, y Rorty, entre otros, ya se preguntaba hace bastantes años por la posibilidad de considerar la deconstrucción como un proyecto cuasi-trascendental.

asignados por su antropología, progresivamente más biologicista²⁵. Sin embargo, un proyecto de antropología fenomenológica –alejada de la naturalización– ganaría en fundamentar un concepto *trascendental* de espaciamiento. Por otro lado, nos permitiría inscribir de manera más explícita aquello que en Derrida a veces corre el riesgo de perderse en suma abstracción. De ahí su vínculo con el sentido de la mortalidad para un proyecto antropológico. A partir de ella, el *espaciamiento* y la *descarga* aparecen como dos términos clave para pensar una antropogénesis y para dar cuenta del origen *diferido* de nuestras categorías, delimitando claramente qué es lo propio de lo humano, lo que reside en nuestra capacidad de alejamiento y de separación.

En última instancia, y para concluir, es a partir de esta reconsideración que podríamos arriesgarnos a reconsiderar el sentido de la ausencia y de la muerte humanas. De entrada, cabría entender la muerte como una de las mezclas cruciales de la presencia y de la ausencia que la *actio per distans*, propia de la descarga conceptual, abre al pensamiento antropológico. De esta forma, las investigaciones de Gehlen en *El hombre* –que, en apariencia, no se preocupan por analizar el fenómeno de la muerte– podrían completarse de manera coherente con la deconstrucción del concepto tradicional de muerte, apuntando también a algunos pasajes que destacan la mortalidad como una *certitudo* que no puede fundarse como tal:

La omnipresencia de la muerte la sitúa fuera de toda duda. En efecto, la muerte traspasa toda nuestra existencia diaria. Se sienta con nosotros a la mesa cuando comemos; vive en los niños que nos han de sobrevivir; está presente en la incertidumbre de cualquier plan o idea que se hace para el siguiente año; acompaña nuestros pasos en todos los caminos como peligro y se esconde como lo perecedero en cada segundo que pasa²⁶.

Siguiendo más decididamente a Derrida, cabe insistir en la inserción inevitable de la finitud dentro de toda idealidad y concepto, como *carga* y *descarga* que atañen a todo comportamiento o pensamiento antropológico. Por un lado, la muerte representa, particularmente en nuestra tradición occidental, aquello de lo que no podemos descargarnos: nadie puede morir por mí²⁷. Pero, por otro lado, la muerte ya está siempre ahí, como ausencia y maestro absolutos, determinándose como diferencia. Ambas son inseparables. En última instancia, la muerte aparece como aquello que permea tanto a la

²⁵ A. GEHLEN, *El hombre*, op. cit., p. 220.

²⁶ A. GEHLEN, *El hombre*, op. cit., p. 364.

²⁷ Al respecto, la obra clásica de ARIÈS Philippe, *Historia de la muerte en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2005, sigue resultando imprescindible.

noción de descarga como a la de espaciamento, otorgándoles su sentido y su función más fundamental.

Esto es, justamente, a lo que apunta el filósofo francés hacia el final de la *Gramatología*: “como siempre, la muerte, [...] no es ni un presente por venir ni un presente pasado, [sino lo que] trabaja desde dentro la palabra como su huella, su reserva, su diferencia interior y exterior como su suplemento”²⁸.

²⁸ J. DERRIDA, *De la gramatología*, op. cit., p. 396.

***Mori non discitur*. La necesidad de consuelo y el problema de la muerte en Blumenberg**

Luis Durán Guerra

Asistente Honorario, Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Universidad de Sevilla)

Se podría suponer que aquí la antropología se lanza de cabeza a la metafísica.

(Blumenberg, *Descripción del ser humano*)

1. Introducción

En una de las pocas entrevistas que Blumenberg concediera, habría respondido a la pregunta “¿cómo le gustaría morir?” con su habitual ironía: “de ganas de escapar a la muerte”. El carácter paradójico de la frase ilustra muy bien la filosofía del pensador hanseático sobre la condición humana. *A pesar* de que *sabe* que tiene que morir, el hombre es el ser que *no puede querer* morir. No podemos reconciliarnos con nuestra mortalidad. *Mori non discitur*; morir no se aprende. De ahí que Blumenberg tenga que rechazar no solo la concepción clásica de la filosofía como *meditatio mortis*, sino toda estetización romántica de la muerte como la que se expresa en el famoso verso de Petrarca que sirve de lema: *un bel morir, tutta una vita onora*. Si la muerte se presentaba a Heidegger como la auténtica posibilidad del *Dasein* frente a la inautenticidad del mero “estirar la pata” de la gran mayoría de seres humanos, Blumenberg piensa que el hombre no puede ser de ningún modo un “ser-para-la-muerte” (*Sein-zum-Tode*), y es que lejos de ser el horizonte de nuestra finitud, la muerte no es más que el fin que le acontece a un cuerpo mortal que carga con una conciencia que quiere durar para siempre.

La certeza “increíble” de la muerte, el escándalo permanente de la misma hace del hombre un ser necesitado de consuelo. Pero justo cuando más necesitado se muestra del mismo es en la hora en que menos podemos brindarle consuelo

alguno. “No cabe consolar a nadie de que se tiene que morir”, escribe patéticamente Blumenberg en *La inquietud que atraviesa el río*. Ahora bien, el desconsuelo ante la muerte sería definitivo si el hombre no dispusiera también de medios compensatorios para hallar consolación incluso allí donde menos parece poder encontrarla. En el siguiente ensayo, tomando como fuente el capítulo nueve de *Descripción del ser humano*, quiero plantear la razón antropológica por la que, en último término, el consuelo es tan necesario como imposible para el hombre. No obstante, es necesario esbozar antes los presupuestos filosóficos del planteamiento antropológico de Blumenberg para entender su propia posición ante el problema de la muerte. Como cuerpo, el hombre presenta las características de un ser biológico que ha de “cesar” necesariamente. Como conciencia, sin embargo, el hombre sería el ser que no puede pensar su principio ni su final. Ser hombre es tener que “apechugar” con esta contradicción irresoluble: la contradicción de un ser que, queriendo vivir para siempre, le acontece el fin. Inconsolable por la razón insuficiente de su existencia, la necesidad de consuelo debe aparecer por ello como una “constante antropológica” que trasciende la historia. Siendo una institución *universal*, como el tabú del incesto de Lévi-Strauss, el consuelo encuentra su fundamento en lo que, con todas las reservas que se quieran, podríamos denominar la “naturaleza no natural humana”. De ahí que tengamos que replantearnos al final de este trabajo si la antropología de Blumenberg nos aboca a la metafísica o si, por el contrario, la antropología es el destino tanto de la metafísica como de la metaforología.

2. “Inmortalidad finita”

En su libro sobre Blumenberg¹, Peter Behrenberg ha acuñado la expresión “inmortalidad finita” (*endliche Unsterblichkeit*) para referirse al “trabajo infinito” (*unendliche Arbeit*) de la conciencia para llegar a una adecuada comprensión de sí, trabajo que solo sería interrumpido por la muerte². *Grosso modo*, este trabajo

¹ P. BEHRENBURG, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994. Cf. César. G. CANTÓN, «Inmortalidad finita: la hermenéutica del recuerdo en Blumenberg», en J. SAN MARTÍN y T. DOMINGO MORATALLA, (eds.), *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 285-293.

² Para la fenomenología de Husserl ni siquiera la muerte podría detener el “trabajo infinito” de ese funcionario de la humanidad que es el filósofo. “La muerte ya no es una objeción a la realización de una tarea infinita, porque el carácter profesional del conocimiento ya no significa que alguien adquiere la verdad para poder vivir. Se convierte en funcionario de un esfuerzo definido por el altruismo, que comprende a los individuos y a las generaciones” (H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, FCE, Buenos Aires, 2011 [2006], p. 326). La fecha entre corchetes se corresponde con la de la edición original.

presupone la situación de *indigencia biológica* en la que se encontraba el prehomínido una vez saliera de la selva hacia la sabana. En línea con algunos de los representantes más conspicuos de la antropología filosófica alemana (Alsberg, Scheler, Plessner, Gehlen, Cassirer, Rothacker, Jonas)³, Blumenberg parte del concepto de *reducción instintiva* para explicar la emergencia de la conciencia, si bien no cree que aquella sea suficiente para dar razón de la aparición del ser humano. Si el hombre se ve ante la tarea de buscar una comprensión del mundo y de sí mismo no sería tanto por la realidad innegable de su “ser carencial” (*Mängelwesen*), como por las consecuencias que se derivaron del cambio en el biotopo que propició la adquisición del bipedismo y que hicieron de él un ser nacido prematuramente. La antropología fenomenológica de Blumenberg es una antropología negativa que no pregunta ya por la esencia de lo humano, sino por su inverosímil condición de posibilidad.

Ahora bien, la conciencia del absolutismo de la realidad se manifiesta por primera vez en la historia evolutiva del ser humano cuando este logra percatarse de no tener “en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia”⁴. Aunque Blumenberg también se refiere al nacimiento como una de las condiciones que escapan a dicho control, me interesa ahora subrayar el papel de la muerte en esa primera toma de conciencia de nuestra contingencia que tiene su máxima expresión, sin duda, en la *desproporción* irreductible entre el tiempo de la vida humana, abocada a la desaparición, y la duración ilimitada del tiempo del mundo⁵. Una desproporción que puede verificarse tanto en la Naturaleza como en la Historia universal. Piénsese aquí en el horror de Pascal ante “el silencio de los espacios infinitos” como un ejemplo de la primera, o en la frase con la que Jaspers abre su *Origen y meta de la historia*: “La historia de los hombres se ha desvanecido en su mayor parte del recuerdo”, como aviso de la segunda⁶. Desvanecimiento que

³ Cf. P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresden, 1922; M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2019² [1928]; H. PLESSNER, *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Editorial Universidad de Granada, 2022 [1928]; A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980 [1940]; ÍD., íd., *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona, 1993 [1961]; E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México, 2012 [1944]; E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn, 1964; H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

⁴ H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003 [1979], p. 11.

⁵ Cf. H. BLUMENBERG, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007 [1986].

⁶ Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid, 1998 [1670], p. 108; JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1998 [1950], p. 11.

no podemos dejar de lamentar cuando evocamos por un instante las civilizaciones que han desaparecido sin dejar rastro. Pero pensemos también incluso en la vida como un acontecimiento episódico de la historia de un universo condenado a la “muerte térmica”. Nietzsche no pudo expresarlo mejor: “Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer”⁷.

Como en el famoso soneto de Quevedo, el hombre acaba no hallando otra cosa en que poner los ojos que no sea “recuerdo de la muerte”. Pero la conciencia de la muerte no se halla contenida *a priori* en la propia conciencia ni puede convertirse en su objeto intencional, sino que viene dada siempre por la experiencia del deceso de los otros⁸. Principio y fin, nacimiento y muerte son, literalmente, inconcebibles para una conciencia que no puede evitar la condición de empezar siempre su trabajo *in media res*. De ahí que Blumenberg diga que: “La paradoja es que sabemos que hemos de morir, pero no lo creemos, porque no podemos pensarlo”⁹. El filósofo de Lübeck adopta para su antropología la estructura de la conciencia husserliana a despecho de la finitud propia del *Dasein* heideggeriano. Que la conciencia tiende en Husserl a la infinitud podría documentarse, por lo demás, en innumerables textos. Así, en la segunda de las *Meditaciones cartesianas*, a propósito del papel que cumple la síntesis en los procesos de constitución eidética de la conciencia, escribe Husserl:

Pero la síntesis no reside únicamente en todas las vivencias particulares de la conciencia y no enlaza sólo ocasionalmente algunas vivencias particulares con otras particulares; por el contrario, *la vida entera de la conciencia*, como ya hemos dicho por adelantado, está *unificada sintéticamente*. Esta vida es, por tanto, un *cogito* universal que abraza en sí de manera sintética toda vivencia particular que en cada caso se destaque en la conciencia, y que tiene su *cogitatum* universal fundado en diversos grados en los múltiples *cogitata* particulares. Pero ese estar fundado no significa una construcción en la sucesión temporal

⁷ F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 4ª ed., Tecnos, Madrid, 1998 [1903], p. 17. “La muerte térmica, la muerte en la glaciación, condena a la finitud a aquello que acaba de descubrir en sí la pretensión de infinitud” (*Descripción*, p. 326). Véase sobre la muerte térmica H. BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río*, Península HCS, Barcelona, 2001 [1987], pp. 120-124.

⁸ Cf. H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, cit., p. 134: “Del nacimiento y la muerte, el sujeto se entera indirectamente, por otros y de otros. Es, además de la percepción del otro, la única experiencia que en cuanto experiencia auténtica es directamente imposible: nadie presencia su nacimiento; nadie, su muerte, y no sabríamos nada de ellos en un mundo en el que no nacen y mueren otros y esto no se conoce como el trámite por el que se tornan visibles y desaparecen de la visibilidad”.

⁹ H. BLUMENBERG, *Salidas de caverna*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004 [1989], p. 15.

de una génesis, pues, por el contrario, toda vivencia particular concebible es tan sólo un destacarse en una conciencia total ya siempre presupuesta como unitaria. El *cogitatum* universal es la vida misma universal en su unidad y totalidad abierta e infinita¹⁰.

La estructura de la conciencia, cuya esencia es la intencionalidad, no podría pensar, pues, ni su principio ni su final. Blumenberg traduce esta estructura en los siguientes términos: “En la medida en que toda operación (*Leistung*) actual de la conciencia presupone retención y protención, en esa misma medida es imposible pensar en una conciencia primera y en una última. La conciencia, pensada como abandonada a su inmanencia, no posee la idea de su finitud”¹¹. Pero no poseer la idea de finitud tiene que suponer para la conciencia que esta se autocomprenda como si fuera a vivir para siempre. Esta es la razón por la que la muerte no puede ser en ningún caso lo que dé cumplimiento a la existencia humana y, por consiguiente, el motivo por el que la necesidad de consuelo ha tenido que plasmarse como una institución antropológica *quasi* universal. La inmortalidad finita del hombre, remedo de la infinita, solo puede darse por la consolación de la memoria que se resiste a dar lo humano por perdido. Cuando el tiempo nos alcanza, los hombres buscamos consolación mediante la historia. La conciencia *humana* se encarna, pues, en un *Dasein* mortal. Nacidos prematuramente, somos también el ser que muere a *destiempo*, pues la muerte, por decirlo en términos aristotélicos, no puede ser la esencia de la conciencia que posee una vida infinita en potencia.

3. Capacidad y necesidad de consuelo del ser humano

El problema de la conciencia, potencialmente infinita, es que no se encuentra en condiciones de abandonarse a su propia inmanencia. La conciencia es una conciencia *humana*, y no una simple conciencia general como quiere Husserl. La conciencia *de* se manifiesta, por lo pronto, como conciencia de mundo. El mundo es, así, el correlato necesario de la conciencia, su polo intencional. Pero la conciencia del mundo no puede dejar de tener lugar al mismo tiempo como conciencia del absolutismo de la realidad, y no como apertura a la pregunta por el sentido de ser como quiere Heidegger. Absolutismo que provoca la cesura, ontológicamente abisal, entre el tiempo de la vida humana y el tiempo del mundo físico. La conciencia de la contingencia del ser humano se presenta de este modo como la condición de imposibilidad de un ser que vive “a pesar de” carecer de fundamento.

¹⁰ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986 [1931], § 18, p. 59.

¹¹ H. BLUMENBERG, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, cit., p. 80.

Pero el “ser carencial” (Gehlen) es también un *animal symbolicum* (Cassirer). De ahí que la capacidad de consuelo no sea más que una consecuencia de nuestra capacidad para delegar, pues la delegación se presenta como una forma de la sustitución que opera el símbolo como *actio per distans*. Ante la imposibilidad de poder cargar con todo el peso de su acción, pero también por su indiscutible “potencia pasiva”, el ser humano tuvo que crear instituciones para hacerse viable no solo como individuo, sino también como especie. El consuelo es una de esas instituciones. Pero este no es sin más la consecuencia de un ser deficitario preocupado esencialmente por sus carencias, como podría presuponerse desde la “antropobiología” gehleniana, sino que nos remite a una “estructura antropológica fundamental”: la estructura de un ser que produce sentido a pesar de la ausencia de sentido de su propia existencia. En *Descripción del ser humano*, escribe Blumenberg:

La necesidad de consuelo es la compensación de una estructura deficitaria que al generar el exceso que implica el servicio de lo imaginario trasciende el límite de la productividad real de tal compensación. No es más que un aspecto de la capacidad fundamental del ser humano de poder tratar y usar lo ausente como presente, incluso lo que está ausente por ser no existente; es decir, en última instancia, un aspecto de su capacidad para la *actio per distans*, planteada en la conquista de la marcha erguida¹².

La necesidad de consuelo no es más que la modalidad de una capacidad que nace tanto de la dificultad para entablar una relación directa con la realidad como de la imposibilidad última de seguir huyendo ante la misma. Pero si esa capacidad no constituye un “galardón metafísico” de hombre rico, tampoco se puede decir que sea el producto de alguna suerte de esencia carencial del *homo pauper*. En efecto, la hipótesis explicativa de la bipedestación es la que da razón en este caso de la conversión del animal fugitivo (Alsberg) en un ser excéntrico (Plessner) capaz de delegar. En uno de los textos póstumos del hanseático, reunidos bajo el título de *Teoría del mundo de la vida*, leemos:

El ser humano superior, es decir, erguido, también ve y escucha más porque no ve y escucha todo directamente, porque puede hacer que vean y escuchen por él, puede delegar. La competencia de la autocomparación presupone que se puede percibir también el desempeño de los congéneres, que ese desempeño entre también en el horizonte de percepción, lo agrande y lo deforme, que haga excéntrica la posición. Sólo la excentricidad aproxima al no sobreentendido. El ser

¹² Cf. H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, cit., p. 467. Sobre una ética del consuelo en Blumenberg, cf. B. DOBER, *Ethik des Trostes. Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen*, Velbrück GmbH Bücher & Medien, Weilerswist, 2019.

humano no se vuelve espectador en forma directa, sino a través de la mediación; a través de ella experimento la experiencia ya amortiguada. Es imposible que la conciencia de espectador surja en el ambiente¹³.

Salta a la vista la crítica de este texto a la fenomenología husserliana. El espectador de las cosas no puede ser un espectador desinteresado, pues él mismo se encuentra implicado en el mundo como una realidad susceptible de descripción. Si el hombre es una realidad sobreentendida (*de nobis ipsis silemus*), la muerte es lo que *de suyo* no puede sobreentenderse sin más. Por ello, uno de los desempeños del género humano tendría que ver tanto con su necesidad como imposibilidad de consuelo. Y es que, al contrario del ver y del escuchar, solo *ficticiamente* podemos hacer que otros sufran *por* nosotros, o dicho de otra manera, solo *retóricamente* podemos cargar con el dolor del otro. Parafraseando a nuestro autor, podría decirse que el ser humano siente menos infelicidad porque no siente dolor y sufre todo directamente, porque puede hacer *como si* sufriera y sintiera dolor por otro, a pesar de que no puede morir por otro. Solo nuestra muerte es indelegable. Si la necesidad de consuelo remite, pues, a la capacidad del hombre para delegar, capacidad y necesidad de consuelo nos envían a su vez a una situación antropológica que imposibilita todo consuelo.

La necesidad de consuelo y la capacidad de consolación son más bien correlatos de una situación que se puede expresar en la siguiente fórmula: en un sentido muy elemental el ser humano no tiene ningún remedio. El humano no sólo es un ser capaz de infelicidad y de dolor, sino que en su constitución está predispuesto a un cuanto de dolor que no sólo se debe a las catástrofes de la naturaleza. [...] Pero un ser que puede no tener consuelo por un proceso tan natural como la muerte de otros organismos está dotado de un modo totalmente distinto de la necesidad de consuelo hasta el valor límite de la imposibilidad de consuelo¹⁴.

4. Desconsuelo ante la muerte como sin razón del nacimiento

El hombre no necesitaría del consuelo si no fuera, pues, capaz de delegar, es decir, si no fuera el ser que toma distancias con la realidad. Blumenberg está impugnando aquí toda forma de relativismo social que haga del consuelo una institución contingente desde el punto de vista histórico. Por mucho que puedan variar sus formas culturales (*varietur*), el consuelo aparece como un *eidos* invariable (*ne varietur*) en la historia humana. El consuelo es, pues, un

¹³ H. BLUMENBERG, *Teoría del mundo de la vida*, FCE, Buenos Aires, 2013 [2010], pp. 155-156.

¹⁴ H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, cit., p. 467.

rasgo antropológico que va más allá de la idea del hombre como un ser social. Sin embargo, en su valor límite, nunca alcanzado del todo, el humano se nos muestra incapaz de consolación. Esta incapacidad se debe, como veremos, no tanto a la imposibilidad de ponerse realmente en el lugar del otro cuando este sufre, como a la renuncia moderna a los medios milenarios de consuelo de los que ha dispuesto la humanidad para soportar su propia contingencia.

El dolor que va aparejado a la necesidad de consuelo es, por lo pronto, incommunicable. En una escultura como *Desconsol* del modernista catalán Josep Llimona (fig. 1), la imposibilidad de consolación viene dada por la ocultación del rostro de la mujer, cuya conmovedora postración sobre las rodillas manifiesta el deseo de hacerse un ovillo que experimenta quien no sabe ya dónde esconderse. Cuando el rostro no puede expresar el desconsuelo es todo el cuerpo el que indica la desesperación de quien no soporta su dolor. De ahí que todo acto de consolación tenga que ser al mismo tiempo un acto retórico. Desde este punto de vista, las fórmulas convencionales para ofrecer consuelo se aceptan *a sabiendas* de que no se pueden tomar nunca en un sentido literal.



Fig. 1. J. Llimona, *Desconsol*
(Museo Nacional de Arte de Cataluña, 1903)

En efecto:

La realidad peculiar del consuelo está vinculada con el hecho de que el estado con el que se relaciona -el dolor, el padecimiento- es incommunicable por naturaleza. Las expresiones de lo que se siente que tenemos para estos estados son de una naturaleza tan subjetiva que nadie puede presuponer que puede transmitirle a otro una impresión del estado de dolor o sufrimiento en el que se encuentra. Pero esta imposibilidad de objetivación también significa que cada uno tiene que tolerar la expresión de lo que siente el otro¹⁵.

¹⁵ Ibidem, p. 469.

No es, pues, la imposibilidad de la objetivación del dolor como tal lo que impide que el hombre pueda ser consolado por sus semejantes, sino más bien la crítica de lo que el filósofo hanseático llama “programas de conciencia” y su obstinada “constricción al realismo”, las cuales han acabado desacreditando la necesidad de consuelo como una forma reprochable de “evitar la conciencia”. Lo que estos programas con sus “trabajosas vigiliass” *a là Descartes* ignoran, parece decirnos Blumenberg, es que tanto o más poderosa que la “constricción al realismo” es en el ser humano el deseo de irrealidad. Como institución, el consuelo no es más que otra forma simbólica de evitar la conciencia de la realidad. El problema es que, tarde o temprano, el hombre acaba enfrentándose a determinadas realidades que le constriñen a tomar conciencia de *la* realidad de su propia finitud. ¿Cuáles son esas realidades?

Dejando aparte la dependencia de los otros en la que nos hallamos para recibir consuelo, como se aprecia en un grabado de John Everett Millais donde vemos a una joven que parece recibir la extremaunción a manos de un sacerdote sentado al pie de su lecho de muerte (fig. 2), si hay una realidad que nos saca del sueño irreal de la inconsciencia vital, esa no parece ser otra que el tropiezo con nuestra condición mortal. A pesar de que Blumenberg ha desaprobado la crítica cultural que condena los medios tradicionales de consuelo, especialmente los religiosos, se muestra en este punto implacable con toda ilusión que pueda pintar todavía a la muerte con algún rasgo amable.



Fig. 2. J. E. Millais, *El consuelo*
(Museo y Galería de Arte de Birmingham, 1860)

Sin ser la suya, ciertamente, una filosofía desolada, tampoco puede seguir sosteniendo con la tradición de la *consolatio philosophiae* que filosofar es aprender a morir. No solo el hombre sabio de Spinoza, sino todo hombre ha de verse aquí libre del pensamiento de la muerte. “Pero tampoco es necesario celebrar existencialmente un estar vuelto hacia la muerte durante toda la vida. No olvidar la muerte parece más bien una recomendación patológica, la vida también se conserva al no divisar su posibilidad contraria más extrema”¹⁶.

La muerte es inconcebible porque es inimaginable. De ahí que los intentos por representarla tengan de alguna manera que formular una especie de oxímoron ontológico que en modo alguno puede brindarnos consuelo. Solo revelan la resistencia que en su valor límite sigue oponiendo el hombre al silencio como última palabra del resto de lo que hay. Así, en *La verdad del caso del señor Valdemar*, el célebre cuento de terror de Poe publicado en 1845, donde tras la aparente curiosidad morbosa por conocer los efectos del mesmerismo en un moribundo, podría ocultarse en realidad el horror que supondría en efecto seguir siendo conscientes después de muerto. Horror que expresó Picasso en su último autorretrato de 1972 (fig. 3), realizado un año antes de morir y en el que el pintor osa lanzar una mirada a lo que no se puede mirar sin quedar enmudecidos. No es extraño que dijera a Pierre Daix dos días después de haberse visto así: “Creo que di con algo... No se parece a nada de lo hecho”.

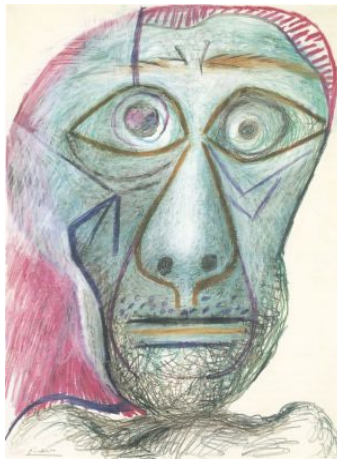


Fig. 2. P. Picasso, *Autorretrato* (1972)
(Tokio, Colección privada)

¹⁶ Ibidem, p. 542.

Ahora bien, el escándalo de la muerte no nos debe hacer olvidar que el nacimiento no es menos escandaloso como prueba de la falta de razón de nuestra existencia. Es más: Blumenberg parece otorgar incluso más importancia al segundo como índice de la contingencia radical que afecta al ser humano. “Las preguntas que plantea la muerte son sólo exteriormente preguntas del fin; por su auténtica naturaleza son preguntas del principio mismo, inherentes a la vida humana y cuyo carácter irresoluble hace constitutiva la necesidad de consuelo del ser humano”.¹⁷ ¿Pero puede satisfacerse esa necesidad si nuestras preguntas carecen de respuesta? Más bien es lo contrario: la imposibilidad de consuelo parece que no tiene tanto que ver con el carácter irresoluble de esas preguntas, las cuales podrían rebajar después de todo sus pretensiones, como con la certeza de la ausencia de fundamento cuando se pregunta por la razón de ser del ser humano. “El humano es la improbabilidad en carne y hueso. Es el animal que a pesar de todo vive”¹⁸.

5. ¿De la antropología a la metafísica?

¿Cuáles son, con todo, las preguntas cuyo carácter irresoluble nos convierte en seres necesitados de consuelo? ¿Nos lleva la pregunta por la posibilidad del ser humano de vuelta a la metafísica? “Se podría suponer, escribe Blumenberg, que aquí la antropología se lanza de cabeza a la metafísica”.¹⁹ En efecto, todo apunta a que la pregunta por la condición de posibilidad del ser humano remite a la pregunta fundamental de la metafísica.

El humano sufre por no ser tan naturaleza como otras naturalezas, por no poder existir de un modo tan inmediato y no fundamentado como otras cosas. Éste es el hecho de su *contingencia*. Como concepto puede que sea exagerado, pero se limita a resumir hechos que tienen sus propias formas en la realidad cotidiana de la conciencia. Por ejemplo, las de las preguntas relativas a todo lo que le pasa y le toca al individuo, que es lo que le hace posible la distancia con respecto al hecho de su propia existencia: ¿por qué justo a mí?, ¿por qué no a mí también?, ¿por qué yo? Es fácil ver que en estas preguntas hay un núcleo duro que se remonta al centro de todas las preguntas metafísicas posibles: ¿por qué algo y no más bien nada?²⁰.

¹⁷ Ibidem, p. 482.

¹⁸ Ibidem., p. 411.

¹⁹ Ibidem, p. 473.

²⁰ Ibidem.

Ahora bien, lo que le preocupa a Blumenberg no es la cuestión del ser, que vio más bien como un ingenioso MacGuffin ideado por Heidegger para mantener la expectación sobre lo que habría tenido que decir en caso de haber podido escribir alguna vez la segunda parte de *Ser y tiempo*²¹, sino la falta de fundamento de un ser, el hombre, que “a pesar de todo” vive. Y es que, si bien están “vinculadas con procesos y factores sumamente naturales de la vida humana”²², las causas de la necesidad de consuelo se deben, en última instancia, a la presencia de un principio cuya aplicación antropológica, por mucho que esas causas dispongan también de una base empírica, solo puede ser metafórica. Ese principio, imposible de cumplir tanto metafísica como antropológicamente, no es otro que el de razón suficiente. No sé si Blumenberg se preocupó en sus primeros trabajos académicos sobre “la posibilidad de seguir haciendo *ontología* en nuestro tiempo”²³, o si como apunta su colega en Giessen Odo Marquard, aquél habría practicado la metafísica en su obra de un modo tan fructífero como carente de prejuicios...²⁴. Lo que sí sabemos es que sus célebres *Paradigmas para una metaforología*, publicados en 1960, concluían con toda una declaración de principios que el antropólogo no podrá pasar por alto a la hora de replantear cualquier metafísica futura: “A menudo, la metafísica se nos mostró como metafórica tomada al pie de la letra; la desaparición de la metafísica llama de nuevo a la metafórica a ocupar su lugar”²⁵.

Como reflexión sobre el ser humano y no sobre las cosas, la filosofía de Blumenberg se nos presenta como una filosofía humanista y consiguientemente cultural. No hay un viraje de la antropología hacia la metafísica, sino que es la metaforología la que esta vez da paso a una *antropología metafórica*.

²¹ Cf. H. BLUMENBERG, *La posibilidad de comprenderse*, Síntesis, Madrid, 2002 [1997], pp. 125-27.

²² H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, cit., p. 472.

²³ C. G. CANTÓN, *La metaforología de Blumenberg como destino de la analítica existencial*, Tesis, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 22.

²⁴ Cf. O. MARQUARD, “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, *in memoriam*”, en *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001 [2000], p. 117: “De hecho, yo no conozco ninguna filosofía contemporánea que conociendo tan exactamente la historia de la crítica a la metafísica continúe produciendo metafísica de manera tan carente de prejuicios y tan fructífera como la filosofía de Hans Blumenberg”.

²⁵ H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, 2ª ed., Minima Trotta, Madrid, 2018 [1960], p. 186. Sobre el principio de razón insuficiente, cf. H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, Paidós I.C.E. UAB, Barcelona, pp. 133 y 137; véase B. ACCARINO, *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, Manifestolibri, Roma, 1995, pp. 127-72.

PARTE II.
LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA
ANTE LA MUERTE

El asco del espíritu por la materia. Sobre la concepción gnóstica de la muerte en Ángel Ganivet

Armando Mascolo

Investigador científico de Historia de la Filosofía

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (ISPF)

Napoli - Italia

1. Introducción

En su primera novela titulada *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*, Ganivet formula una sentencia que bien podría condensar la esencia de toda su obra: “La carne emponzoña el espíritu con su fétida emanación”¹. Esta expresión, de intensa carga simbólica y filosófica, remite a una tradición de pensamiento que se extiende desde el dualismo platónico hasta el ascetismo místico de raíz cristiana. Como en el *Fedón* de Platón, donde el cuerpo es concebido como cárcel del alma y obstáculo para el conocimiento verdadero, Ganivet percibe en lo carnal un principio de corrupción que impide al espíritu desplegar su auténtica naturaleza. En el transcurso de su breve pero intensa existencia, su quehacer intelectual y ético se dirigió a la ardua tarea de liberar su espíritu de las impurezas que la materia y el deseo proyectan sobre él. Su aspiración última no fue otra que la de elevar el espíritu por encima de lo sensible, purificarlo mediante el desapego y orientarlo hacia su fin más noble: la contemplación, entendida no solo como quietud del alma, sino como vía hacia la verdad y la

¹ Á. GANIVET, *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*, ed. Fernando García Lara, estudio preliminar y notas de Raúl Fernández Sánchez-Alarcos, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2000, p. 420.

plenitud del ser. En este sentido, su pensamiento parece dialogar también con la tradición estoica, en la que la libertad del sabio solo se alcanza mediante el dominio de los apetitos y la subordinación de los deseos a la razón.

En el conjunto de la obra de Ganivet se percibe en definitiva una tensión constante entre el espíritu y la materia, una dualidad que remite a ecos lejanos del pensamiento gnóstico. Lejos de ser una simple preferencia por lo ideal frente a lo corpóreo, esta oposición se convierte en una auténtica aversión ontológica: el espíritu, prisionero de un cuerpo que considera corrupto y limitado, anhela la liberación definitiva que solo la muerte puede ofrecer.

El presente ensayo se propone examinar la obra literaria y filosófica del pensador granadino con el fin de rastrear los signos tangibles de una crisis espiritual y nihilista que le indujo a concebir el suicidio como una forma de liberación gnóstica de la materia y con ella de los aspectos dolorosos de una vida percibida como absurda y sin sentido. Hablar de la idea de la muerte voluntaria en Ganivet significa abordar previamente las cuestiones del dolor, o sea de su *mal de vivre*, y de la nada creadora, es decir de la escritura que brota compulsivamente de su vacío existencial y que sirve a Ganivet como una especie de *φάρμακον* para aliviar las heridas de la vida y alejar de sí el espectro de la muerte.

2. El vuelo de Ícaro: el misticismo negativo

La figura de Ángel Ganivet (Granada, 1865 - Riga, 1898) constituye un ejemplo emblemático de la crisis de la conciencia española de finales del siglo XIX. En su breve aunque intenso viaje existencial, terminado trágicamente en suicidio cuando solo contaba los 33 años de edad, Ganivet supo atravesar de manera admirable las diferentes fronteras de la expresión literaria, impulsado por una incontrolable voluntad de creación fruto de una genialidad fuera de lo común. Personalidad excéntrica y atormentada, Ganivet encarna de forma emblemática la “crisis nihilista”, el *mal du siècle* que se extendió por Europa hacia finales del siglo XIX y que afectó a España sobre todo a partir de 1898, tras la derrota militar sufrida en la guerra hispano-estadounidense.

Esta febril voluntad de creación y cambio que anima el pensamiento y la obra de Ganivet choca inevitablemente con la inanidad de toda posible transformación. Este conflicto gravita constantemente sobre Ganivet, para quien la acción siempre se encuentra dolorosamente frenada por un nihilismo latente. Su pensamiento parece irremediabilmente marcado por una insanable fractura, por uno hiato incolmable entre sus aspiraciones ideales y su efectiva y concreta realización. Alma escindida, desgarrada por tensiones emocionales opuestas, Ganivet “es ciertamente un pesimista, un hombre de hondo

pesimismo; pero eso, precisamente, es lo que enciende y alimenta en él la esperanza”² y lo lleva a enfrentarse al acto literario con una actitud optimista que entra en conflicto con su nihilismo existencial³. Ganivet cree profundamente en la capacidad comunicativa del lenguaje, al que asigna una función catártica. A través de la palabra, el filósofo granadino trata de dar un sentido a la absurdidad que lo rodea, de encontrar la coherencia en el caos irracional que caracteriza la realidad. La escritura se convierte en un medio para dar forma a sus inquietudes, es la objetivación de la propia inspiración a través de un proceso de “dyección que le alivia de su sufrimiento personal”⁴.

La concepción filosófica de Ganivet, pues, nace fundamentalmente de su visión trágica de la vida. La convicción de que el dolor es consustancial a la existencia humana constituye, de hecho, el elemento que en mayor medida influye en la perspectiva metafísica del pensador español. La angustia causada por el contacto diario con el mundo moderno es, al menos en parte, el estímulo inicial de su obra. La náusea física y moral que sentía fue una de las principales motivaciones de su febril actividad como escritor. La amarga toma de conciencia de las características negativas típicas del mundo moderno —la secularización del universo, la alienación del hombre en la sociedad capitalista, el dominio del mercantilismo, la prevalencia del egoísmo y la externalización— todo eso contribuye a incrementar el malestar y el sufrimiento de Ganivet, provocados por esa realidad que percibe cada vez como más ajena.

Este doble movimiento —de negación del mundo real y afirmación de lo espiritual— constituye el núcleo de lo que Ganivet denomina “misticismo”:

El misticismo no es el éxtasis; es mucho más y mejor: arranca del desprecio de todas las cosas de la vida, y concluye en el amor de todas las cosas de la vida; el desprecio nos levanta hasta encontrar un ideal que nos reposa, y con la luz del ideal hallado, vemos lo que antes era grande y odioso, mucho más pequeño y más amable⁵.

Tal definición revela una lógica dialéctica en la que el espíritu se constituye como fundamento de sentido, en un gesto de autopoiesis creadora.

² J. A. MARAVALL, “Ganivet y el tema de la autenticidad nacional”, *Revista de Occidente*, 33 (1965), p. 392.

³ Sobre este específico tema, me permito remitir a mi libro *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet* (prefación de Giuseppe Cacciatore, Bonanno Editore, Acireale-Roma, 2010), en el que afirmo que el filósofo granadino, bajo el decisivo influjo de Séneca, Schopenhauer y Nietzsche, representa una de las voces más originales de la cultura española dentro del nihilismo europeo.

⁴ N. SANTIÁÑEZ-TIÓ, *Ángel Ganivet, escritor modernista*, Gredos, Madrid, 1994, p. 87.

⁵ Á. GANIVET, *Granada la bella*, ed. Fernando García Lara, estudio preliminar y notas de Ángel Isac, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1996, p. 118.

El alma se convierte en sede del ideal, y en esa interioridad se erige una forma de mística sin teología, sin Dios ni trascendencia externa: una espiritualidad inmanente y autónoma, que busca reconciliar al sujeto con el mundo a través de un absoluto engendrado desde el propio yo.

En Ganivet se manifiesta en definitiva una forma muy singular de misticismo percibido como fruto de una experiencia existencial profundamente dolorosa. Este misticismo no remite a una trascendencia religiosa ni a una fe instituida, sino que se articula como una tensión constante entre el deseo de evasión y el impulso hacia lo absoluto, en la cual conceptos como la renuncia, el idealismo neoplatónico, el eros como amor espiritualizado, el rechazo del mundo empírico y la fuga hacia el infinito, se presentan como modos simbólicos de expresar la aspiración ontológica del sujeto hacia el ideal.

Esta visión del misticismo responde a una voluntad de resistencia frente a una realidad histórica –la de finales del siglo XIX– percibida como caótica, aniquiladora, y cada vez más hostil a la afirmación del individuo. Ganivet concibe el misticismo no como una experiencia de éxtasis momentáneo, sino como un proceso dialéctico y ascético que parte del desprecio por la materialidad del mundo y culmina, paradójicamente, en un amor hacia la totalidad de la existencia. Se trata de una elevación a través del ideal, que no se impone desde fuera, sino que se genera en la interioridad del sujeto y le permite reconfigurar su relación con la realidad.

En este horizonte, el misticismo se revela como una forma radical de interioridad, un ejercicio de autoconstitución espiritual que no requiere mediaciones religiosas. La pérdida de la fe en Ganivet no implica la desaparición de lo sagrado, sino su desplazamiento hacia una forma secularizada de lo absoluto, donde lo espiritual no se subordina a lo divino, sino que se afirma como potencia creadora del sujeto moderno. Sin embargo, esta empresa de elevación espiritual, desprovista de anclaje trascendente, desemboca finalmente en una aporía: el ideal absoluto, al no poder ser plenamente encarnado en lo real, se vuelve inasible, y con ello el movimiento místico corre el riesgo de volverse negativo, es decir, de vaciarse de su promesa de sentido.

Ganivet alude a esta dolorosa experiencia personal en una carta a su amigo Navarro Ledesma, fechada el 18 de febrero de 1893, donde la define como una forma de “misticismo negativo”:

Cada día me va siendo más difícil concretar mis ideas y fijar mi pensamiento sobre un objeto determinado. Tenía idea del misticismo positivo o efectivo de los místicos clasificados como tales, el cual consiste en una confusión de la personalidad con la idea general; hay en él anulación del sujeto como tal sujeto, pero no para desvanecerse sino para exaltarse; lo que no conocía, y ahora he conocido, es un estado psicológico nuevo para mí, una especie de misticismo negativo

producido por la repulsión espiritual contra la realidad. [...] El punto de partida, como en el misticismo religioso, es el desprecio del mundo sensible, el asco del espíritu por la materia; [...] En el misticismo negativo el espíritu que abandonó la realidad por demasiado baja no puede elevarse a la infinitud por demasiado alta, y se queda vagabundo por los espacios, ni más ni menos que un cesante que pasea su hambre y sus esperanzas por los alrededores de su antigua oficina⁶.

Vagar en una “tierra de nadie” y de nada, entre el mundo que se desprecia y la lejanía de un ideal inalcanzable, produce un estado negativo de indiferencia pasiva, posiblemente de abulia y disipación, que Ganivet denomina misticismo negativo. Se ha hecho el vacío, pero no se produce la plenitud. Se odia el mundo, pero no existe un ideal que lo justifique y permita su salvación. Lo negativo de este estado se agrava si a la lejanía del ideal se añade la experiencia de su frustración al intentar alcanzarlo.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta ahora, es fácil entender cómo para Ganivet la escritura y las artes representan la piedra angular del proyecto alrededor del cual el filósofo granadino elabora su pensamiento: es decir el fortalecimiento y enriquecimiento de su espiritualidad interior como *φάρμακον* para oponerse a la exterioridad típica de un alienante mundo capitalista.

Ganivet decidió dedicarse visceralmente, en cuerpo y alma, a la creación literaria, entendida como la búsqueda incesante de un ideal alternativo a una realidad vivida como limitante y opresiva. Fue así, de vez en cuando, ensayista, novelista, poeta, dramaturgo, periodista y filósofo. Sus obras, todas indistintamente afectadas por un fuerte acento melancólico, desvelan el drama del hombre moderno desgarrado frente a un mundo desencantado y vacío, al que el racionalismo positivista ya no sabía atribuir un sentido. Ganivet vivió personalmente aquel drama, aquel incurable disenso entre la voluntad y el intelecto que es la contraseña trágica de cada existencia humana en cuanto dualidad radical de naturaleza y espíritu, tal como amargamente observa el escritor y ensayista argentino Ernesto Sabato en un pasaje de *El escritor y sus fantasmas*:

La existencia es trágica por su radical dualidad, por pertenecer a la vez al reino de la naturaleza y al reino del espíritu: en tanto que cuerpo somos naturaleza y, en consecuencia, perecederos y relativos; en tanto que espíritu participamos de lo absoluto y la eternidad. El alma tironeada hacia arriba por nuestra ansia de eternidad y condenada a la muerte por su encarnación, parece ser la verdadera representante de la

⁶ Á. GANIVET, *Epistolario*, ed. Fernando García Lara, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2008, pp. 439-440.

condición humana y la auténtica sede de nuestra infelicidad. Podríamos ser felices como animal o como espíritu puro, pero no como seres humanos⁷.

Atormentado por el deseo de lo absoluto y encadenado a sus propias limitaciones, Ganivet vivió en esa zona intermedia constituida de luz y tinieblas donde tiene lugar la perpetua escisión entre realidad e idealidad⁸, morada de la dispersión del yo entre fuerzas opuestas entre sí de donde surgen los fantasmas de la ficción novelesca. De esta forma, Ganivet intentó encontrar, a través de la literatura y de la evasión a una dimensión de sueño, una solución a su condición de alma exiliada en el mundo real intentó rescatar la unidad originaria al ponerse en busca de una propia identidad ontológica.

3. La disolución en la nada: la concepción gnóstica de la muerte

Ganivet no podía imaginar entonces que la ingenua intimidad con la que había compartido su dolorosa experiencia con su amigo Navarro Ledesma se transformaría, pocos años después, en la amarga desolación de un fracaso espiritual, y que aquel misticismo negativo, determinado por la actitud gnóstica de quien desea huir de un destino enredado con la materia, terminaría convirtiéndose en una pasión nirvánica de aniquilación. En este sentido, el misticismo negativo debe ser visto no como un mero estado de indiferencia, sino como una experiencia de vacío sin trascendencia, de éxtasis negativo de aniquilación en la que la pulsión de muerte acaba por imponerse sobre el eros y el deseo de creatividad y de vida.

En esta perspectiva, el análisis de la relación de los datos biográficos ganivetianos y la plasmación de éstos en su obra literaria, si nos centramos principalmente en el ciclo novelesco ligado a la figura de Pío Cid, permite alcanzar una mayor comprensión de la relación entre el Ganivet real, con sus padecimientos y aspiraciones, y el Ganivet “auto-creado”, elevado al rango de héroe ficticio que se esconde tras la máscara de Pío Cid.

El dispositivo literario utilizado por Ganivet se traduce en un continuo juego de espejos, en un constante reflejarse en sus personajes a los que atribuye algunos aspectos de su personalidad y a través de los cuales, en un

⁷ E. SABATO, “El escritor y sus fantasmas”, en Id., *Obra completa: ensayos*, ed. Ricardo Ibarlucía, Seix Barral, Buenos Aires, 2007, p. 355.

⁸ Este conflicto entre las ideas y la realidad va mucho más allá de ser sólo un aspecto típico de la cultura romántica de la época y caracteriza el conjunto de la obra filosófica y literaria de Ganivet.

proceso de objetivación, adquiere un mayor conocimiento de sí mismo. Los personajes ganivetianos representan entonces el intento del autor de reconstruir, a través de una escritura dialogante, la identidad perdida. El yo, en efecto, se forja de manera conflictiva, tropezándose dialécticamente con las creaciones de su propia imaginación. El desdoblamiento de Ganivet en sus personajes revela también su escisión interna, la constante tensión entre la voluntad y el intelecto.

Pío Cid, el personaje principal en torno al cual giran las dos novelas *La conquista* y *Los trabajos*, refleja particularmente la tensión dual y contradictoria entre la voluntad y el intelecto; el conflicto, presente en todo ser humano, entre lo que se es y lo que se desea ser. “Cada uno de nosotros – escribe Fernando Pessoa a través de la voz de su heterónimo Bernardo Soares– es varios, es muchos, es una prolijidad de sí mismos”⁹. La ficción literaria, por tanto, ofrece a Ganivet la oportunidad de experimentar las posibilidades que la vida real no contempla, de ampliar los márgenes de la realidad en un proceso de multiplicación del yo.

Sin embargo, cabe destacar que la máscara piocidiana no se limita únicamente a encarnar el *alter ego* de su creador. Detrás de ella, se esconde el deseo implícito de representar un ideal de humanidad, de ser humano: “Todos los rasgos de la filosofía de Ganivet –subraya Abellán– nos conducen al mismo punto: la necesidad de un hombre nuevo”¹⁰. La capacidad de metamorfosis que ofrece la creación literaria conduce a Ganivet no sólo a buscarse trágicamente a sí mismo, en un afán de identidad ontológica, sino también a preguntarse, más en general, sobre la esencia del hombre concreto, del “hombre de carne y hueso”, como reza la conocida expresión de Unamuno. La creación interior, pues, tiende a fundar la construcción del hombre a partir de su esencia desnuda. Este es el principal significado de la búsqueda ganivetiana, que asume así una dimensión universal, pues esta búsqueda interior tiene como objetivo encontrar un sentido y dar un propósito a la vida del hombre.

Este proceso de auto-creación del espíritu, sin embargo, que hace de la defensa del individuo y del ser humano el centro creador de un nuevo humanismo se revela por fin en toda su dramática fragilidad. La importancia otorgada al intelecto se lleva hasta la exasperación y su consecuente frustración, dejando que la voluntad de enriquecimiento moral del yo se

⁹ F. PESSOA, *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*, trad. de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1997, p. 44.

¹⁰ J. L. ABELLÁN, “Ganivet como precursor”, en Id., *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, vol. 5/II, p. 231.

consume en sí misma, se niegue en su propia esencia. El idealismo ganivetiano no puede ocultar el fondo trágico del que se nutre, ese vértigo lúcido producido por la conciencia del conflicto originario presente en el hombre, cuyo deseo de elevación espiritual se ve menoscabado por su naturaleza imperfecta e impura. La voluntad auto-creadora choca inevitablemente con la experiencia de la facticidad y la finitud que caracterizan la condición humana, de la que sale, al final, mortificada.

Los “trabajos” de Pío Cid/Ganivet resultan, en este sentido, extenuantes esfuerzos para amortiguar de alguna manera y durante algún tiempo la vacuidad de la existencia. La acción se vuelve ilusoria frente a la inanidad de cualquier propósito: “Dígame lo que se quiera, —confiesa Ganivet en una carta a su íntimo amigo Francisco Navarro Ledesma— todo requiere un fin en el mundo y el gran desencanto llega cuando en el fin más alto se descubre el vacío”¹¹. La creación literaria, por vana que sea, sirve sin embargo a Ganivet para entretenerse con sus imaginaciones para disfrazar las miserias de la vida e impedir que se acerque la idea del suicidio¹². La escritura adquiere así en Ganivet el significado de “una propuesta para sobrevivir, para trascenderse frente a la fragilidad de una biografía compulsiva”¹³. A pesar de sus esfuerzos, la inmersión total en la escritura no logrará evitar que la idea del suicidio surja en Ganivet muy temprano, idea a la que a menudo se refiere en sus cartas o escritos. Ganivet sintió, en otras palabras, el peso insoportable de la vida y toda su obra no es más que el intento de encontrar un ideal que le libere de la seducción del suicidio y el dolor de no encontrarlo.

Ganivet se sintió muy pronto profundamente fascinado por la idea senequista del suicidio en cuanto libre disposición de sí y acto heroico, ya que concebía una muerte consentida, originada desde el interior de la propia personalidad, una muerte tan noble y bella como una obra de arte. Ganivet no sólo elogia “las excelencias de la muerte voluntaria”¹⁴, sino que prepara su “desposorio con la muerte”, como afirma oportunamente Francisco García Lorca: “la muerte voluntaria [...] no expresa [en Ganivet] el deseo de huir de la vida sino el propósito de vencerla en todos sus términos, dominarla, incluso en su etapa final que no será impuesta, sino querida, libremente querida. Este desposorio con la muerte proclama el ansia atormentada de vivir con libertad,

¹¹ Á. GANIVET, *Epistolario*, cit., p. 880.

¹² Á. GANIVET, *Epistolario*, cit., p. 881.

¹³ J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD, “Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ángel Ganivet”, *Revista de Antropología Social*, 7, (1998), p. 115.

¹⁴ M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Revista de Occidente, Madrid, 1952, p. 242.

es decir, con plenitud”¹⁵. Para Javier Herrero se trata de una muerte liberadora de la materia y el suicidio de Ganivet representa la muerte del “caballero de lo ideal” que sacrifica su vida para alcanzar el mundo de la libre idealidad, “una forma voluntaria de martirio”¹⁶. No cabe duda de que la muerte, concebida en un sentido gnóstico-platónico, aparece siempre como una forma de liberación de la carne y de la materia, pero en 1898, tras la crisis nihilista, Ganivet tenía que liberarse de un peso aún más agobiante, el de su propia creación egolátrica, que en última instancia se le había revelado totalmente ilusoria.

Debemos ver, pues, en la crisis nihilista, y no en su exaltado idealismo, la causa decisiva de la muerte de Ganivet que no es, desde esta perspectiva, una muerte de impaciencia por lo eterno, sino exactamente lo contrario, por desesperación de lo eterno. Como escribe Emil Cioran en *El aciago demiurgo*, “hay que estar ávido de absoluto para afrontar el suicidio”¹⁷. El propio Ganivet ya lo había dicho, desesperamos por no poder salir de nosotros mismos, por la imposibilidad de consumir el movimiento de trascendencia del mero ser natural, en otros términos, por no poder autorredimirnos. El desencanto de la autorredención a través de la creación egolátrica de su propia alma tuvo que significar para Ganivet una experiencia decisiva, es decir, una experiencia de muerte que se hace evidente en los terribles versos anonadantes de *La canción de la piedra* que recoge al final del drama místico *El escultor de su alma*: “Más que la vida en el hombre / vale la muerte en la piedra. Si vida y muerte son sueño... / Si todo en el mundo sueña... / ¡Yo doy mi vida de hombre / por soñar muerto en la piedra!”¹⁸.

La fase culminante del pensamiento de Ganivet está pues atravesada por una pasión nirvánica, es decir, por una pasión disolutiva que debe entenderse como la otra cara o el revés de la pasión prometeica de la autocreación. El suicidio para Ganivet, en otros términos, tiene que ser concebido como una muerte liberadora “no solo de la carne y de la materia sino también de la secreta adhesión al propio yo. En este punto, la muerte en la piedra no significa ya la eternidad de la forma, sino la renuncia a toda forma, la voluntad extrema de desposesión, y quizá por ello la única forma que le queda al

¹⁵ F. GARCÍA LORCA, *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1998, p. 344.

¹⁶ J. HERRERO, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Gredos, Madrid, 1966, p. 279.

¹⁷ E. M. CIORAN, *El aciago demiurgo*, trad. de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 2000, p. 67.

¹⁸ Á. GANIVET, “El escultor de su alma”, en Id., *Teatro y poesía*, ed. Fernando García Lara, estudio preliminar y notas de Ricardo de la Fuente Ballesteros y Luis Álvarez Castro, Diputación de Granada, Granada, p. 233.

hombre, según Ganivet, de realizar su ensueño de divinización: la identidad de la *summa potestas* con la nada”¹⁹. El principio de autocreación se convierte así en principio de autodestrucción, y el ascetismo conduce a la muerte, único camino para alcanzar una auténtica liberación.

Los personajes de las novelas de Ganivet son, por tanto, “máscaras trágicas”, son el símbolo, típico de la modernidad, a través del cual expresar la condición desgarrada del individuo. La máscara protege y oculta, concediendo una unidad sólo ilusoria, puesto que, al mismo tiempo, pone de manifiesto el deseo de metamorfosis, la voluntad de transformarse y ser otro, la tendencia del yo a la fragmentación y a la dispersión de sí. Ganivet intentó, a través de la escritura, mantenerse en equilibrio al borde del abismo, sin éxito. Sus múltiples máscaras novelescas esconden en última instancia un solo secreto: la angustia y la inquietud del ser humano, incapaz de trascenderse idealmente para eludir su facticidad. Refugiado en un idealismo autocreativo, Ganivet pronto descubre la nada, la imposibilidad de alcanzar una vida ideal permanente. La antifonía presente en su ánimo entre la voluntad y el intelecto deja al final de ser dialogante, desembocando en una crisis nihilista que lo conduce a cumplir con su destino trágico, a decidirse, como su maestro Séneca, a “hollar las necesidades”²⁰, en un último acto de rebelión contra la fuerza erosiva del tiempo.

¹⁹ P. CEREZO GALÁN, “Ángel Ganivet: el excéntrico nihilista de la modernidad”, en *Ganivet y el 98*, ed. Antonio Gallego Morell y Antonio Sánchez Trigueros, Universidad de Granada, 2000, p. 30.

²⁰ “Agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet” (A Dios gracias de que nadie pueda ser retenido en la vida: es lícito hollar las necesidades mismas), L. A. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, Tomo I, Ed. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1986, I, 12. 141.

Finitud y muerte en la antropología filosófica de Miguel de Unamuno

M^a Teresa Signes Signes y Cintia Carreira Zafra

Universitat Abat Oliba CEU

1. Filosofía en Miguel de Unamuno: Hacia una antropología filosófica

Decía Miguel de Unamuno en *Del Sentimiento trágico de la vida* que:

(...) la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un periodo cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor¹.

Tal afirmación ya nos aproxima a la base de todo su pensamiento filosófico, alejado sin duda de lo que sería una propuesta filosófica tradicional. La suya es una filosofía de la que se puede incluso dudar que sea filosofía viendo en sus postulados, una reflexión apasionada sobre la vida, la angustia y la búsqueda del sentido. Así, situando al hombre en el centro de su pensamiento, seguirá diciendo:

Responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma².

¹ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, nº 60, Barcelona, 1984, pp. 5-6.

² Ibidem, p. 6.

La suya es, por tanto, una filosofía vivida, en la que prima el sentimiento y en la que se ve reflejada la espiritualidad que define al hombre. No es la filosofía de los tratados que por estar escrita ya es considerada por él, pensamiento muerto. Es la filosofía de lo cotidiano, de las vivencias diarias que se manifiesta en el comportamiento humano y, sobre todo, en su sentimiento, fruto de la concepción que de la vida se tenga, así como en sus deseos más íntimos y personales. Por tanto, el sentimiento y no la razón determinará al hombre y es que es el hombre quien filosofa, y filosofa para el hombre. El hombre será “el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía”³.

Vemos cómo el objeto propiamente dicho de la filosofía unamuniana será el hombre, pero no el hombre en abstracto, “*el concepto hombre*” como diría don Miguel, sino el *individual concreto* quien ante todo *siente*. Y en este *sentir-se*, se sentirá como existiendo, adoptando toda la carga vital que ello conlleva.

Así, antropológicamente hablando, será su propia subjetividad, su propia actividad, y su propia circunstancia, los elementos definidores de este hombre cuyo afán por conocer y ser conocido le llevará al reconocimiento de su propia integridad, en un intento por conseguir su perduración más allá de la muerte física.

De aquí que, para Unamuno, el hombre filosofa porque busca siempre la verdad del “para qué”. Así, más que saber cuál es su origen, le preocupa saber cuál será su fin y esto es así porque hay una cuestión que le preocupaba y que sintetizaba diciendo: “¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”⁴.

Por tanto, antropológicamente hablando la filosofía unamuniana tiene por objetivo el estudio de un hombre doliente y agónico que busca desesperadamente la inmortalidad de su alma finita. Ante esta búsqueda el hombre se encuentra con una razón que ofrece raciocinios que muestran lo absurdo que resulta creer en la inmortalidad del alma, sin embargo, frente a una razón que ofrece “razones y nada más que razones”, aparece la fe, que origina la esperanza de la perpetuidad, aunque sea en la memoria de los demás, cuando la muerte se haya apoderado del yo personal.

³ Ibidem, p. 5.

⁴ Ibidem, p. 24.

Razón, fe, vida y muerte son los rasgos definitorios de la antropología unamuniana, siendo así la suya, una filosofía de contradicción. Dicha contradicción, permite entender que la vida vista como “corriente fugitiva”, escapa a la mente y por consiguiente a la razón, cuyos únicos instrumentos son la realidad muerta, la vida petrificada en fósiles con forma de conceptos. La vida y la razón mantienen un trágico combate, combate que se identifica con el mantenido entre ciencia y sentimiento, porque la razón es lógica y la lógica ciencia, mientras que la vida es propiamente sentimiento. Se trata sin embargo de un combate en el que no hay vencedores ni vencidos, porque “fe, vida y razón se necesitan mutuamente... Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación”⁵.

Concluyamos pues, éste breve apartado centrado, en la propuesta filosófica de don Miguel de Unamuno diciendo que, tal y como vemos hay en el hombre dos vertientes, una la del sentimiento que, guiada por el corazón, lleva al hombre por sendas de esperanza; otra es la vertiente racional, que lleva al hombre por caminos de progreso y ciencia. Ambas son immanentes a la propia naturaleza humana, y ambas son necesarias porque constituyen la contradicción que determina al hombre, esencial y constitutivamente hablando y es a partir de estos conceptos como debe abordarse la antropología unamuniana y su concepción sobre la muerte.

2. Antropología unamuniana: Razón, sentimiento y voluntad

En el marco de una antropología en la que se centra la reflexión del hombre sobre sí mismo, más allá de las circunstancias personales de cada uno, nos encontramos con que conceptos tales como: “ser, pensar, conocer, querer, creer y esperar” son los problemas fundamentales con los que se encuentra el ser humano”⁶.

Analizar al hombre conceptualmente desde una perspectiva filosófica y antropológica, conlleva reflexionar sobre estos principios que se definen desde el marco de las dimensiones de lo humano, más allá de sus circunstancias personales, aunque estas son fundamentales para ver su particular forma de ser y de estar. Se trata en este contexto y para entender la

⁵ Ibidem, p. 72.

⁶ M. F. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, Colección Biblioteca filosófica, nº 11, Editorial Miracle, Barcelona, 1958, p. 12.

aportación de Unamuno a la antropología, de tomar conciencia no tanto de qué somos, sino más bien de quiénes somos. Esta dimensión personal supone tal y como nos dirá Sciacca que:

Cuando el sujeto humano adquiere conciencia de que el ente que siente, entiende, razona y quiere es el mismo, idéntico y único ente y que el acto que percibe la actividad espiritual es una actividad idéntica a ésta, entonces él se advierte como yo, que es precisamente la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. El sujeto espiritual como tal es persona: la persona es yo porque es persona para sí misma y lo es para los demás⁷.

Siguiendo la visión antropológica propuesta por Sciacca, según la cual y en línea con un existencialismo, no podemos hablar esencialmente del hombre como concepto, sino de la persona en la que se materializa el ser del hombre, se define la antropología unamuniana. Así vemos que es la toma de conciencia de uno mismo, y el reconocimiento de aquellas dimensiones propias del hombre, es decir, ese “ser, pensar, conocer, querer, creer y esperar” lo que permite entender por qué Unamuno afirmaba en el inicio de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*: “soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño”⁸.

Con estas palabras se presenta Unamuno a sus lectores y con ellas no solo se reconoce a sí mismo, sino que carga con todo el peso ontológico de su realidad y de su experiencia, transfiriendo a partir de su existencia un sentido de vida, que comunicar a todos cuantos se acerquen a su obra. Así es posible ver cómo su visión antropológica se fundamenta en su propia persona, como entidad existente y en su conocimiento como realidad cognoscente.

A partir de tal consideración se puede entender las tres dimensiones del ser humano que introduce Unamuno en el contexto de la antropología. *Razón, sentimiento y voluntad* constituyen la tríada de conceptos que definen su visión antropológica. Los tres tienen como fundamento a ese ser existente y cognoscente. Por ello diremos que la aportación unamuniana a la antropología descansa sobre el estudio del hombre en base a:

- 1.- El reconocimiento de su propio “yo” como parte esencial en la definición de su ser personal. Lo que definiremos como su conciencia.
- 2.- Su autoconocerse y su conocer cuánto le rodea, en el plano material de la realidad misma. Lo que definiremos como su razón.

⁷ Ibidem, p. 36.

⁸ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, nº 60, Barcelona, 1984, p. 5.

3.- Su querer y su creer en el más puro sentimiento, que le mueve a la acción. Lo que definiremos como su sentir.

4.- Su voluntad que le hará esperar sin reserva.

La conciencia es símbolo de la existencia humana y lo es en un doble sentido. En primer lugar, porque con ella se reconoce en su existencia llegando al conocimiento de que ser es ante todo ser conciencia de sí mismo y de la existencia de los demás, pero también y a la vez, resultará conciencia para, esto es, se convertirá en objeto para quienes como él se reconocen en su propio existir a través de su conciencia. Y es que tal y como decía Unamuno: “No podemos concebimos como no existiendo”.

A ello debe añadirse que tal y como afirmará también el propio Unamuno, la conciencia es el resultado de “fijar tu atención sobre ti mismo y sentirte espiritualmente”⁹. El sentimiento aparece en este contexto como garante de que la existencia no se reconoce mediante la razón, sino a través del sentimiento y con ello de lo irracional. O dicho de otro modo, el hombre para Unamuno no es propiamente un ser racional, sino un ser sentimental, preocupado fundamentalmente por saber cuál es su propio destino en el conjunto del universo; cuál es el “fin último de las cosas todas, y sobre todo de los hombres, de su primer porqué y de su último para qué”¹⁰.

Cuando solemos pensar en nuestro “por qué” y en nuestro “para qué”, estamos sintiéndonos como existiendo, conociéndonos como realidades que somos, pero que hubo un día en que no fuimos y que llegará un día en el que dejaremos de ser. Este pasar de lo desconocido al ser, y del ser a la nada, sería un objeto más propio de nuestro sentimiento que de nuestra razón. A través de “razones” no podemos describir nuestro “sentimiento” de existir. El dato empírico, nos describe situaciones reales, situaciones que pueden ilustrar nuestra propia vida, pero que no representarán en toda su plenitud a nuestra vida. Somos y de este modo existimos, y estas son cuestiones que las sentimos, pero no son cuestiones que las razonemos. Y, es más, si intentamos razonarlas, volveremos de nuevo a la descripción de situaciones, de realidades que constituyen nuestra vida pero que siguen sin responder al “por qué” y al “para qué”. Para Unamuno, un hombre que se “siente” no puede quedarse en razonamientos intelectuales sobre su propia persona; debe ir más allá.

⁹ M. de UNAMUNO, “Plenitud de plenitudes y toda plenitud”, *Obras Completas*, vol. III, Edición de Manuel García Blanco y Afrodisio Aguado, 1958, p. 755.

¹⁰ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, nº 60, Barcelona, 1984, p. 14.

Por consiguiente, en la antropología unamuniana, los hechos no sólo suceden, sino que suceden en las personas. Y es en “esto que sucede”, donde debemos buscar la esencia de un individuo porque esto vendrá a definir la particularidad de su vida.

Se puede decir por tanto que para Unamuno ser es conciencia y conciencia es ser. Ambos conceptos se dan en el individual concreto que es la persona, en su totalidad, en su cuerpo y en su alma. Decía Unamuno que “lo que determina a un hombre, lo que hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad”¹¹.

Ese principio de unidad y de continuidad, se vincula con la idea unamuniana de que “el hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al universo todo”¹². De aquí que el hombre querrá al mismo tiempo que “serse”, “serlo todo”.

François Meyer, en su libro *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, hablará en este sentido de una “avidez ontológica” que no será en el fondo más que la voluntad por parte de Unamuno, de ser en el tiempo y sin límite en el espacio, para conseguir con ello “la perpetuación del ser-yo-mismo”¹³.

Para conseguir esta perpetuación, aparece su deseo de formar “parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal” se trata de suponer “que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo, que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del universo”¹⁴. Es por tanto el suyo un anhelo de ser y de ser por siempre.

Unamuno se siente como un hombre agónico cuya conciencia late, porque siente el vértigo y la angustia ante la nada que se cierne sobre ella, ante el hecho de que llegue un día en el que deje de ser. Es el abismo que se abre ante el para qué, para qué todo. Una pregunta que penetra en lo más profundo del alma humana y que Unamuno responde diciendo:

Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la

¹¹ Ibidem p. 9.

¹² Ibidem p. 93.

¹³ F. MEYER, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, pp. 24 -26.

¹⁴ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, nº 60, Barcelona, 1984, p. 95.

resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha¹⁵.

Fruto de esta lucha será su sentimiento trágico de la vida, que es en el fondo un sentimiento de lucha que se ha hecho visible en aquellos hombres que no se han resignado a las respuestas que la razón da al “para qué”, y han optado por lo vital, porque lo vital pueda ser antirracional y todo lo racional, antivital, tal y como dirá el propio Unamuno¹⁶.

Así pues, vemos como este “hombre de carne y hueso” unamuniano, es un hombre tremendamente marcado por su “hambre de inmortalidad”. Este sería el problema vital que de una forma más directa atañe al ser personal, que siente en sí la dialéctica de “saberse” mortal y “quererse” inmortal. Nos encontramos así en la antropología unamuniana, con un hombre agónico que quiere luchar por su inmortalidad. Un hombre que sufre y se desgarrá por dentro, sintiendo cómo sus entrañas se van deshaciendo en la nada. Ante esta situación, buscará amparo en la fe, aunque esta no sea siempre fácil de alcanzar. Por ello nos dirá don Miguel que “esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos, sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella”¹⁷.

La fe será “flor de la voluntad” como afirma Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*. Es la máxima aspiración a la que puede llegar el impulso creador de la voluntad, en su materialización del actuar humano. Será la esperanza llevada al extremo de la vida y de la creencia en la inmortalidad del alma. Se introduce así la facultad de la voluntad fruto del deseo y del impulso que mueve al hombre a ser y a ser “por siempre”. Es la clave en base a la que se relacionan razón y fe; es el mecanismo que mantiene vivo el espíritu de la lucha y la agonía.

Es necesario recoger aquí las palabras de Unamuno cuando decía en su ensayo titulado *La fe*:

P.- ¿Qué cosa es fe?

R. Creer lo que no vemos.

¿Creer lo que nos vimos? ¡Creer lo que no vimos no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo y consumirlo y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así en incesante tormento vital¹⁸.

¹⁵ Ibidem p. 24.

¹⁶ Ibidem p. 25.

¹⁷ Ibidem p. 28.

¹⁸ M. de UNAMUNO, *La fe*, Colección Austral, nº 417, Espasa-Calpe, Madrid, 1970, p. 147.

De ello se deduce que la fe no consistirá en “creer”, sino en “crear” con lo cual su fe es una fe viva que debe buscarse necesariamente en la vida misma. Por ello, Unamuno presentará una alternativa a las dos actitudes tradicionales planteadas ante el concepto de fe que muy bien recogen las palabras del profesor Alain Guy cuando nos dice:

Unamuno se encuentra frente a la polémica que materializará su dilema ante dos actitudes: o aceptar un racionalismo negador del concepto de fe o adherirse a la fe pasiva del carbonero, que cree en los dogmas aprendidos. Él ofrece una tercera alternativa, su llamada “agonía de la fe”, una fe sufriente y dividida contra sí misma, pero “esencialmente activa y viva”¹⁹.

Por ello, la fe se entiende como crear, porque de éste impregnarse del hombre en sí mismo, nacerá el conocimiento de una vida propia, y junto a él, la esperanza, porque para Unamuno, también “la fe consiste en esperar y querer”²⁰ Y es que esperar y querer son dos sentimientos propios del hombre. Y todo ello configura su *sentimiento trágico de la vida* y este sentimiento fundamenta su antropología. La dialéctica que se establece entre lo racional y lo vital, es la dialéctica que se traduce en el binomio vida y muerte, como los dos componentes de la esencia del ser del hombre y del conflicto ontológico que le define.

3. Vida y muerte: un binomio inseparable

Resulta evidente que la relación entre la vida y la muerte es un tema central en la obra de Miguel de Unamuno, reflejando de este modo su profunda preocupación existencial y filosófica. Su antropología se fundamenta en la angustia y la lucha interna del ser humano frente a la incertidumbre de la existencia y la inevitable realidad de la muerte. Tal y como se ha ido analizando, Unamuno entiende la vida como una lucha constante, una “agonía” entre el deseo de inmortalidad y la certeza de la muerte. Su antropología se fundamenta en una visión de la vida como una búsqueda incesante de sentido, de tal modo que, para él, la conciencia de la muerte hace que la vida sea una lucha desesperada por encontrar un significado más allá de lo efímero.

Así, el deseo de inmortalidad es inherente al ser humano. Se trata de una necesidad espiritual que determina la realidad antropológica del hombre. Sin

¹⁹ A. GUY, “Miguel de Unamuno, pèlerin de l’absolu”, *Cuadernos Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. I, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, (1948), p. 86.

²⁰ M. de UNAMUNO, *La fe*, Colección Austral, n° 417, Espasa-Calpe, Madrid, 1970, p. 148.

embargo, esta aspiración hacia lo eterno se enfrenta a la razón que recuerda lo inevitable de la muerte. Este conflicto, genera una profunda angustia por cuanto el hombre se encuentra cara a cara con la contradicción entre el deseo de no morir y la certeza de que la muerte es inevitable. Es por ello por lo que el hambre de inmortalidad aflora en distintos aspectos de la trayectoria del pensamiento unamuniano. Para Unamuno el deseo de eternizar la conciencia será algo común que unirá a todos los hombres, haciéndoles partícipes del sentimiento trágico de la vida. Esto es, tal y como decíamos, “toda una concepción de la vida misma y del universo”²¹.

Será la esperanza y más concretamente, la esperanza en una vida después de la muerte lo que vendrá a materializar este deseo de inmortalidad del alma, tal y como expone en muchas de sus obras. Y Dios, el Dios personal y vivo del que tanto habló Unamuno en sus distintas obras, el que vemos representado en la figura de su *Cristo de Velázquez*, y no el Dios convertido en idea, será la garantía de la existencia de esta vida más allá de la muerte. Así pues, la fe creadora que permite *esperar y querer*, hará posible la esperanza, aunque también será la esperanza en la inmortalidad del alma, la que nos ayudará a tener fe. De esta interrelación entre fe y esperanza, surgirá la afirmación de que “si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de crear, anhelo de creer”²².

Se plantea de este modo la paradoja de que la fe, no sólo debe ser considerada como crear, sino también como creer porque “se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza”²³. La fe significa pues, no sólo crear, crear una vida a partir de su conocimiento, sino también esperar, esperar reconfortándose en la creencia de la inmortalidad del alma que nos viene garantizada por la palabra de Dios, encarnada en su Hijo Jesucristo. Y así la fe no sólo es crear y esperar, sino también querer, porque se quiere eso que se crea y que se espera.

Se trata en definitiva tal y como dirá Unamuno de “vivir con toda el alma, y vivir con toda el alma, es vivir con la fe que brota del conocer, con la esperanza que brota del sentir, con la caridad que brota del querer”²⁴.

Fe, esperanza y caridad, son pues los tres puntales que mantienen lo más elevado de la vida del hombre; no sólo el amor a Dios y la creencia en la

²¹ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, nº 60, Barcelona, 1984, p. 14.

²² Ibidem p. 125.

²³ Ibidem p. 125.

²⁴ M. de UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 103.

inmortalidad del alma, sino también el pleno desarrollo de su vida social. La fe entendida como crear acaba convirtiéndose en creer, a raíz del conocimiento de la verdad de la vida. El conocimiento de esta verdad hará posible que el hombre llegue a esperar y de la esperanza nacerá el amor hacia los demás, traducido en lenguaje de caridad.

La fe debe buscarse en la vida, anhelando desde lo más hondo del corazón, no llegar a morir del todo; confiando en que la gracia divina nos haga creer en la verdad que se oculta tras la fe. Por ello, dirá Unamuno que: “Si llego a creer, ¿para qué más prueba de la verdad de la fe? Será un milagro, un verdadero milagro, testimonio de la verdad de la fe”²⁵. La verdad de la fe radica en la fe misma; el llegar a esperar en la fe, nos garantiza su real existencia.

El hombre debe hacer de su vida la búsqueda de esta verdad de la fe. Por ello, debe “buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”. Esto conlleva la lucha, esa “lucha agónica” que define la propuesta unamuniana, cuyo fundamento radica en la no aceptación de la muerte sin más, como realidad incuestionable. Para él, la conciencia de la muerte impulsa al individuo a vivir con mayor intensidad, a luchar por un sentido y a buscar la trascendencia. Sin la muerte, la vida perdería su intensidad y su urgencia. En este sentido, la muerte es vista como una fuerza que impulsa al ser humano a crear, a amar y a vivir plenamente.

Buena muestra de toda esta problemática existencial la presentó Unamuno a través de su obra, especialmente de sus novelas, marcadas por un claro carácter existencial y unos personajes agónicos. Augusto Pérez, protagonista de *Niebla* y Don Manuel, el párroco de Valverde de Lucerna, y protagonista de su *San Manuel Bueno, mártir*, son claros ejemplos de ello. Ambos inmersos en una lucha personal y existencial, debaten sobre conceptos tales como vida, muerte y sentido de vida, confrontando entre realidad y ficción, sus dudas sobre fe y razón, en sus deseos de la existencia de la inmortalidad física y ante el reconocimiento y aceptación de una muerte inevitable. Ambos se cuestionan sobre la vida y la muerte desde el contexto de la fe y la duda.

Por más que dijera Unamuno, siguiendo las palabras de Ibsen que “la vida y la fe han de fundirse”²⁶, en muchos de los personajes de sus novelas, se hace visible la complejidad que esto conlleva. La búsqueda de la fe y de la inmortalidad más allá de la muerte física, generan angustia en quienes se

²⁵ Ibidem p. 23.

²⁶ M. de UNAMUNO, *La fe*, Colección Austral, n° 417, Espasa-Calpe, Madrid, 1970, p. 147.

preguntan y confrontan ambas realidades. En *San Manuel Bueno, mártir*, Unamuno presenta la muerte tanto como una liberación para los creyentes, que confían en la promesa de la vida eterna, pero también la presenta como una tragedia para aquellos que, como Don Manuel, viven con la duda constante sobre la existencia de un más allá. Esta dualidad refleja la propia lucha de Unamuno entre su deseo de creer y su incapacidad para aceptar sin reservas la promesa de la inmortalidad.

Su propia vida, plagada de dudas y contradicciones, es también una clara muestra de este sentimiento de lucha y agonía que caracteriza toda su filosofía, su antropología y su obra literaria y filosófica. Hacer de su vida la búsqueda de la fe perdida de la niñez y al mismo tiempo, intentar que la verdad de la fe constituyese la esencia misma de su vida, fue la tarea que él mismo se encomendó en su voluntad mesiánica de comunicar un deseo que traspasa los límites de la realidad. Por ello en su obra, la vida y la muerte están inextricablemente unidas en una relación de tensión y contradicción. La muerte, lejos de ser simplemente un final, es un motor que impulsa la existencia humana, llenándola de angustia, pero también de significado. La obra de Unamuno es un testimonio de la complejidad de la condición humana y de la lucha constante por encontrar un sentido en medio de la incertidumbre y la finitud.

María Zambrano: Su concepción de la muerte

Juana Sánchez-Gey Venegas

Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

María Zambrano (1904-1991) es cada vez más estudiada en el ámbito español y también en Italia, Francia y América, principalmente. Su reconocimiento más inmediato es el de ser discípula de Ortega, perteneciente al conocida *Escuela de Madrid*, aunque recibe otras influencias que en el caso del pensamiento español se refieren al estoicismo, a los místicos, a Miguel de Unamuno, Antonio Machado y el propio Ortega y Gasset, al que siempre reconoció como a su maestro.

En este último caso, Zambrano se sitúa en la órbita de la razón vital y, por tanto, en una filosofía que es para la vida y no tanto para la muerte. Mientras que en Unamuno donde más que la muerte el deseo de inmortalidad, que es fundamentalmente vida, ocupa un núcleo de reflexión importante. Y aunque la inmortalidad es vida no deja de estar presente en su obra la muerte biológica y el final de la vida.

Como señalan algunos estudiosos de María Zambrano¹, la filósofa no dedicó ninguna reflexión monográfica a la muerte. Aunque ella misma cita que tuvo experiencia de esta: “Como nací medio muerta -esto de llegar al borde la muerte, amortajada incluso, (según) se me ha reiterado-, mi Padre olvidó el inscribirme como corresponde”². Sin embargo, en su reflexión es una preocupación recurrente el tema del nacimiento al que María asocia siempre a una idea complementaria entre vida y muerte.

¹ A. BUNGARD, “La muerte viviente” en *Claridades*, Málaga, vol. 12, 2020, p. 207-224.

² M. ZAMBRANO, Carta a Juan Fernando Ortega Muñoz en *Actas del IV Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Madrid y Málaga, 2004.

La vida como razón radical que aprendiera de su maestro Ortega y Gasset está en el centro de su pensamiento, sin embargo, en Zambrano se dan unos elementos singulares que vienen a formar la razón poética que es su aportación personal a la filosofía. El propio maestro se lo hizo notar cuando publicara en la *Revista de Occidente* uno de sus primeros artículos: *Hacia un saber sobre el alma*, ya este artículo contenía la razón poética no la razón vital. Aunque la filósofa se refiera al artículo de “*La ‘guerra’ de Antonio Machado*” de 1938, como el texto donde por vez primera ella alude a la razón poética.

Creemos que el sentir originario, la inspiración, la verdad son preocupaciones que confluyen en armonía para explicar un pensar que está además cargado de emoción. Una razón poética que no es discursiva ni un análisis descriptivo, sino que tiene en cuenta la intuición y la inspiración, las cuales se proponen como meta la verdad, pues una vida en plenitud, según nuestra autora, es aquella que permite que la vida se transforme hasta alcanzar su máximo contenido.

María trata de la muerte como transfiguración de la vida y apenas se refiere a la muerte biológica. Su concepción de la muerte tiene que ver con la necesidad humana de nacer y renacer a la vida como camino y ascenso de un vivir que se abre a la revelación a fin de ser y ser completo. Esta es la verdadera transformación de la que Zambrano se preocupa y así concibe la vida y la muerte.

La razón poética como método de su pensamiento es la que penetra hasta “los interiores”, como escribe a Rafael Dieste (1944). Y de ella afirma en *El sueño creador* (1965) su completitud: “razón poética que es, al par, metafísica y religiosa”³. Esta razón aporta felicidad a la vida y se le presenta como una razón más amplia pues conlleva verdad a la vida. Y es que la vida, dirá María Zambrano, requiere desprendimiento y desarraigo de cualesquiera cadenas que le impidan conocer la verdad en su transparencia. Señala entre otras esclavitudes que la razón poética rechaza: la violencia, la ambición de poder o la mentira. De ahí que la verdadera vida aboque al morir como metáfora de todo lo que no es verdadera vida.

La filósofa que tanta admiración prestó a Cervantes y, muy concretamente al *Quijote*, elige en *Claros del Bosque* estas palabras que D. Quijote le dirige a su escudero: “Que yo, Sancho, nací para vivir muriendo” es una confesión de un ser, sobre vivo, viviente”⁴. También se refiere a otros de sus autores más cercanos y así en “La religión poética de Unamuno” subraya esta misma idea:

³ M. ZAMBRANO, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 77.

⁴ M. ZAMBRANO, *Claros del Bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 17.

“Sueño, muerte, vida. El sueño contiene tanto la vida como la muerte. Pues que la vida y la muerte no están separadas abismáticamente y son en Unamuno casi indiscernibles”⁵.

Zambrano convoca a la filosofía junto con la poesía y la mística. De este modo, recrea sus lecturas de los místicos, especialmente la obra de San Juan de la Cruz y la de Santa Teresa. Así en su escrito sobre el poeta⁶ recrea la necesidad de morir a sí mismo, es decir, el vaciamiento de todo lo que esclaviza al ser humano para vivir el gozo de lo más recóndito y de lo más pleno. La muerte es siempre un re-nacer.

[...] Y es que hay que morir muchas veces para resucitar y yo creo en la resurrección, no ya de los muertos, sino de la carne, creo en la resurrección⁷.

De sus arquetipos más significativos, la mayoría con nombre de mujer, se encuentra *Antígona* y en ella conmueve especialmente dos vivencias que nuestra filósofa destaca: su “inocencia intacta” y el hecho de morir en vida. En efecto, Antígona es enterrada en vida, lo cual es metáfora de la reconciliación del cielo y de la tierra.

Llama la atención entonces que también Zambrano se refiera a la muerte cuando hable de los poetas y de los artistas, porque si la condición humana requiere de esa simbiosis de vivir y morir, entonces esta unión se expresa en el arte y en toda obra creadora, como bien se ve en la razón poética. “El ser se revela cuando la presencia de la muerte se acepta y el propio ser como algo que nace. Y entonces el morir, el ir muriendo, comienza”⁸. Dicho de otro modo, vivir consiste en adentrarse en el sentir pleno y abandonar o morir a todo lo que coarta el crecimiento personal, por ello Zambrano habla de vivir y de vivir en libertad.

En su artículo sobre la obra de Picasso trata de la libertad. “Pues vivir es consumir hasta llevarlas a la libertad de su muerte, las pasiones. Las pasiones que corren hacia su muerte en busca de esa paz suprema que queda fijada en algo como una cifra...”⁹.

⁵ M. ZAMBRANO, “La religión poética de Unamuno” en *Espasa, Sueño y Verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002, p. 153.

⁶ M. ZAMBRANO, “San Juan de la Cruz: de la “Noche Obscura” a la más clara mística” (1939) en *Litoral*, n. 124-125-126, 1983, pp. 17-32.

⁷ M. ZAMBRANO, “A modo de autobiografía”, *Anthropos*, n. 70-71, (1987), pp. 72.

⁸ M. ZAMBRANO, “El poeta y la muerte. Emilio Prados” (1981) en *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002, p. 164.

⁹ M. ZAMBRANO “Amor y muerte en los dibujos de Picasso” (1952) en *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002, p. 218.

Por tanto, nuestra intención en este escrito se centra en desarrollar en los elementos armónicos que se dan entre la razón poética y la concepción de la muerte. Destacaremos entre estos: el sentir originario, la revelación o desvelación como propuesta integradora, la verdad como meta.

De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; [...] Es un sentir que se impone por sí mismo el que toda la razón no nos haya sido revelado¹⁰.

2. El sentir originario

El sentir originario está en el sentido de la razón poética, por ello es razón creadora, es decir, una razón que busca la verdad del origen y destino humanos para potenciar lo mejor de sí mismo. En *Claros del Bosque* (1977) se habla de Dios, pero siguiendo la estela de Zubiri, no se trata nunca de un concepto intelectual sino corresponde más bien a una concepción o a un sentir, que está en el principio y nos adentra en la verdad de sí mismo y nos constituye.

Pero tener historia es ya saber, saber que proviene de una certidumbre [...] un sentirse inmediato a sí mismo en el modo pasivo de alguien a quien le pasan cosas que le han arrancado de su lugar de origen o simplemente -más angustioso aún- que le traen y le llevan¹¹.

Zambrano ha expresado que la razón poética es razón de amor y, así, el sentir originario resulta ser una búsqueda en la que hemos de abandonarnos como lo es el amor. “[...] para nacer no hay lucha, sino olvido, abandono al amor, como los místicos proponen, los místicos ‘de nacimiento’¹².

El sentir originario es una realidad presentida, antes de cualquier otra experiencia que hayamos sentido o vivido, por ello está antes y nos sostiene, supone una proyección en el vivir cotidiano y dimensional de la persona. Está en el origen y también constituye el destino de la vida humana, es aquel paraíso perdido que nos acompaña, consuela y dirige toda ensoñación humana.

Pues que no puede concebirse lo que no puede ser soñado, reconducido a través de una galería de sueños entreverados de despertares, al suelo originario de la creación, aquél donde la vida fue despertada por la luz primer, sin ojos aún¹³

¹⁰ ZAMBRANO, M. *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 130.

¹¹ ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid, F.C.E., 1955; p.105.

¹² ZAMBRANO, M. *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 22.

¹³ Ibidem, p.134.

La razón poética, como se ha dicho, recorre sendas olvidadas de la filosofía puesto que el racionalismo nunca se adentró en estos temas. Su objetivo es descifrar el misterio que forma parte constitutiva de la vida humana. Jamás podemos olvidarlo ni excluirlo, por ello Zambrano busca una razón “más ancha y amplia que penetre hasta los interiores”. Ese misterio que se comprende y se siente, recordemos que la razón poética es razón del sentir, tiene que ver con el nacimiento y con la muerte. La muerte que no es nunca acabamiento ni se refiere a la muerte biológica, sino que la vida humana asume el nacer y el morir constantemente.

De este modo, la razón poética surge del saber y contar con el sentir originario. Es creadora tanto en el vivir como en el morir que es re-nacer a la vida con nuevas perspectivas y dimensiones. La razón poética como el amor es pura energía o *dinamis*. En su relación con el amor originario la razón poética es creadora y sagrada. “El Dios creador creó el mundo por amor, de la nada. Y todo el que lleva en sí una brizna de este amor descubre algún día el vacío de las cosas y en ellas, porque toda cosa y todo ser que conocemos aspira a más de lo que realmente es”¹⁴.

Vemos, pues, que la presencia del misterio en la vida humana es una constante en el pensamiento de Zambrano, realidad que sólo puede ser percibida y sentida por medio de la razón poética y que tiene siempre el sentido de nacer y de morir, pues se nace a una vida nueva dejando atrás todo lastre que no sirve para aspirar a lo mejor. Misterio y aspiración de la condición humana caminan a la par, de ahí que Zambrano lo haya expresado de muchas formas como la del “heterodoxo cósmico”. Dice Zambrano que el ser humano es un “heterodoxo cósmico”, pues viviendo en una realidad, la vida cotidiana, sin embargo, el ser humano siempre aspira a otra. De nuevo el sentir originario en su vivencia radical y se siente la necesidad de una razón capaz de aprehenderla.

En *La agonía de Europa* (1945) expone la evidencia del europeo como un ser escindido debido a una soberbia de la razón que le lleva a la violencia o “razón sacrificial” ajena a otra dimensión más interior que pone su esperanza en la resurrección o en una ciudad ideal en la que habite, por fin, la misericordia.

En su obra temprana, pero muy expresiva de su pensamiento, como el propio Ortega le alerta que es *Hacia un saber sobre el alma* se expone la vida humana como un continuo re-nacer que tiene su origen en un origen personal no desvaído. “Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que

¹⁴ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, México, F.C.E, 1955, p. 273.

renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo. Y una vocación es la esencia misma de la vida, lo que hace ser vida de alguien, a ser además de vida, una vida”¹⁵.

De aquí que la razón poética no pueda ser discursiva, sino que es simbólica y, como la vida y la muerte, nos pone ante sí mismo, revelando la verdad que apela a la conciencia humana. Como tantas veces enuncia Zambrano rememorando las palabras evangélicas “para ganar hay que perder”.

Se puede morir aun estando vivo; se muere de muchas maneras; en ciertas enfermedades, en la muerte del prójimo y más aún en la muerte delo que se ama y en la soledad que produce la total incomprensión, la usencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia¹⁶.

En su obra *La confesión: género literario y método* Zambrano va más allá del neoplatonismo y admite con San Agustín que la vida se abre a la vida eterna¹⁷, pues en el diálogo con el autor de *La Confesión* encuentra una vez más el carácter filial que hace que la vida y la muerte cobren sentido.

Porque es la transparencia la que persigue el ser humano con su palabra y con su vida: podríamos decir que hombre es el ser que tiene la vocación de la transparencia, aunque no lo logre¹⁸.

Al cumplirse once años del inicio del exilio escribe en un manuscrito: “El hombre entero, el que ha logrado su unidad aquí, el ya intangible, es el que ha hecho entrar la muerte en su vida. Cuando la vida se integra con la muerte se es”¹⁹.

3. La inspiración

En un escrito temprano como es *Por qué se escribe* (1933) se muestra la necesidad de expresar cuanto nos llega. Necesidad de manifestar lo que adviene y, de algún modo, se busca, pero es siempre más que la búsqueda. Sentir el misterio exige la necesidad de desvelar el secreto, ésta es la misión

¹⁵ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza editorial, 1987, p. 18.

¹⁶ M. ZAMBRANO, *Delirio y destino*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989, pp. 15-16.

¹⁷ M. ZAMBRANO, *La confesión: género literario y método*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 30.

¹⁸ M. ZAMBRANO, “A modo de autobiografía”, *Anthropos*, nº 78, p. 69.

¹⁹ M. ZAMBRANO, *Obras completas*, vol. VI, M-473, 28 enero 1950, p. 326.

del escritor. “Afán de desvelar, afán irreprimible de comunicar lo desvelado; doble tábano que persigue al hombre, haciendo de él un escritor”²⁰.

En *Filosofía y Poesía* (1939) obra también de los años treinta y programática de lo que será su pensamiento, Zambrano propone la necesidad de la ensoñación independiente de su interpretación, sea de aceptación o de rechazo. Surgen estos modos de pensamiento porque la realidad no es apresable por sólo la razón, de ahí que la filosofía requiera de la existencia de la poesía “Ya las Utopías, cuando son de nacimiento, no se las puede discutir, aunque uno se rebele contra ellas”²¹. Sustentada por este argumento, Zambrano piensa que las verdades más significativas, las de la vida y las de la muerte, corresponden a la poesía puesto que ésta se acerca más y de forma más compenetrativa a la inspiración.

[Sócrates] El que dice que “la filosofía es una peregrinación para la muerte”, abandona la filosofía al llegar a sus umbrales. [...] ¿O es que las verdades últimas de la vida, las de la muerte y el amor, son, aunque perseguidas halladas al fin, por donación, por hallazgo venturoso, por lo que después se llamará ‘gracia’²².

La razón poética es siempre desvelación por eso es razón creadora o transformadora y así alza a la vida hacia la plenitud, apertura a algo más que se presiente, que adviene a lo cotidiano. La filósofa Diótima en *El Banquete* se refiere a la poesis como el arte de cultivar el alma a través de la virtud y del conocimiento. Un arte que tiene mucho de gratuidad o abandono, un dejarse hacer, un ponerse en las manos de la intuición, no sólo del análisis o del lenguaje discursivo. Es necesario en el pensamiento no sólo una analítica sino dejarse atraer o asombrarse y esta es la razón poética. Sólo ella puede adentrarse, como la imagen de la espiral que tanto gusta a Zambrano, hacia lo más dentro de la vivencia y alzarse hacia la trascendencia. Este movimiento del hacia arriba y del hacia dentro es lo propio de la razón poética.

De este modo tiene sentido el vivir como un segundo nacimiento. María afirma en múltiples ocasiones que “somos hijos de un sueño, del sueño de nuestros padres, del sueño de Dios”. La historia es lo circunstancial y la muerte revela la verdad.

La razón poética es intuición, pasión o sentir, es sentimiento frente la razón violenta que se alimenta del odio, la insolencia o la arrogancia. La primera se adentra en el vivir y en el morir porque la segunda no podría penetrar en estos sentimientos. En el bello artículo titulado *La confesión*,

²⁰ M. ZAMBRANO, “Por qué se escribe” en *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 34.

²¹ M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Morelia, México, 1939 y FCE, 2013, p. 10.

²² Ibidem, p. 19.

género literario y método (1943) enfoca la tragedia como la propia de aquel que carece de espacio interior. Estos seres humanos son víctimas de sus propias pasiones, obsesiones o alucinaciones y se convierten en muertos vivos. “[...] son muertos vivos, enterrados en vida, enterrados en una sepultura que, invisible, les aísla de los vivientes”²³.

En su artículo *Adsum* se refiere a la muerte como sinónimo de vida porque “Se puede morir estando vivo”, cuando no hay comunicación, cuando no se vive la verdad ni la transparencia²⁴.

La confesión es condición para salir de la tragedia y del infierno que suponen las pasiones. Sólo, según Zambrano, la escucha del espacio interior permite vivir la intimidad propia de cada ser humano consigo mismo. Habríamos llegado al alma²⁵. Y el alma es vida a la que se llega tras morir a la asfixia que se padece cuando no se vive la libertad. En una carta de la filósofa a Ramón Gaya le dice que la libertad está sujeta a la obediencia. “Es la ley [...] donde la libertad es obediencia y el conocimiento amor”²⁶. ¿cuál es esa ley? Zambrano tampoco menciona muchas veces el espíritu, pero en *Claros del bosque* afirma que es la síntesis de lo psíquico y de lo corpóreo²⁷. Entonces en la medida que el ser humano se sujeta a la inspiración en la misma medida se vive en libertad. La libertad es forma del amor, por ello dice en *El hombre y lo divino*: “Y así, el que de veras ama, muere ya en vida. Aprende a morir. Es un verdadero aprendizaje para la muerte [...] Vivir dispuesto a vuelo, presto a cualquier partida”²⁸.

En *Notas de un método* habla de la muerte para unirlo al verdadero saber, aquél que proviene de la inspiración: “la muerte sería, por lo tanto, la insustituible presencia que hace nacer el pensar, que a su vez procura la autenticidad del sujeto”²⁹ En esta reflexión dice que “el hombre padece su trascendencia”, esta es la raíz vital de su vida o el anhelo de una revelación en la que descubra su ser en su totalidad.

²³ M. ZAMBRANO, *La Confesión, género literario y método* (1943), Madrid, Mondadori, 1988, p. 66.

²⁴ M. ZAMBRANO, “Adsum” en *Anthropos*, Antología, selección de textos, Barcelona, 1987, p. 3.

²⁵ M. ZAMBRANO, *La Confesión*, op. cit. p. 67.

²⁶ M. ZAMBRANO, “Carta a Ramón Gaya” en *Algunos lugares de la pintura*. Madrid, Acanto, 1989, p.135.

²⁷ M. ZAMBRANO, *Claros del Bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 91.

²⁸ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, op.cit., pp. 275-276.

²⁹ M. ZAMBRANO, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 20.

4. La verdad

La razón poética como la muerte buscan conocer el ser, la realidad tal cual es. La muerte como es concebida por María Zambrano es transformación y la verdad supone un desvelamiento de la realidad a fin de descubrir el ser en su transparencia o en su trascendencia.

Pero la verdad llega, viene a nuestro encuentro como el amor, como la muerte y no nos damos cuenta de que está asistiéndonos antes de ser percibida, de que fue ante todo sentida y aun presentida³⁰.

La razón poética como la muerte, ambas buscan conocer el ser, la realidad tal cual es. La muerte como es concebida por María Zambrano es transformación y la verdad supone un desvelamiento de la realidad a fin de descubrir el ser en su transparencia o en su trascendencia. En *Claros del bosque* se refiere al morir como cese la vida en algunas ocasiones para subrayar el abandono del *fiat* en completa obediencia como la resurrección o la llegada a otro reino. “Por largamente que un ser humano haya suspirado por morir, sólo el ‘Fiat’ de la muerte se lleva el último suspiro y ese desfallecimiento del que ya no es posible volver a sí [...] mas el morir, esa inasible acción que se cumple obedeciendo, sucede más allá de la realidad, en otro reino”³¹.

Ahora bien, el dato sobresaliente de la muerte no es triste ni fúnebre, como dirá Zambrano, sino es encuentro y es alegría, pero este carácter nunca se mira o no se conoce en su profundidad. Es por lo que no se ve como desvelación de la vida y de la verdad. “Y la muerte y la verdad se nos da así a ver velada por la indefinible y naciente belleza”³².

Esta búsqueda que emprende el ser humano como condición inexorable de su vivir se desvela por fin al final de su vida y en el comienzo de un vivir en plenitud, que llega con la muerte, porque la muerte no es acabamiento, sino comienzo. Es más, las veces que Zambrano alude a la muerte física de Araceli, su hermana, siempre se refiere al esplendor de su belleza, propia de la de un recién nacido.

5. Conclusión

Tal vez sea *La tumba de Antígona* una obra paradigmática de la concepción de la muerte en María Zambrano. La propia filósofa lo sentencia

³⁰ M. ZAMBRANO, *Claros del Bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 26.

³¹ Ibidem, p.131.

³² Ibidem, p.132.

con unas claras y precisas palabras: “Por todo ello no podía Antígona darse la muerte, ni tampoco morir como el común de los mortales. Ninguna víctima de sacrificio muere tan simplemente. Han de vivir vida y muerte unidas en su trascender. Pues este trascender no se da sino en esta unión, en estas nupcias”³³.

Antígona es el arquetipo de una victoria sobre una razón sacrificial o una razón humillada en las que las víctimas no pueden expresarse; Antígona vence con su palabra y con su actitud a fin de que la muerte no pueda cantar victoria. Su victoria es un despertar a la vida que reintegra a la persona desde dentro y con la trascendencia.

En *Claros del Bosque* se afirma: “Solo da vida lo que abre al morir”. El sentido del morir es vivir en vida el desasimiento, el olvido de sí para aprender los pasos de la trascendencia porque toda realización personal o humana requiere la trascendencia. El nacer y el segundo nacimiento del que tanto se menciona en sus escritos no indican nunca cerrarse sobre sí mismo sino trascenderse en vida, lo cual supone morir a lo superficial y sin sentido.

En definitiva, dice Zambrano: “Lo lamentable y triste del caso es que se haya hecho de la muerte algo fúnebre, funerario y no el comienzo, la revelación de la vida y verdadera, la entrada en ella hecha visible”.

³³ M. ZAMBRANO, La tumba de Antígona en *Obras Completas*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2011, p. 1117.

**“De la tierra cielo y, del cielo, tierra preciosa”
El ciclo muerte-renacimiento en María Zambrano:
entre mística y gnosis**

Borja López Arranz

Universidad Complutense de Madrid

Haberse muerto tanto y de tal modo
y sostener un nombre todavía
y una voz que se afirma y se alza en números.
Haberse muerto tanto y que los lilas,
y las tintas azules y las rojas
y las hojas, las rosas y las lilas...

Idea Vilarriño

María Zambrano habla de la muerte y del morir en varios lugares de su obra, pero no suele referirse a ello como simple cese de la vida en términos biológicos o biográficos, sino que, como iremos viendo en detalle a lo largo del presente texto, alude al morir generalmente en tanto proceso cíclico de radical destrucción del yo al que sigue recurrentemente el renacer de un sí mismo transfigurado; un *incipit vita nova*, en expresión de Dante tan cara para Zambrano. La posición que sostiene sobre esta cuestión viene mediada –como usualmente ocurre en la totalidad de su pensamiento– por el diálogo entre la tradición filosófica occidental y otras corrientes más heterodoxas¹ como la mística carmelita, el sufismo akbari, diversas doctrinas gnósticas u otras de

¹ Sobre las primeras influencias de estas tradiciones me permito remitir a B. LÓPEZ ARRANZ, “Del inicial camino iniciático. Visos místicos en los escritos tempranos de María Zambrano (1928-1939)” en *Actas VII Congreso Internacional sobre la Vida y Obra de María Zambrano: María Zambrano. Sus tiempos, el nuestro*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2025 (en prensa).

alguna manera herméticas o *hermésicas*². Si bien este diálogo no suele ser explícito en sus textos, sí puede reconstruirse con rigor y claridad alumbrándolos desde la perspectiva de otros estudiosos que la propia Zambrano conoció personalmente y leyó con atención, tales como el islamólogo Henry Corbin, el padre Antonio Orbe y el teólogo Agustín Andreu; todos ellos de las más reputadas figuras del último siglo en el estudio de estas cuestiones.

El sentido de este particular morir se va atisbando desde los más tempranos artículos publicados por Zambrano, y es de especial relevancia su “San Juan de la Cruz: de la *noche obscura* a la más clara mística”, (*Sur*, 1939). En este escrito se comienza a consolidar el modo en que Zambrano concibe la mística partiendo de la poesía del santo, y da ya una primera clave de tal concepción que se irá desarrollando a lo largo de su obra, a saber: que la mística –y, veremos, también este ciclo de muerte-renacimiento– es en un cierto sentido inmanente, terrena, nace de y acaece en este nuestro mundo. Zambrano dirá del místico que es

como un pájaro que hace su morada en el aire, pero que ha salido de la tierra parda y es pardo como ella, como hecho al fin de su sustancia. Y así, cuando canta, por muy libremente que lo haga, es como si la tierra misma cantara; como si la tierra misma hubiera logrado desasirse de su peso, de la gravedad que la retiene³.

El cantar del poeta, del místico, es oído no en un transmundo allende nuestras fronteras, sino en el centro mismo de la tierra en que brota, y sus palabras discurren atravesando, vivificando y transfigurando *las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos*, que acaban así revelándose como hogar donde el amado habita. Este “cántico cósmico” –recordando la obra de otro gran místico⁴–, pues, no nos traslada a un otro mundo más allá de la esfera celeste, sino que abre el que Henry Corbin, partiendo del sufismo de Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī, llama *mundus imaginális*⁵, esto es: una suerte de intermundo, de *metaxy* platónica en que se rozan las dimensiones material y espiritual de los seres, en que dioses y humanos llegan a habitar juntos gracias a la mediación del amor, pues, como nos enseña Diótima y recuerda Sócrates, Eros “interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses [...]. Al estar en medio

² A. FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimard, Paris, 1986, p. 49.

³ M. ZAMBRANO, “San Juan de la Cruz: de la *noche obscura* a la más clara mística” en *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil*, OCCC, vol. I, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015 p. 235.

⁴ E. CARDENAL, *Cántico cósmico*, Trotta, Madrid, 1993.

⁵ H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 11 y ss.

de unos y de otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo”⁶.

Esto hace, por tanto, que la distinción entre las dimensiones materiales y espirituales carezca de sentido, como enfatiza Corbin citando al teólogo y poeta sufi Muḥsin Fayḍ Kāshānī, quien a su vez dice que en este intermundo se corporeizan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos⁷. De esta manera deja de tener validez la oposición entre, en términos clásicos, el alma y el cuerpo, pues que se revelan ambos como siendo una y la misma cosa, rompiendo con el dualismo que a estas corrientes se suele atribuir y que algunos intérpretes detectan –erróneamente– en el pensamiento de la propia Zambrano. Y es que, en palabras de Corbin, las transfiguraciones y revelaciones de este *mundus imaginalis* “no volatilizan ni arrancan al alma de su propia visión, sino que la ayudan al contrario a estar por fin consigo misma y en su propia morada”⁸.

Tal reencuentro del alma consigo misma, esta suerte de *renacer* sería el puerto al que toda mística pretendería arribar; el segundo paso del ciclo muerte-renacimiento. Pero para llegar aquí hay que andar un camino, hay que atravesar un sendero que nos acabará por dar el sentido más completo de dicho renacer. Continúa diciendo Zambrano, volviendo a su artículo sobre san Juan de la Cruz, que lo que en la mística se opera es una devoración del alma a sí misma por la vía del amor, de ese amor que Antonio Machado definía como la *sed metafísica de lo radicalmente otro*⁹. El “fiel del amor” –que en última instancia todo místico es– anhela que a su alma se una lo que de semejante encuentra en eso radicalmente otro más sin devorarlo, sin apoderarse violentamente de ello; lo cual no es posible sin pasar antes por una destrucción del sí mismo semejante al morir, pues el yo debe vaciarse primero, debe aniquilar lo que inmediatamente él es y también, en un cierto sentido, lo que frente a él se presenta:

Y así vemos que el místico ha realizado toda una revolución; se hace otro, se ha enajenado por entero; ha realizado la más fecunda destrucción, que es la destrucción de sí mismo, para que, en este desierto, en este vacío, venga a habitar por entero otro; ha puesto en suspenso su propia existencia para que este otro se resuelva a existir en él¹⁰.

⁶ PLATON, “El banquete”, 202e, en *Diálogos* III, Gredos, Madrid, 1986, p. 247.

⁷ H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, op. cit., p. 201.

⁸ Ibid., p. 108.

⁹ A. MACHADO, “Abel Martín” en *Poesía y prosa*, tomo II, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid, 1989, p. 679.

¹⁰ M. ZAMBRANO, “San Juan de la cruz...” en op. cit., p. 289.

De este modo, la vía para degustar *la realidad más recóndita de las cosas* pasa por esta doble destrucción, que no será sino la de las dos caras de una sola moneda: por un lado, la de las capas más superficiales del yo, identificadas por Zambrano con la voluntad y el entendimiento –y concebidas, con Spinoza, como una y la misma cosa–, que habrían quedado reducidos, respectivamente, a mera ansia de imperio, de dominio y sometimiento de la otredad, y a solo cálculo y análisis positivista y económico-técnico. Y, por el otro lado, también sería necesaria la destrucción de la dimensión cuantitativa en lo real; esa en la que únicamente podemos conocer de las cosas –y, en último término, tratar con ellas como sólo siendo– números descualificados, frías medidas. Mas estas destrucciones, empero, no consistirán en un absoluto rechazo o renuncia a lo destruido, sino que estas capas del yo y estas dimensiones de lo real serán posteriormente *recobradas* tras haber pasado por un proceso de transfiguración, como asimismo nos advierte el propio san Juan de la Cruz sobre las facultades humanas una vez el alma ha cumplido su unión con lo divino:

Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana¹¹.

Volveremos más adelante a este devenir celeste del alma, pero, regresando a Zambrano, nos dice en *La confesión: género literario y método*¹², que voluntad y entendimiento –vale decir: poder y conocimiento intelectual en el sentido antes expuesto– han sido las facultades que histórico-espiritualmente han enseñoreado la condición humana occidental; las únicas con que se la ha pretendido definir dejando en la sombra aquellas que parecerían caer del lado del maltratado intelecto paciente aristotélico, tales como imaginación, memoria o esfera afectiva. Todas ellas habrían quedado condenadas a lo residual por ser compartidas con otros vivientes menos dignos, por participar de una pasividad enfrentada a la acción que debiera ser

¹¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, “Noche oscura”, II, 13, 11, en *Obra completa*, I, tercera edición actualizada, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 573.

¹² M. ZAMBRANO, *La confesión: género literario y método*, OCCC, vol. II, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016, pp. 73 y ss.

propia de una voluntad libre y de un entendimiento que hubiera de llegar a poner, él mismo, el objeto de conocimiento replicando la *creatio ex nihilo*.

Y es que el secreto anhelo que cual cadena áurea recorre gran parte de la historia de la filosofía occidental –y también de los modelos políticos que en Occidente se han ido sucediendo hasta desembocar en diversas formas de totalitarismos aún hoy en día– sería el de pretender engendrar un sujeto autosuficiente y completo, capaz de dominar un mundo reducido a pura extensión, ya acabado, compuesto en su estatismo tan sólo por la sumatoria de hechos aislados entre sí; mero *reino de la cantidad*¹³. Esta tesis no dista en lo esencial, aun con la obligación de hacer determinados matices, de uno de los elementos comunes a la mayoría de las escuelas gnósticas, a saber: que el mundo que habitamos no es sino una sombra de aquel paraíso pleromático del que se nos exilió y a cuya restitución debemos tender despertando aquello que de divino hay en nosotros¹⁴. Y, pese a que generalmente se ha solido interpretar en clave profundamente dualista la gnosis occidental¹⁵ –colocando así tal restitución tras la clausura del tiempo–, dentro del corpus de textos gnósticos, empero, se abre otra posibilidad hermenéutica como la brindada en el *Evangelio de Felipe* (73, 1), texto de raigambre valentiniana encontrado entre los manuscritos de Nag Hammadi, donde se nos advierte: “Los que dicen que primero morirán y luego resucitarán yerran. Si no reciben primero la resurrección estando vivos, al morir no recibirán nada”¹⁶.

La clave hermenéutica para descifrar este fragmento del evangelio apócrifo nos la da el padre Antonio Orbe, uno de los primeros estudiosos en interesarse por la gnosis no en tanto mera herejía y en sola contraposición con la ortodoxia cristiana, sino reconociendo en ella todo un sistema de pensamiento rico y complejo cuyos ecos resuenan casi imperceptiblemente a lo largo de la historia espiritual de Occidente, desde los propios Padres de la Iglesia, como Orígenes o Clemente de Alejandría¹⁷, hasta nuestros días¹⁸;

¹³ R. GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1945.

¹⁴ H. JONAS, *La religión gnóstica*, Siruela, Madrid, 2000, pp. 83 y ss.

¹⁵ Lo cual fue consolidado entre los estudiosos de habla hispana por quien sigue siendo uno de los mayores expertos en la materia, F. GARCÍA BAZÁN, en *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, segunda edición corregida y aumentada, Castañeda, Buenos Aires, 1978.

¹⁶ A. PIÑERO, J. MONTSERRAT y F. GARCÍA (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, tomo II, quinta edición, Trotta, Madrid, 2016, p. 42.

¹⁷ F. CULDAUT, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Akal, Madrid, 1996.

¹⁸ H. JONAS, *La Gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.

pasando por *esa otra* Ilustración de la que habla Agustín Andreu con Jacob Böhme a la cabeza¹⁹. Orbe se adentra en la cuestión de la muerte y la resurrección desde el gnosticismo eminentemente en dos de sus obras; precisamente en las dos de las que se conservan ejemplares en la biblioteca personal de Zambrano custodiada en su Fundación: *Cristología gnóstica* y *La teología del Espíritu Santo*. En la primera dedica los últimos capítulos a repasar diversas concepciones gnósticas sobre la muerte, la resurrección, la ascensión y la vida gloriosa de Cristo²⁰, pero nos resulta de mayor interés el desarrollo que en la segunda hace de la teoría valentiniana de la resurrección, ya que va en la línea del fragmento citado del *Evangelio de Felipe* y cuya sintonía igualmente se deja notar en la glosa de san Juan de la Cruz a su *Noche oscura* también reproducida más arriba.

Nos dice Orbe que, dentro del pensamiento valentiniano –como, en general, para la mayoría de escuelas gnósticas– el humano está compuesto por tres elementos: carne, alma y espíritu; siendo este último el más digno de todos por estar sólo él emparentado con lo divino. Sin embargo, la soteriología valentiniana que en la resurrección culmina no consiste en el absoluto rechazo o desprendimiento de los otros dos elementos, como tradicionalmente se suele interpretar y esgrimir a modo de argumento para despreciar la gnosis, sino en hacerles *mudar con arreglo a la cualidad determinante* del elemento pneumático:

En el hombre espiritual, la carne (y el alma) mudará sus propias cualidades físicas por la cualidad del Espíritu, transformándose en cuerpo (y respectivamente en alma) espiritual. Cuerpo y alma vivirán según el pneuma y tendrán la incorrupción e inmortalidad del espíritu. Habrá una transformación cualitativa, perviviendo no sólo el individuo sino sus esencias componentes, carne y alma²¹.

Y, según veíamos, esta mudanza, esta resurrección, era recibida –desde la pasividad– primeramente, en vida, sin necesitar emprender un viaje transmundo tras la muerte hacia más arriba del firmamento; que tal era el lugar donde los naasenos localizaban el Agua viva del Espíritu en cuyo baño celeste el humano había de bautizarse para ingresar al pleroma. El despertar de la chispa divina hace al gnóstico contemplar esas mismas aguas en el propio mundo, pues de ellas el cosmos es originado, y, sabiendo navegarlas, podría

¹⁹ Vid. el prólogo y las notas de Andreu a la edición que preparó de J. BÖHME, *Aurora*, Alfaguara, Madrid, 1979.

²⁰ A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976, pp. 393 y ss.

²¹ A. ORBE, “La salvación del Logos y el Espíritu Santo” en *La teología del Espíritu Santo*, Estudios Valentinianos, IV, Analecta Gregoriana, vol. 158, Roma, 1966, p. 222.

retornar al hogar por el que suspira. Así lo relatan otros textos gnósticos occidentales como el “Apócrifo de Juan”, el “Evangelio de la Verdad” o el “Himno de la perla”; pero a su vez también encontramos referencias a este mismo asunto en la tradición islámica, particularmente en la exégesis del profeta Job por parte de Ibn ‘Arabī²², pues que este movimiento de insertar la reintegración, la resurrección, en el mundo y en la vida dentro de un ciclo de sucesivas muertes y renacimientos tampoco es ajeno a la gnosis islámica, en especial –como de igual manera estudió Corbin– en Persia, debido a la influencia del antiguo mazdeísmo.

Ejemplo de ello es el “Relato del exilio occidental”²³ –tan emparentado con el “Himno de la perla”²⁴–, uno de los relatos visionarios de Sihāb l-Dīn Yahyā Suhrawardī. En él su protagonista sufre una primera muerte al ser arrojado a un pozo de oscuridad despoblada, pero vuelve a renacer cuando recibe noticias de su hogar traídas por un pájaro cantor. Antes de retornar, no obstante, tiene que enfrentarse a una segunda muerte, pues debe navegar a través de las intempestivas aguas del diluvio para volver a su patria y, sólo tras ello, renacer de nuevo llegando a la gran montaña donde encuentra que todos los seres que la habitan son sus semejantes. Su viaje, sin embargo, no acaba aquí, y es que cuando parece haber alcanzado finalmente el hogar para poder adormirse ya sin pena, el ángel que lo guarda le dice que le espera no una muerte más sino un sinfín de ellas, pues debe retornar al pozo de oscuridad al que había sido arrojado para continuar acompañando en el camino de regreso a quienes aún permanecen el exilio, muriendo y renaciendo una y otra vez.

La dinamicidad y recurrencia de este ciclo la recorre Zambrano en “Amor y muerte en los dibujos de Picasso”, artículo de 1952 que escribe para la revista cubana *Orígenes* dirigida por su caro amigo José Lezama Lima. En este texto habla sobre ese género de seres o “cosas” que parecen estar siempre a punto de nacer más sin conseguirlo; que tal se le antoja es el estatus del dibujo: un conato de cosa que pervive resistiéndose a la nada y a la sombra, el signo de algo que pugna por ser entre el plano y la línea. Seres que en su casi fantasmal presencia al filo siempre del naufragio, dice Zambrano, revelan el carácter fundamental del amor: “El amor anticipa la

²² Vid. IBN ‘ARABĪ, *Los engarces de la sabiduría*, EDAF, Madrid, 2009, pp. 111 y ss.

²³ Este relato fue rescatado, traducido y comentado por el propio Corbin, y editado, junto a otros, en S. Y. SOHRAVARDĪ, *L’archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, Fayard, Paris, 1976, pp. 265-287.

²⁴ Para profundizar en esta cuestión en relación con Zambrano, vid. A. GONZALO CARBÓ, “El mito gnóstico de la perla: Ala al-Dawla al-Simnani, María Zambrano, Terrence Malik” en *Amaltea*, N° 13, 2021, pp. 17-24.

muerte y hace a la vida de quien lo vive morir mil muertes y lograr así, obedeciendo, la libertad”²⁵.

Como veíamos antes, es el amor el agente de la muerte mística y, forzando quizá de más la interpretación, también de la muerte gnóstica, pues –diciéndolo con una imagen– subsiste siempre cual vela encendida en un faro a la intemperie cuya llama hace arder todo lo que impide al barco a la deriva llegar a ella y, con ella, a tierra firme. Ese arder de todo es ya un morir o un *ir muriendo*, pues, como venimos recorriendo, no se presenta como algo hecho de una vez y para siempre sino como –en expresión de Ibn ‘Arabī que Zambrano retoma y recita en, de nuevo, *La confesión*– una *estación*, esto es: un estado transitorio a través del cual es exigido al amante pasar cíclicamente, naciendo y renaciendo en un constante proceso a través del que el espacio-tiempo en que se mueve, así como el mundo y él mismo, quedan radicalmente transfigurados: “Pues las estaciones en este camino no consisten en un mero pasar por ellas, sino en sucesivas y cruelísimas transformaciones”²⁶.

De esto mismo también dará cuenta Zambrano en varios textos posteriores, pero, por brevedad, aquí tan sólo mencionaré dos de los más relevantes: “El poeta y la muerte. Emilio Prados” (*Cuadernos americanos*, 1963), donde dice de quien fue su gran amigo que parecía acostumbrar a vivir en un muy particular espacio-tiempo, que le conducía –y de ello es testimonio su poesía– a contemplar “el fondo de donde todas las cosas y todos los seres se asoman, por estar condenados a no estar del todo allí en el lugar de donde son, a no estar del todo dentro de su patria”²⁷. Y el segundo texto es “La tumba de Antígona” (*Revista de Occidente*, 1967), donde presentará a este personaje-símbolo adentrándose en el reino intermedio entre muerte y vida para rescatar de él a los seres que a medias nacidos en el dominio de la violencia y de la *historia sacrificial* no pueden respirar²⁸.

Para terminar de precisar el sentido de este ciclo muerte-renacimiento, y ver su relación con la *tierra preciosa* anunciada en el título, traeré a colación uno de los últimos artículos de Zambrano, “Cielos pintados” (*Diario 16*, 1986), y tres capítulos de *Claros del bosque* (Seix Barral, 1977); uno de sus

²⁵ M. ZAMBRANO, “Amor y muerte en los dibujos de Picasso” en *Algunos lugares de la pintura*, OCCC, vol. IV, tomo 2, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, p. 255.

²⁶ M. ZAMBRANO, *La confesión: género literario y método*, op. cit., p. 108.

²⁷ M. ZAMBRANO, “El poeta y la muerte. Emilio Prados” en *España, sueño y verdad*, OCCC, vol. III, segunda edición revisada, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022, p. 771.

²⁸ Sobre esta lectura de Antígona me permito remitir a B. LÓPEZ ARRANZ y J. MORENO SANZ, “La Antígona de María Zambrano en su génesis sacrificial. De La Habana a Europa” en *Libro de Antígona*, Primer Acto, Madrid, 2023, pp. 39-56.

libros más populares y, sin embargo, más complejos y no siempre mejor interpretados, ya que es difícil seguir el transcurso de su argumento si no se cuenta con la red de referencias y de símbolos que en él teje, pudiendo llegar a resultar fácil dejarse encantar, cuando no simplemente extraviarse, por la exuberancia de indudable belleza con que las imágenes de sus páginas abruma a quien a ellas se acerca. Estos capítulos son “El despertar”, “La entrega indescifrable” y “Los cielos”, y lo primero que cabe resaltar es que en ellos, igual que los gnósticos, Zambrano habla del despertar equiparándolo a un renacer, a ese preciso y precioso instante en que se sale del sueño, pero no se llega a entrar plenamente en la vigilia.

Tenemos, de nuevo, una suerte de intermundo, de *barzaj* sufi cuyo signo no es el del poder sino el del taoísta *zuo wang* –literalmente: “sentarse en el olvido” para estar entre cielo y tierra– o, una vez más con san Juan de la Cruz, el del *quedéme y olvidéme*: “Pues que [dice Zambrano], por nacer y para nacer, no hay lucha sino olvido, abandono al amor, como los místicos proponen, los místicos del ‘nacimiento’”²⁹. Pasar por esta muerte, atravesar el sueño *sin ahorrar abismo alguno* es la condición para que el instante del despertar, del renacimiento, pueda darse en plenitud. Y es que, como desde la mística y la gnosis se nos muestra, sin pasar por la aniquilación de las capas y facultades del más superficial yo que aminoran o impiden desplegarse en toda su potencia al amor, es imposible que brote y prenda, en palabras –enteramente gnósticas³⁰– de Zambrano, esa “chispa de divino fuego ávido de la luz perdida allá en lo hondo”³¹; chispa que hace en su luz coincidir el brillo de los astros con el del centro de la tierra y que sostiene el corazón humano, el corazón enamorado, entre ambos.

La inmersión de Zambrano en un lenguaje propio del hermetismo es ya plena –y en alguno de sus posteriores libros, como *De la aurora* (Turner, 1986), no hará sino acrecentarse– pero, teniendo la clave hermenéutica adecuada, el sentido de esta constelación de símbolos y movimientos puede llegar a ser descifrada con una cierta claridad, así como el dictum que da título al presente texto: “De la tierra cielo y, del cielo, tierra preciosa”. Esta sentencia de origen alquímico se encuentra inscrita en la llamada *Porta ermetica* de Roma en la Piazza Vittorio Emanuele II, hoy custodiada entre milenarias

²⁹ M. ZAMBRANO, “El despertar” en *Claros del bosque*, OCCC, vol. IV, tomo 1, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018, p. 85.

³⁰ Sobre el particular *gnosticismo* –no dualista– de Zambrano, vid. J. MORENO SANZ, “La visión 2ª: El método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en Occidente” en *Encuentro sin fin*, op. cit., pp. 408-427.

³¹ M. ZAMBRANO, “El árbol de la vida. La sierpe” en *Los bienaventurados*, OCCC, vol. IV, tomo 2, op. cit. p. 395.

ruinas por una colonia de caritativos gatos guardianes. Zambrano la visitaba usualmente cuando vivía en esta ciudad, y de ella habla a Jesús Moreno Sanz en una carta desde Ginebra el 3 de mayo de 1982³², asimilando, de hecho, la tierra preciosa a una *tierra de resurrección*.

Vuelve años más tarde a escribir sobre este precepto –aludiendo también, de hecho, a la *tierra intermediaria* de Corbin– en el ya mencionado “Cielos pintados”. Este escrito se deja leer casi en paralelo con “La entrega indescifrable”, pues en ambos presenta la consunción de la correspondencia entre lo terrestre y lo celeste como cumplimiento de este ciclo muerte-renacimiento; cumplimiento que se daría cuando “un ser divino esté muriendo siempre. Y naciendo. Un ser divino; fuego que se reenciende en su sola Luz”³³. Ser divino que tanto recuerda al Dios naciente y padeciente de la *Aurora* de Böhme –a quien Zambrano leyó en profundidad eminentemente gracias a Agustín Andreu³⁴–; ese que no se alza en inalcanzables reinos lejanos, sino que habita en las humanas entrañas y que debe ser despertado, renacido una y otra vez.

El fin nunca del todo dado o, mejor dicho, siempre en un constante irse dando de este ciclo muerte-renacimiento, en definitiva, sería un simbólico *devenir cuerpo celeste* que consistiría en la reintegración del humano en un cosmos del que histórico-espiritualmente ha ido siendo desprendido, violentamente arrancado; un cosmos que hemos desangrado y que mancha de sangre a quien con voluntad de imperio lo habita. Este ciclo, pues, tal como lo plantea María Zambrano, apunta no sólo hacia una transformación del yo, sino hacia una necesaria transfiguración del mundo en que vivimos mediante un doble y simultáneo movimiento de ascenso y descenso: por un lado, la subida de nuestra condición terrestre hacia la sutilidad y hacia el fuego que alimenta el corazón de las estrellas y, por el otro lado, la bajada de los astros y de su velo casi intangible de belleza hacia la pupila de nuestros ojos para que en ellos “aparezca este abrazo que nos dé la aurora ya anunciada”³⁵.

Encontramos una vez más un paralelismo entre Zambrano y el sufismo³⁶ con la figura del *Insān al-Kāmil* [“humano perfecto”], que no es sino quien,

³² Carta recogida en J. MORENO SANZ, *Encuentro sin fin*, Endymion, Madrid, 1996, pp. 536-538.

³³ M. ZAMBRANO, “La entrega indescifrable” en *Claros del bosque*, op. cit., p. 151.

³⁴ M. ZAMBRANO, *Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 90.

³⁵ M. ZAMBRANO, “Cielos pintados” en *Algunos lugares de la pintura*, op. cit., p. 318.

³⁶ CH. ZAMBONI, “Imágenes que crean mundo. María Zambrano y la mística iraní” en *Aurora*, N° 7, (2005), pp. 90-94.

albergando el cielo dentro de sí por haberlo llegado a rozar con la punta de sus dedos, puede contemplar en lo visible la epifanía de lo invisible³⁷, reflejando en el microcósmico espejo de su corazón bien pulido cada partícula del macrocósmico universo, albergando hospitalaria y amorosamente aquello que Anna Maria Ortese en —precisamente— *Corpo celeste* reconocía como su patria: “Spiriti di Padri morti, di Bambini perduti, di piante che sognano, di farfalle che ci guardano! Di anime all'alba (gli Uccelli) che ci salutano cantando...”³⁸. Todos estos *semiseres* habitantes del intermundo circundado por cielo y tierra, víctimas de la historia trágica y sacrificial que en los infiernos claman por un rayo de agua, encuentran su lugar propio restituído en esta tierra preciosa que el corazón prendido por la aurora abre, y es que, como dice Zambrano, “irresistiblemente brota la vida desde sus reiterados infiernos hacia arriba, llamada por sus oscuros cielos inmediatos, que se derramarán en luz un día heridos por la aurora. Una aurora que será una entraña a su vez, una entraña celeste”³⁹.

Es la aurora, en fin, uno de los más fundamentales símbolos en el pensamiento zambraniano; aquel en que se condensa la gota de luz que rompe la noche y hace vencer al amor, de nuevo con Dante, *che move il sole e l'altre stelle*. Un amor que —volviendo a la cita póstica de este escrito— *sostiene un nombre todavía*: el nombre del amado, del *principe ignoto* de Puccini que pide a la princesa velar mirando a las estrellas hasta su llegada, cual *Deus absconditus* cuyo misterio en ellas guarda temblando de esperanza, clamando por que en la primera luz del día el alma venza y en nuestras celestes entrañas su nombre sea engendrado.

³⁷ A. GONZALO CARBÓ, Antoni, “María Zambrano y la gnosis: ‘don celeste’, cielo interior” en *Aurora*, N° 4, (2002), pp. 44-56.

³⁸ A. M. ORTESE, “Non da luoghi di esilio” en *Corpo celeste*, decimoctava edición, Adelphi, Milano, 2025, p. 162: “Espíritus de Padres muertos, de Niños perdidos, de plantas que sueñan, de mariposas que nos miran. De almas al alba (los Pájaros) que no saludan cantando...”.

³⁹ M. ZAMBRANO, “Los cielos” en *Claros del bosque*, op. cit., p. 158.

**“Un bel morir” de la mano
de María Zambrano y Sócrates.
Aprender a morir desde el amor a la vida**

M. Begoña Collantes Sampedro

mcollante16@alumno.uned.es

Escuela internacional de Doctorado de la UNED. Facultad de Filosofía

Un día me dijeron que acompañar en la muerte era como ayudar a dar a luz. Este fue el pensamiento que me inspiró en el presente trabajo. Pensando en Sócrates, suponemos que no solo una mano o un susurro consolador podría acompañarle en el camino hacia ella, y pensando en María Zambrano, ella misma diría que aunque una persona esté sola, toda la humanidad vive en ella y alienta en cierta manera. Lo que pretendo destacar desde un principio, es que quizá *aprender a morir* puede depender del contexto particular y social del ser humano, y aunque también depende de la vida *vivida* de cada persona, tal vez en el sentido último de la muerte haya algo común para todos, y desde ahí tome presencia una constante en el pensamiento sobre la muerte que reúna a la Filosofía, la Religión o la Ciencia¹. Y desde esa posibilidad, una constante en el pensamiento sobre la muerte pueda reunirse a su vez en el tiempo. Incluso quizá, al fin y al cabo, a las reflexiones sobre la muerte le ocurra como a la filosofía y “rien ne nous est jamais ni simplement ni entièrement donné”².

¹ Al escribir estas palabras viene a nosotros la figura de M. Ficino (1433-1499). Como es sabido, entre sus traducciones se encuentra el *Corpus Hermeticum* y las obras de Platón, pero además de ello, tenía la intención de encontrar un pensamiento filosófico que permitiera alcanzar la *pax fidei* preocupado por buscar la armonía entre las *vetas* de lo racional y lo místico.

² Lo hemos traducido como “nada está jamás ni simplemente ni por completo dado”. Preface de J.-L. NANCY, en C. DE PERETTI PEÑARANDA y C. RODRÍGUEZ MARCIEL (Eds.), *12 Pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Dykinson, Madrid, 2017, p. 10.

Por otro lado, siendo una cuestión universal, podría pensarse a su vez, que la muerte se entiende de forma idéntica en todo lugar, pero no ocurre de tal modo, incluso, a menudo guarda relación con la concepción de la propia vida. El miedo a la muerte, el sufrimiento o la enfermedad son aspectos transversales que guardan relación con el *cuerpo* y la experiencia “definitiva” que supone la misma muerte. Hoy desde la bioética hermenéutica o la antropología filosófica se estudia y discute ese *cuidado clínico* que forma parte de la dignidad humana como encontramos en no pocos trabajos del profesor Domingo Moratalla³ a través de Ricœur o el profesor Expósito Ropero⁴ a través de Ortega hablando de *valores* y ese *vivir* la mortalidad. Es innegable la relación que guarda el *trato* dado ante una enfermedad o las relaciones emocionales ante la muerte. Incluso tratada como un *tabú*, la muerte es una preocupación ineludible al ser humano que intenta comprenderse en el mundo y comprender aquello que no puede evitar, pues la cercanía de la muerte discrimina entre lo importante y lo que no lo es tanto. El ser humano tampoco puede evitar ir en busca de lo *bueno* o el *bien* y tratar de encontrarlo con mayor ahínco en el momento de la muerte, un carácter que indudablemente tiene que ver con la esperanza, el miedo o la virtud. Con *aprender a morir* nos estamos refiriendo a toda una vida de aprendizaje que la experiencia guarda en su fardo, y ante el árbol del tiempo, la vida se lo ofrece como *fruto* a cada persona.

El presente texto afronta el reto de pensar una de las más difíciles cuestiones que preocupa y ha preocupado en todos los tiempos a la humanidad. En nuestros días, la muerte puede ser vista como algo que se cultiva y se vende como alimento del miedo, o quizá como un “dulce olvido” como diría el Homero de esos felices *Lotófagos* que bien podrían olvidar la muerte degustando la flor del loto. Lejos de aludir al olvido o a rasgos apocalípticos, nosotros afrontaremos la muerte desde *lo bello* y el “bel morir”; y como fruto de ese *árbol del tiempo*, tomaremos el amor como sugerencia e invitación en nuestro recorrido. Así pues, la cuestión de la muerte que vamos a plantear desde Sócrates y Zambrano no es la muerte desde el drama, desde el miedo o la omisión, sino que, desde la aceptación de la “finitud” del cuerpo físico, tomando el amor por la verdad y el amor por la filosofía como hilo conductor, plantearemos junto a ellos una muerte como continuación de la

³ Como puede ser *Paul Ricœur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricœur sobre ética, política y responsabilidad*, Dykinson, 2020, o *Bioética narrativa*, Guillermo Escolar, Madrid, 2020, este último escrito junto a la profesora Feito Grande.

⁴ Especialmente en lo referente a la *estimativa*, véase *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, UNED, Madrid, 2021.

vida. Eso sí, una vida *Más Allá* por la que la filosofía no ha pasado de largo, incluso desde su horizonte nos ha situado al otro lado.

Como les sobrevino a Sócrates y a Zambrano, la llegada de ciertos acontecimientos parece *presagiar* el acabamiento de la vida tal cual la conocemos en su presente. Pero la vida podría ser vista con la perspectiva con la que Zambrano veía Delfos⁵. Y como si de un *templo sagrado* se tratara, llegado el final de ésta, el cuerpo cual *templo destruido, en ruinas y a medias en pie*, cubre con su belleza la acción destructora e incluso hace sentir su *derrota* a quienes la llevaron a cabo al liberarse la vida en *reinos* a salvo de cualquier destrucción. Una vida que trasciende reluciendo más que antes de su muerte y un templo visto como *centro*⁶ por Zambrano, que bien puede ser representado trascendiendo a su vez, tiempos o espacios limitados. Pero un punto de unión *sagrado*, al fin y al cabo, no cerrado, una *puerta* abierta o un *Árbol Cósmico* cuyas ramas tocan el Cielo, como una *escalera*⁷ hacia la inmortalidad. Una vida cual peregrinación hacia el Oráculo de Delfos, incluye un *ir ya de cierta manera según un ritmo y entonando los himnos propios de la divinidad*⁸. Un “bel morir” que reúne cielo y tierra, y a su vez, a Zambrano y a Sócrates sin importar ni el espacio ni su tiempo, pues su muerte llega como *naciendo* en nosotros.

Pero no nos engañemos, un *claro de un bosque* también puede ser un *centro*, y no siempre es posible entrar⁹. A su vez, un *Templo* puede hacerse por sí mismo con su labor, y con simples pasos se puede ir abriendo o ensanchando. La visión lejana del centro y la visión que los claros del bosque ofrecen, parecen prometer en Zambrano, un medio de visibilidad donde el pensamiento y el sentir se identifican. Una visión para entender el *vivir* como una *exigencia de íntima transformación* y, llegado el momento, la *quietud* de

⁵ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, pp. 372-374.

⁶ No se ignora entre los estudiosos de Zambrano su conocimiento de M. Eliade. Un ejemplo de ello se puede apreciar en la referencia que se hace del “centro” en *El hombre y lo divino*, aquí relaciona espacio y tiempo y niega la separación entre ser y vida (p. 377). Eliade nos presenta la imagen de las tres regiones cósmicas enlazadas por un eje en un “Centro”. Ciudades, templos o palacios, considerados como Centros del Mundo, no son sino réplicas multiplicadas a voluntad, de una imagen arcaica que puede ser el *Árbol del Mundo* o *Pilar Central* que sostiene los niveles cósmicos y lugar de unión con lo divino (en *Imágenes y Símbolos*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 44-50, en *Tratado de historia de las religiones. Morfología y Dialéctica de lo sagrado*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2009, pp. 530-535 o en *Lo sagrado y lo profano*, Austral, Barcelona, 2020, pp. 32-40).

⁷ Como la que vería Jacob (Génesis, 28, 11 y sigs.)

⁸ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, p. 377.

⁹ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2020, p. 121.

ese mismo *centro* que no está *inmóvil*, puede permitir una “Vita nuova”. Una visibilidad nueva, un lugar de conocimiento y de vida sin distinción, que bien puede concernir al *amor* entendido por ella como *inspiración y soplo divino*¹⁰, un amor para quien el cuerpo no es impedimento pues encuentra otro espacio para *trascender*. Un amor que nos asiste desde un principio, que se *siente*, pero, aunque no siempre se *sabe*, se queda en lo hondo viniendo de la fuente misma¹¹. De este modo, nos dice Zambrano, solo *da vida lo que abre el morir*, en el *despertar* naciendo, así como en el *despertar* existiendo, pero el amor acompaña como *hilo conductor* tanto a la vida como en la muerte.

Para la filósofa de Vélez-Málaga, el amor es hermano gemelo de la filosofía, dejó dicho que el amor nació como el conocimiento filosófico, en Grecia¹². O, dicho de otro modo, el amor es una *potencia original* que por fin se hace visible en Grecia, la aparición del amor es su aparición en la conciencia, pues también nos puso sobre aviso de su *preexistencia*¹³. Ella sabía de libertad y de amor, y si llegó a amar su exilio no dudamos que también aprendió a morir. Así pues, no nos cabe duda de que encontrar ese hilo conductor y espacio vital en la muerte es cosa de *maestros*, y en este sentido, para hablar de libertad, de alumbramiento, de amor a la vida y muerte, mejor que nosotros, lo hace también Sócrates, o, mejor dicho, Platón, aquel que dijo que la filosofía era una *meditación* sobre la muerte. Haciendo hablar a Sócrates, Platón halla ese espacio de libertad en el *no obrar encadenado*. Asimismo, encontramos que el momento de la muerte de Sócrates no acontece mediante el sufrimiento o a través del miedo –algo que, por otro lado, podría invisibilizar o privar de amor al mismo acontecer de la muerte–, sino franqueado por un diálogo sereno y rodeado de amigos. Ellos mismos atestiguan en *Fedón* ver a un hombre feliz¹⁴, sereno tanto en comportamiento como en palabra y señalan la nobleza con la que murió, pues parecía caminar hacia el Hades con un *destino divino* convencido como estaba de llegar junto a los dioses¹⁵. No podía ser de otro modo para un hombre que había dedicado su vida a la filosofía, pues el filósofo –a diferencia de los demás hombres, se nos dice en *Fedón*– prepara su inteligencia, como *purificada*¹⁶, llega a su

¹⁰ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, p. 299.

¹¹ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2020, pp. 131-132.

¹² M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, pp. 303-312.

¹³ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2020, pp. 131-146.

¹⁴ Véase el “Fedón”, en PLATÓN, *Diálogos, Apología de Sócrates, Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Barcelona, 2022.

¹⁵ *Op. Cit.*, 63c.

¹⁶ Unas afirmaciones que, según notas de García Gual, hacen referencia a ciertas sentencias órficas. *Op. Cit.*, 67c.

muerte sabiendo que *conseguirá* aquello que le ha preocupado en vida. Aquí encontramos una clara referencia a los *cultos místicos* donde se expone claramente que aquél que llega *puro e iniciado* al Hades habitará en compañía de los dioses.

Vemos pues que no es temor a la muerte “biológica” lo que acompaña a Sócrates, sino que es el amor por la sabiduría quien le acompaña en ella. Un amor que parece estar apuntando a cierta forma de vivir e incluso a cierta forma de morir. Y como para Zambrano, desde ese amor, acometer la tarea de vivir y morir conforme a ciertos “modelos” que incluyen no desear mal alguno, pues el amor es capaz de ver al otro como uno¹⁷. Y esto es lo que alcanzamos a vislumbrar tanto en la filósofa española como en el filósofo griego. Porque llegado el momento, en toda persona pueden aflorar como hilos de agua de un manantial, los vestigios de haber vivido conforme a unos *estándares de virtud*. Y reunidos en el *dintel* de la muerte, afloran esas *virtudes* que la propia persona ha atesorado a lo largo de su vida. La muerte así vista, parece más bien esa *puerta* desde la cual, una persona puede completarse y complementarse conforme a una forma de vida *fusionada* en unos pocos instantes. Una puerta que se abre en el momento de la muerte y que solo afronta la persona misma que muere.

Todos sabemos que *aprender a morir* en nuestra sociedad occidental no es algo que se enseñe de forma habitual. Pero no siempre fue así, la prueba la encontramos en esas religiones místicas como en el caso de los *misterios órficos* o los *misterios de Eleusis*. Los ritos de *iniciación* de la muerte en el contexto griego no sabemos cómo de habituales eran, pero todo parece indicar que formaban parte de ciertas enseñanzas “superiores” o “exclusivas” sobre el *Más Allá*. El mismo Aristóteles parece afirmar que quienes se inician en los *misterios* “sienten y sufren una experiencia”¹⁸, y todo parece indicar que en ellos pueden revelarse *verdades* sobre el destino de los hombres tras la muerte. No podemos saber si en la *muerte iniciática* asistían esos *cisnes* “cantores” y “adivinos”¹⁹ que sabían de las *venturas* del Hades, pero, aunque en los distintos rituales e iniciaciones se celebraba la regeneración de la tierra, la función más relevante de la iniciación en los misterios es la de alcanzar un *Más Allá privilegiado*. Por ello, el modo de afrontar la muerte no será el

¹⁷ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, p. 328.

¹⁸ Véase R. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “La experiencia de la muerte como proceso iniciático. El caso de los misterios griegos” en J. ALVARADO PLANAS y D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (eds.), *Morir antes de Morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Dykinson, Madrid, 2019, p. 69.

¹⁹ Se puede ampliar en “Fedón”, 85b, en PLATÓN, *Diálogos, Apología de Sócrates, Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Barcelona, 2022, p. 73.

mismo para un *iniciado* que para aquél que no lo estuviera²⁰. En opinión general de los expertos, parece que un iniciado era preparado para no temer a la muerte, existían rituales para experimentar lo que en la muerte sucedía. Incluso según esos mismos estudiosos, Sócrates parecía formar parte de ese grupo de privilegiados, pues se afirma que el filósofo ateniense se sabía por encima del “vulgar temor a la muerte”²¹. Tal vez porque él mismo fuese un iniciado, se podría llegar a pensar que quizá no se supiera por encima de la muerte, incluso existe la posibilidad de creer que Sócrates no consideraba “vulgar” a la muerte, simplemente y quizá como dice Zambrano, se enfrentaba a ella desde esa *quietud* alcanzada por el conocimiento y un cierto *amor* que ha encontrado su *veta* para trascender. No podemos saberlo con absoluta certeza, pero según leemos en su Apología²², Sócrates parece tener la convicción de que no existe en la muerte mal alguno para el hombre bueno. Su muerte fue ofrecida por él mismo, como esperanza, preocupado por la verdad, por la virtud y como un posible ejercicio de *liberación*. La muerte así vista podría tomarse como forma de *ayudarse* a sí mismo, pero a su vez, como lugar de encuentro entre amor y filosofía y su rechazo a separarlos. La muerte de quién bajó la filosofía del cielo a la tierra –como dijo Cicerón–, sitúa a la sabiduría y a la verdad, como aquello que, a su vez, condujo a la muerte a Sócrates. Platón narra lo sucedido en Delfos en la *Apología de Sócrates*, cuando la *pitia* responde a Querefonte que “nadie había más sabio que Sócrates”²³, pero el filósofo de Atenas, no se consideraba todo lo sabio que el oráculo refirió. Y, como tampoco estuvo de acuerdo en implicarse con un régimen corruptor de leyes, fue acusado de actuar sobre el alma de los jóvenes, actuar en el alma de las *parturientas* en el momento de dar a luz.

Acompañar en el momento de dar a luz y acompañarse a sí mismo en el momento de *regresar* la luz al lugar de dónde procede, nos parece una buena analogía para relacionar la vida y la muerte. Con esta analogía, Sócrates parece llevarnos a pensar que la vida da lugar a la muerte, y su alianza en el amor por la sabiduría, tampoco pone fin a su vida. Aprender a morir, por tanto, incluye *re-cordar* todo lo aprendido para ponerlo en práctica en el momento más solemne de la vida, no olvidemos que *recordar* es mucho más que tener algo

²⁰ R. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “La experiencia de la muerte como proceso iniciático. El caso de los misterios griegos” en J. ALVARADO PLANAS y D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (eds.), *Morir antes de Morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 65-81.

²¹ A. ALEGRE GORRI, Introducción, XXIV en PLATÓN, *Diálogos, Apología de Sócrates, Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Barcelona, 2022.

²² *Op. cit.*, p. 30.

²³ *Op. cit.*, pp. 7-8.

en la memoria, sino volver a pasar por el corazón²⁴. El momento en que desde un grano en la superficie de la tierra sale una pequeña raíz hacia lo profundo parece el símil de Santa Teresa de Ávila con su *morir fuera de sí*, es el momento en el que el grano desaparece para convertirse en espiga. Toda la naturaleza vive para morir y muere para renacer, porque como podría decir ahora Hermes Trimegisto, “allí donde todo acaba, todo comienza eternamente”.

Montaigne decía que practicar la muerte es practicar la libertad, porque es cierto que moriremos, que morimos cada día y en la mayoría de los casos, es incierto cuándo y cómo lo haremos. Pero la *esperanza* interviene al pensar en *renovación*, como ocurría en el caso de la cultura griega. Vida “inacabada” que llama a ser *completada* tras la muerte. Un misterio del que emana una vida, y como en la *epifanía* de Eliade, de nuevo encontramos un proceso de *alumbramiento*, que llama a ser entendido, y que, sin ninguna expectativa habría de poder ser hablado, *interpretado* como posibilidad de lo que todos, más tarde o más temprano descubrimos.

La *visión* órfica y las religiones místicas reúnen a Sócrates y a Zambrano, pero al hablar de amor, éstos son reunidos a su vez en quién el término Amor cobra especial relevancia, hablamos sin duda, de Empédocles. El amor visto desde *el poder divino de dar vida que hace de todas las cosas una*²⁵. El *divino Amor* del que nos habla el filósofo siciliano logra el dominio del mundo tornándose *pleno y perfecto*. Pero tal y como ha señalado Jaeger, el amor sólo puede mantener su dominio mientras permanece en el *centro* del *remolino*, cuando se establece la armonía, pero teniendo en cuenta que los *absolutos* tampoco son *deseables*. De nuevo encontramos un *centro* y lugar de reunión de una *edad de Oro* en que prevalece el Amor, certitud de la presencia de lo Divino en el mundo. Lo Divino en la naturaleza descubierto por Empédocles en el *cuerpo*, en las *fuerzas* de *Amor* y *Odio* que lo mueven, y en el estado del mundo que surge cuando la bondad consume su *ciclo*. Un ciclo que vemos cumplido tanto en Sócrates como en Zambrano. Pues viviendo en el *centro* y llegado el momento de su muerte, un *maestro* y un *iniciado* no temen pues el morir, pues su experiencia posee mayor alcance que las demás

²⁴ Recordemos la *reminiscencia*, pero a su vez, hemos de referir que “recordar” desde el Diccionario de la RAE, es una palabra que proviene del latín *recordāri*; re, *de nuevo* y cordis, *corazón*. Recordar parece decir mucho más que tener a alguien o a algo presente en la memoria. Significa «volver a pasar por el corazón». En francés «par cœur» o en inglés «learn by heart», se encuentra esa relación que tiene que ver con *volver a recordar*.

²⁵ W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 2013, 139.

personas y la breve vida humana²⁶. En la figura del Amor, del que brotan todas las fuerzas constructivas de la realidad, posee el mundo una tendencia unificadora y en el *centro* mismo es segura la victoria de la *armonía*. Así pues, el rol del ser viviente es crear como también diría Bergson²⁷, y sin amor, la muerte pierde su fuerza creadora. Para muchos, como para el oráculo, Sócrates podría ser el más sabio, su recuerdo, como la máscara de Agamenón que espléndidamente describe Zambrano, no sirve: REINA. Porque la luz que irradia Sócrates rebasa su muerte, y se refleja por ese amor tanto a su vida como a su muerte, demostrando que se puede aprender a morir sabiéndose dar a luz a sí mismo desde la verdad y la libertad que puede suponer encontrarse en *el centro*.

Nos decía a su vez Zambrano que “Alma y amor miden las distancias del universo. Transitan entre las diferentes especies de realidad, se aloja en ellas y las vinculan”. El amor torna a la muerte viviente cambiándola de sentido. El que ama de veras, muere ya en vida, aprende a morir, “pues el amor que integra la persona le conduce a su entrega”²⁸. Con ello quisiera destacar la *firmeza* de una mujer y la belleza de la *razón poética* de nuestra filósofa, que encierra la esencia de lo que acabamos de exponer junto a Sócrates.

Zambrano vivió el exilio y la persecución al igual que Sócrates. Podríamos pensar en su exilio, como una especie de *iniciación* ante la cual nunca renunció a lo divino. El amor para ella era un soplo divino en el ser humano²⁹ y aquello que escapará tras la muerte. En un texto que creemos escribe para su hermana, nos dice que «la vida se desborda de las formas que la contienen, ha de irse». Pues la vida —y cito literalmente—, “pide formas indefinidamente para colmarlas y salir luego de ellas para seguir transitando, según es su esencia —agua que corre incesante—. Y la forma se abre y luego se consume, según la ley de lo viviente: alcanzando con la vida y abrazarse en ella como llama”. En el *apagarse* esa llama de la que habla Zambrano, vemos esa última *respiración*³⁰ anuncio de otro medio que se abre, como esa raíz que acaba de asomar desde un grano, o como ese diente de león que, en el momento de perder sus semillas, muere renacido *en* ellas. Como si a través de Zambrano, su maestro Ortega con su *actitud vitalista*, nos recordara que la filosofía es un viaje a lo *profundo*, un viaje de ida y vuelta, que incorpora la

²⁶ *Op. cit.*, p. 153.

²⁷ H. BERGSON, *La energía espiritual*, Cactus, Buenos Aires, 2012, p. 26.

²⁸ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, pp. 315-318.

²⁹ *Op. cit.*, p. 299.

³⁰ Para Zambrano lo primero en el respirar es la inspiración, soplo que encadena al ser vivo que nace con el respirar de la vida toda y de su escondido centro, y que luego se da en un suspiro, en *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, pp. 135, 136.

muerte a un determinado modo de vida. Que incorpora ese amor que nació en Grecia.

En relación con el tema que nos ocupa, nos parece importante reparar – aunque tan solo de forma somera – en la relevancia que tiene la *verdad* en Sócrates y Zambrano. No es desconocido por nadie la importancia que Sócrates confiere a la verdad, lo deja aún más claro cuando como *orador* y a sus setenta años es sometido ante un tribunal negándose a evitar la muerte a cualquier precio. En ese momento reconoce ser sabio justamente por afirmar no saber suficientemente sobre las cosas del *Hades* o morada de los muertos. Aunque hubiera de morir muchas veces, se mantiene *firme* por *beneficio* de los atenienses, por amor a la justicia, por afanarse en decir entre otras cosas, que “de la virtud, sale la riqueza y todos los otros bienes, tanto las privadas como las públicas”³¹. En Sócrates, no se encuentra la muerte entre los grandes males, teme por los atenienses y que éstos, *somnolientos*, cometan un error al condenarle, pues él no cedería ante nada contra lo justo –y ello incluye la muerte–. No parece temer a la muerte, incluso como aquellos *cisnes*³² *profetiza* la suya, afrontándola como evidencia de lo que es mejor para él, pues parece preferir morir noble que vivir *innoble*. Tampoco se irrita en demasía con sus acusadores y condenadores, se despidе considerando a la muerte como una ganancia, ya sea vista como la totalidad del tiempo en *una sola noche*, como una *transformación* y cambio de *morada* para el alma. Lugar feliz, pues es lugar de encuentro con hombres justos y amantes de la *verdad*. Así pues, a través de las referencias que ofrece Platón tanto en la *Apología de Sócrates* como en *Fedón*, Sócrates parece animar incluso a los jueces a tener esperanza teniendo como sola verdad la creencia de *que no existe mal alguno tras la muerte para las personas buenas*.

En *Claros del bosque* y en el capítulo dedicado a la *preexistencia del amor*, Zambrano aborda a su vez algunas cuestiones sobre la *verdad*, exponiendo que, aunque antes de ser percibida ya *asiste*, su existencia se hace real al que *despierta* –despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor–, viene a su encuentro como lo hace el amor o la muerte, siendo aún presentida y sentida³³ pero también es provocadora e *hiriente*, pues empuja a descubrir la propia vulnerabilidad. Para Zambrano aquí la verdad *tan sólo se da*, a la vez con temor y sin temor. Pues se teme a la “invulnerable” e “invulnerable” *verdad*. Al reencontrarse con ella “toda ciencia trascendida”, ya

³¹ Se puede ampliar en “Apología de Sócrates”, 30b, en PLATÓN, *Diálogos, Apología de Sócrates, Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Barcelona, 2022.

³² Ver cit. 19.

³³ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2020, p. 137.

no teme, pues no se teme al que va con ella y la sigue, pero no está ante ella. Una afirmación desde la cual, pensamos que se puede interpretar como *hilo conductor* en la búsqueda de la verdad al mismo amor. Así, ante la muerte y la “marca” de la verdad, no hay temor, resueltos en unidad los conflictos y contradicciones no por “no querer morir de verdad”³⁴ sino por la *entera verdad del amor* y porque la misma verdad es “partera del ser”.

Aun así “miramos la muerte de lejos” dirá Zambrano, pero la perspectiva de la muerte para ella es el vivir o morir mismo³⁵. Una determinada clase de filosofía ha podido hacer de sus seguidores *hombres maduros para la muerte*, por un amor específico que comporta, y que está en la raíz de la actitud humana que *hace elegir esa filosofía que hace vivir dispuesto al vuelo*³⁶. El amor según Zambrano es lo que unifica el vuelo de su trascender vida y muerte, con simples momentos de amor que renace siempre de sí mismo. Ortega también nos parece decir, que la realidad se presenta siempre como fragmentaria pues hay algo que le falta en esa totalidad. La unidad, por tanto, no se daría por presencia, sino por ausencia. Así vemos cómo el amor hará descender a los infiernos de Orfeo para reunirse. Y en medio de la confusión humana entre la vida *paradisiaca* o el *infierno*, encontramos de nuevo a Sócrates, víctima de la confusión ajena pero *liberado* de ella por sí mismo con serenidad. Pero para elegirse, uno antes ha de acudir a Delfos, uno ha de conocerse a sí mismo, y qué mejor forma de conocerse, pensamos nosotros, que a través del amor y de la filosofía.

La filosofía es mirada *creadora* de horizonte, y el amor es el hacedor, el obrero del horizonte, y aunque la filosofía es *mirada humana* para Zambrano, también nos dice que el amor corresponde a los momentos de máximo espacio vital. Un horizonte que, siendo obra humana, es cuestión suprema y primera de la filosofía³⁷. Será Platón —aquél que narró la muerte de su maestro— y su concepción del amor, quién parece ser según Zambrano, el último representante de la *unidad* entre filosofía y poesía, *allí donde el amor es uno*, añade la filósofa española. Siendo el amor revelación de la vida humana, cuando el ser humano lo hace suyo, lo siente formando parte de su naturaleza y se apropia del amor que vaga como potencia divina, entonces ha encontrado su difícil lugar en el cosmos. No pensamos que el *temor* y el amor *banal* asome

³⁴ A. BUNGÅRD, “María Zambrano: la muerte viviente”, en *Claridades. Revista de filosofía* 12/2, 2020, p. 217.

³⁵ I. REGUERA PÉREZ, “Una filosofía para la muerte. José Ferreter Mora”, en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1, (2020), pp. 327-368.

³⁶ Cfr. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Alianza, Madrid, 2022, p. 319.

³⁷ *Op. cit.*, p. 311.

en ningún resquicio de la *puerta* de Sócrates en el momento de su muerte, tampoco pensamos que Sócrates considere *vulgar* su propia muerte, sino que la afronta desde la *quietud* y la serenidad de quien se sabe en manos del *amor divino*, en un momento que corresponde al máximo espacio vital que retorna la muerte *viviente*. Que espera obtener con *regocijo* tras la muerte aquella *filosofía* que no logró en vida.

Con su muerte, ese que hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra, alumbró la posibilidad de aprender a morir, remontando la filosofía de nuevo de la tierra al cielo. Porque generoso, supo vivir sabiendo que se vive, no como el *sonámbulo* que no sabe si está dormido o despierto. Con su muerte, supo elevar la *filosofía* de la tierra al cielo en ese *amor por el verdadero saber*. Murió enseñando, murió *creando* como un *dios inmortal que transita por el tiempo*, añadiría aquella que supo vivir en esa “tierra cielo”. Ambos estarían de acuerdo en decir que el *creador* por excelencia es aquel cuya acción, intensa en sí misma, es capaz de intensificar a su vez la acción de los otros, y de encender, generoso, focos de generosidad. Se podría decir, que ambos murieron sabiendo que apoyaban su cabeza en el Árbol de la vida cuyo fruto es el amor. Y *Érōs* como anhelo de inmortalidad, de perfección moral, les procuró conocimiento del bien³⁸.

Las figuras de Sócrates y Zambrano inspiran una *hermosa muerte* como rebeldía ante la sumisión de acatar la injusticia, e insistiendo en la necesidad de construir la vida en fraternidad. Inspiración que dota de sentido tanto la vida como la muerte. No como pérdida, cese o desaparición que puede evocar el plano físico, sino como *re-cordis* y *aprendizaje*, como edificio donde reposan la experiencia y los conocimientos que podrían trascender toda una vida. Concluimos este breve recorrido rindiendo homenaje a la muerte desde el amor, algo que implica una determinada forma de vida abrazada por la filosofía, el amor por la vida y el amor por todo lo *compartido* en ella. El amor que logra reunir en sus tierras a los distintos habitantes. Un amor que como evocan las figuras de Sócrates y Zambrano, se disuelve en el silencio con la última *respiración* proyectando ese “bel morir” al *Más Allá*.

³⁸ Véase Glosario, CXXV en PLATÓN, *Diálogos*.

Homeostasis hedoceptiva, autoestima y autoodio

Daniel Rubio Adán

Doctorando en filosofía por la UNED

Mientras hay vida hay esperanza
(Eclesiastés, 9:4)

1. Cosmología de la hedocepción

1.1. *Duratividad, apetito y homeostasis*

1.1.1. Duratividad y homeostasis

La realidad es “de suyo” y este “de suyo” es dinámico: da de sí. El cosmos es el conjunto de realidades, de “de suyos que dan de sí”. Y, como partes del mismo cosmos, las realidades o cosas dan de sí las unas respecto de las otras¹. Por lo mismo, temporalmente considerada, la cosa, el “de suyo” *está* dando de sí². Porque la cosa *está*, *está* dando de sí actualizaciones suyas: modos de hacerse presente a sí misma entre otras. Este dar de sí actualizándose funda el ser de la cosa³. Ahora bien, toda cosa tiene cierta estabilidad temporal; cierta *dureza* temporal. Esta dureza en el cosmos es duración. Toda cosa tiene cierta duración, gracias a la cual “‘está siendo’ dentro de una estabilidad”⁴. La duración o duratividad de las cosas: ése es el aspecto radical de la *homeostasis*

¹ X. XAVIER, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989, p. 293.

² *Ibid.*, p. 294.

³ *Ibid.*, p. 299.

⁴ *Ibid.*, p. 300.

(*homeo* “mismo”, *stasis* “estar”). La homeostasis es, pues, un tipo de duratividad: aquella propia de una realidad viva. Mientras que la realidad inerte meramente dura más o menos, la realidad viviente dura más o menos procurando durar, también más o menos.

1.1.2. Apetito y homeostasis

Además, la realidad como “de suyo” es una estructura de notas. Como estructura da de sí en el cosmos, entre el resto de las realidades. En este dar de sí, manifiesta una *óρεξις*, *orexis*, una tendencia a dar de sí a su modo⁵.

El mundo está real y constitutivamente en movimiento. Y precisamente por eso se mueve en cada una de las cosas, y ese moverse de las cosas consiste en un dar de sí de ellas, es decir, en *acontecer dentro del ámbito de notas, que variacionalmente tiene prefijadas la estructura de una esencia* constitutiva de la sustantividad [énfasis añadido]⁶.

Este acontecer variacionalmente prefijado manifiesta lo que los clásicos llamaban la *óρεξις* o apetito de la cosa: “[l]a piedra cae, las cargas eléctricas se atraen, el animal corre, la planta crece, etc.”⁷. En todos estos casos, el término del dar de sí de la cosa está determinado “por la índole misma del sujeto. De ahí que no hacen sino ejecutar [su] acto”⁸. La realidad, pues, posee un apetito estructural u *orexis* en virtud de lo cual unas cosas tienden a unas cosas y otras a otras. Teniendo en cuenta el anterior aspecto de duratividad, resulta que uno de los caracteres de este apetito es el apetito por durar. En suma, la realidad dura y apetece, tanto la inerte como la viva. Sólo que la realidad inerte dura sin procurarlo y apetece sin sentirlo. Mientras que la realidad viviente dura procurándolo y apetece sintiéndolo. La mera duratividad apetitiva en la realidad inerte es, en la realidad viviente, homeostasis: tendencia a su mismidad; tendencia a durar viva, a vivir.

La realidad viviente dura y tiende a durar viviendo gracias a sentir, que es un proceso psíquico-corporal en el que siente cosas. Entre las realidades vivas psicósomáticas, podemos distinguir dos tipos: la no humana y la humana. Aunque ambas son animales, nos referiremos como tal a la primera para distinguirla de la segunda. El animal, en su sentir se abre al medio:

⁵ X. XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

conjunto de cosas que siente como signos objetivos y que le exigen responder como tales. Este sentir, por ser del medio, es un proceso estimúlco de impresión, modificación tónica y respuesta⁹ que manifiesta tres facultades de la psique animal: *impresividad*, *afectividad* y *tendencialidad instintiva*. Como proceso en el que actúan a una estas tres facultades, sentir permite y exige a la sustantividad viva procurar su duratividad enriquecida en el medio: el dinamismo metafísico del viviente animal es *homeostasis objetiva*. Una tendencia y exigencia a seguir durando con vida sintiendo en el medio: en medio de impresiones, modificaciones tónicas y respuestas a signos objetivos.

La realidad viviente humana también dura y tiende a durar sintiendo, proceso psíquico-corporal en el que, por su nota inteligencia, siente realidades. En el sentir del humano se manifiesta su vida en el mundo: conjunto de cosas que siente como realidades y que le exigen responder como tales. Este sentir, por ser del mundo, es un proceso intelectual de impresión, modificación tónica y respuesta de realidad¹⁰: el ser humano siente la realidad gracias a la inteligencia, nota peculiar suya. Gracias a ella, las cosas no quedan en su aprehensión como mero signo objetivo de respuesta, sino como siendo “de suyo” tales cosas. Esta inteligencia enriquece la psique humana respecto al animal, volviéndola *inteligencia sentiente*, *sentimiento afectante* y *voluntad tendente*. Por la inteligencia sentiente, las cosas le impresionan como siendo reales. Por el sentimiento afectante, las cosas le afectan como siendo reales. Y por la voluntad tendente, tiende y responde a las cosas reales. Este sentir, por ser del mundo (conjunto de cosas reales), es un proceso sentiente intelectual en el que intervienen inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Como proceso en el que actúan a una estas tres facultades, sentir permite y exige a la sustantividad humana procurar su duratividad enriquecida en el mundo: el dinamismo metafísico del viviente humano es *homeostasis real*.

La homeostasis del viviente —sea animal o humano— es un dinamismo metafísico que se manifiesta en múltiples necesidades vitales: sueño, hidratación, alimentación, hedocepción, etc. Cuya satisfacción son condición de posibilidad del correcto funcionamiento de su estructura dinámica viviente. Es decir, satisfaciendo su multifacética homeostasis, el viviente mantiene su salud, permitiéndole vivir. Pero frustrándola, puede enfermar o incluso morir. Si satisfacer la homeostasis supone la salud del viviente, frustrarla, en función del grado, supone su enfermedad: es *alostasis*. Es el dinamismo que se

⁹ X. XAVIER, *El hombre y Dios*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1984, pp. 43-44.

¹⁰ *Ibid.*

manifiesta en el grado de frustración de sus múltiples necesidades vitales, pudiendo enfermar o destruir al viviente. El análisis de la homeostasis puede especificarse en función de cada una de estas necesidades. Nos interesa el caso de la hedocepción.

1.2. *La homeostasis hedoceptiva del viviente*

1.2.1. Aspecto físico de la homeostasis hedoceptiva

La homeostasis es un principio fundamental en muchos campos de la biología. Su definición científica se refiere al mantenimiento de un entorno interno autónomo y estable en el organismo (Cannon, 1929). La homeostasis se refiere a la estabilidad dinámica de las condiciones, por ejemplo, de variables bioquímicas como la glucemia y fisiológicas como la temperatura corporal. La homeostasis se expresa en todo el organismo mediante la regulación de la función orgánica y la actividad enzimática [traducción propia]¹¹.

Una de las variables bioquímicas exigentes de estabilidad dinámica para mantener la homeostasis son las vinculadas al placer o gozo: principalmente, endorfinas y dopaminas. En adelante, utilizaré el término gozo en lugar de placer como si fuesen idénticos. Esto por una cuestión eufónica y para facilitar la fluidez de la exposición. A nivel físico, pues, sentir gozo consiste en generar endorfinas y dopaminas. Estas hormonas hedónicas permiten mantener la homeostasis hedoceptiva del viviente. Es la expresión física de la metafísica homeostasis hedoceptiva. Por el contrario:

las anomalías en su prevalencia [de la β -endorfina] en el cuerpo pueden contribuir al trastorno neurodegenerativo. La homeostasis del metabolismo energético cerebral es integral para su salud y función y se altera en trastornos neurodegenerativos como la [enfermedad de Alzheimer (EA)] [211]. Se ha observado que las β -endorfinas exhiben un papel indirecto, pero profundo, en el metabolismo energético cerebral.

La homeostasis del viviente, por ser hedoceptiva, es una homeostasis también hedoceptiva. Ahora bien, cuando el viviente siente gozo, no lo siente absolutamente, tampoco cuando siente dolor. No es una observación menor. Porque el viviente no es una sustancia, sino cuerpo estructuralmente dinámico.

¹¹ M. ZION, & S. KLEIN, "Conceptual understanding of homeostasis", *International Journal of Biology Education*, 4(1), (2015), pp. 1-27. DOI: 10.20876/ijobed.12279. p. 2.

Creemos que deslizarse sobre este matiz oscurece innecesariamente cualquier perspectiva que estudie la cuestión del gozo y el dolor. Lo cual incluye a la homeostasis hedoceptiva. Describir al viviente como sustantividad o estructura dinámica corpórea muestra que sentir es un proceso complejo realizado por un viviente también complejo. Asumir estas complejidades, del viviente y su sentir, nos permite atenernos a la realidad del asunto: la homeostasis/alostasis hedoceptiva, fenómeno complejo.

1.2.2. Viviente, estructura dinámica compleja

Al describir al viviente, lo hicimos como realidad que siente corporalmente. Pero el cuerpo sólo lo podemos entender desde la comprensión previa de la *realidad* que es corpórea. En efecto, el cuerpo es expresión de la función somática¹² de un sistema estructurado de notas que llamamos sustantividad. Hay cuerpos inertes, como los minerales. Y hay cuerpos vivientes, como los animales y los humanos. La diferencia entre los cuerpos inertes y los vivientes es que sólo los segundos poseen vida (*psyché*, en griego). Por lo mismo, los inertes son meros sistemas somáticos; meros cuerpos. Su “homeostasis” es mera duratividad apetitiva —en el sentido referido en los puntos 1.1.1 y 1.1.2. Pero los vivientes son sistemas psicósomáticos; son cuerpos psíquicos, psiques corpóreas con rigurosa homeostasis. El viviente siente corpóreamente posibilitado y limitado por su corporalidad. De entre sus posibilidades para sentir corpóreamente, destacan especialmente los sentidos. Tradicionalmente se entendían cinco: vista, oído, olfato, tacto, gusto. Pero la biología ha indicado que hay más, por lo menos otros seis: equilibriocepción, termocepción, interocepción, propiocepción, hedocepción, magnetocepción —y tal vez más. Estos sentires se recubren enriqueciendo el sentir uno del viviente, presentándole las cosas de modo distinto¹³. La vista presenta las cosas como “lo ante”; el oído, como “lo notificante”, el tacto, como “lo nudo”, la termocepción, como “lo atemperante”, la hedocepción como “lo gozoso”. Nos interesa especialmente este último. Dijimos que el cuerpo del viviente manifiesta la función somática de su sustantividad como sistema estructurado de notas. Por nota nos referimos en sentido lato a todo lo indicable de una sustantividad. El pelo, el color, el peso, el olor de un perro son notas suyas. También su vida o su olfato.

¹² X. XAVIER, *El hombre y Dios*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1984, p. 39.

¹³ X. XAVIER, *Inteligencia sentiente*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980, p. 107.

Pero también las innumerables terminaciones nerviosas y endocrinas que intervienen en el proceso biofísicamente rastreable de sentir gozo. Y aquí aparece la importancia de entender la realidad como sistema complejo: cuando el viviente siente gozo, no lo siente a modo de sustancia, sino a modo de sustantividad, como sistema estructuralmente dinámico. Por ser sustantividad, es un sistema complejo de notas y por ser dinámica, estas notas dan de sí sistemáticamente, estructuradamente. Por lo mismo, el sentir procesual del viviente corpóreo podría describirse como un dinamismo estructural a través del cual el viviente siente a través de sus notas, las cuales incluyen sus once sentidos y sus órganos más las innumerables partículas que los componen. Estas notas son a una excitadas complejamente durante los tres momentos del proceso sentiente: impresión, modificación tónica y respuesta. En consecuencia, se entiende que una sustantividad pueda estar —como de hecho está— simultáneamente gozándose y doliéndose múltiplemente a través de sus múltiples notas.

Ilustremos la tesis con una escena: imaginemos a un escritor que, mientras escribe un artículo, toma un zumo de naranja y escucha *Nuevo Mundo* de Dvorak. Suponiendo que ambas cosas le gusten, estará gozándose simultáneamente con al menos dos notas distintas: su gusto y su oído. Ahora bien, el sentir hedonístico, por ser sentir de una sustantividad, sistema complejo de notas, es también un sentir complejo. Por lo que, simultáneamente puede estar, no sólo gozándose simultáneamente con multitud de notas, sino también, doliéndose simultáneamente con multitud de notas, sean estas las mismas u otras. Esto, vehementemente, sólo lo puede hacer una sustantividad. Pues bien, resulta que nuestro escritor, además de escribir, beber zumo y escuchar a Dvorak, está estresado porque se le acaba el plazo para presentar su artículo. Tal estrés lo siente como doloroso. Por lo que, en efecto, está gozándose con unas notas: el gusto al beber y el oído al escuchar; pero doliéndose con otras: su “sentido de la responsabilidad”, por llamarlo de algún modo.

1.2.3. La felicidad sentida

Nos cae el problema a las manos. Si el escritor está, simultáneamente, gozándose con unas cosas, pero doliéndose con otras: ¿qué predominará en él como estructura: el gozo o el dolor? La respuesta a esta pregunta es física, metafísica, subjetual y necesariamente subjetiva —a no ser que haya o aparezca una tecnología capaz de monitorear íntegramente lo que uno siente. Es subjetiva porque, en principio, sólo el que vive una situación concreta puede saber (saborear), si en tal situación se siente predominantemente gozoso o dolorido. Y esto no siempre: habrá ocasiones en que gozos y dolores

parezcan compensarse, impidiendo identificar el predominio. Con todo, el viviente sí puede sentir con relativa facilidad y frecuencia que a veces siente más gozo que dolor. O viceversa. Este matiz del predominio, posibilitado por la sustantividad, es fundamental porque nos permite transcender la disyunción gozo/dolor *desde el gozo/dolor mismo*. Porque sentir que en un momento determinado mis gozos predominan a mis dolores es, precisamente, lo que uno experimenta apodícticamente como *felicidad*. La felicidad sentida no es sino el predominio *hic et nunc* de mi gozo agregado —conjunto de todos mis gozos— sobre mi dolor agregado —conjunto de todos mis dolores— *hic et nunc*. En esto consiste sentirse feliz, ésta es la felicidad en tanto que sentida: lo que hemos llamado *felicidad real*. Paralelamente, la infelicidad sentida o sufrimiento no es sino el predominio *hic et nunc* de mi dolor agregado —conjunto de todos mis dolores— sobre mi gozo agregado —conjunto de todos mis gozos— *hic et nunc*. En esto consiste sentirse infeliz, sufrir; esto es el sufrimiento en tanto que sentido: el sufrimiento o *infelicidad real*.

Felicidad y sufrimiento, como algo meramente sentido, son algo previo a cualquier consideración ética o semántica: son cuestión radicalmente sentida. Se sienten o no. También son algo previo a la inteligencia. Una de nuestras tesis fuertes es que todo viviente puede sentir felicidad y sufrimiento, cada uno a su modo. El humano, al modo humano. El perro, al modo canino. Pero, en tanto que ambos son sistemas psicossomáticos estructuralmente dinámicos, complejos y hedeoptores capaces de sentir momentos en los que sus gozos agregados predominen a sus dolores agregados, son vivientes capaces de sentirse felices o de sufrientes. Sentir felicidad y sufrimiento no es privilegio humano.

Sigamos con la escena: si el estrés que siente el escritor por cumplir con la fecha de entrega es más intenso que sus gozos por beber zumo y escuchar a Dvorak —suponiendo que sólo siente estas tres cosas—, se estará sintiendo infeliz al modo humano con rigor metafísico. Estará sufriendo real y humanamente. Lo mismo podría decirse de cualquier otro animal: por ejemplo, un perro que goza paseando con su dueño, pero tiene pánico a los petardos. Cuando lo saquen a pasear en fallas, lo más probable es que sufra hasta que vuelva a casa.

1.2.4. El viviente: lo estructurado para ser feliz

De lo dicho hasta aquí, podemos subrayar lo siguiente: sentir gozo por sí mismo no implica satisfacción de la homeostasis hedeoptiva. Sólo sentir felicidad implica satisfacción de ésta. Pero esta es una satisfacción o frustración que tiene al menos tres caracteres o momentos: puntualidad, intensidad y frecuencia. La puntualidad de la satisfacción homeostática

consiste en su mero darse la felicidad, en su facticidad *hic et nunc*. Pero esta felicidad no se da sin más, sino que se da con cierta intensidad y frecuencia —también con cierto tipo, pero, en fin, no podemos extendernos. Toda felicidad sentida se da con cierta intensidad y durante una vida que va sintiendo felicidad y sufrimiento.

Todo viviente es capaz de sufrir hasta cierto punto sin que este sufrimiento le afecte profundamente, estructuralmente. Pero, superado ese cierto punto de intensidad, el sufrimiento le afectará estructuralmente con mayor o menor intensidad, hiriéndole. Cuando esta herida tiene cierta gravedad —categoría que aún no hemos alcanzado a analizar—, se trata de un trauma hedoceptivo. Debe haber muchas formas de ocasionar traumas: una es el sufrimiento. Por trauma hedoceptivo entendemos la herida estructural ocasionada a un individuo que sufre o sufrió en algún momento por encima de su capacidad para sufrir sin quedar herido; que sufrió “por encima de sus fuerzas”. Una de las manifestaciones de este trauma hedoceptivo es su impacto negativo en la autoestima.

La satisfacción rigurosa de la homeostasis hedoceptiva del viviente exige sentir, no sólo gozos, sino felicidades. Y éstas, como predominando en intensidad y/o frecuencia a sus sufrimientos a lo largo de un periodo determinado. La satisfacción cíclica o procesual de la homeostasis hedoceptiva es resultado del predominio complejo —en función de intensidades y frecuencias en sentido numérico— de felicidades sentidas a lo largo de un periodo determinado (una tarde, un día, un mes, etc.), sobre los sufrimientos sentidos a lo largo del mismo periodo. Para facilitar la exposición, tomamos al mes como referencia. En cuyo caso, la satisfacción mensual de la homeostasis hedoceptiva es resultado del predominio complejo de las felicidades sentidas sobre los sufrimientos sentidos a lo largo de un mes.

La consecuencia práctica de esta satisfacción es sumamente importante: el viviente, estructurado para ser feliz a pesar de sus sufrimientos, de hecho, *siente vivir para ser feliz a pesar de sus sufrimientos*. No es una tautología; quiere decir que el dinamismo del viviente funciona correctamente en tanto que integra estructuralmente su dinamismo hedoceptivo, que debería integrar *velis nolis*. Por eso, como satisface su homeostasis hedoceptiva, su dinamismo hedoceptivo está sano. Un viviente sano a nivel de su homeostasis hedoceptiva es aquel que, de hecho, vive para ser feliz a pesar de sus sufrimientos. Porque, aun sufriendo, estos sufrimientos no logran predominar a sus felicidades. Lo cual asegura la funcionalidad estructural del viviente en el sentido de que procura en él una voluntad o tendencia por vivir: una autoestima.

Pero se puede tener un dinamismo hedoceptivo enfermo. Tal es el caso del dinamismo del viviente que funciona incorrectamente en tanto que incapaz de integrar estructuralmente su dinamismo hedoceptivo, que debería integrar

velis nolis. Por eso, al frustrar su homeostasis hedoceptiva, satisface su alostasis hedoceptiva, manifestando un dinamismo hedoceptivo *enfermo*. Un viviente enfermo a nivel de su homeostasis hedoceptiva es aquel que, de hecho, *siente vivir para sufrir a pesar de sus felicidades*. Vive alostáticamente. Esto se debe a que, aun sintiendo momentos de felicidad, estas felicidades no logran predominar a sus sufrimientos. Lo cual impide la funcionalidad estructural del viviente en el sentido de que no sólo impide en él una voluntad o tendencia por vivir; sino que puede llegar a generar un autoodio que dé de sí una tendencia o voluntad por morir.

Lo hasta aquí expuesto se propone como descriptivo de todos los vivientes como estructuras psicosomáticas complejas: tanto del ratón como del ser humano, pasando por los animales salvajes, los domésticos, etc. Pero nuestro foco de interés es el viviente humano. En particular, el humano que sufre enfermizamente. Ahora bien, aunque en su caso asumimos lo precedente, no basta. Porque debido a su inteligencia, el humano sufre, no la objetividad, sino la realidad misma. Por ello su sufrimiento es transcendental.

1.3. *La homeostasis y alostasis hedoceptiva del humano: satisfacción y frustración de la volición radical de felicidad*

1.3.1. Felicidad y autoestima del ser humano, caracteres de su homeostasis hedoceptiva estética

Como el resto de vivientes, la realidad humana es una sustantividad que de suyo da de sí incorporando el mantenimiento de su mismidad en su comportamiento. Su dinamismo funcional es homeostasis hedoceptiva. Su sentir como proceso también consiste en impresión, modificación tónica y respuesta. Sin embargo, la sustantividad humana posee una nota diferencial: la inteligencia. Por ella, aprehende las cosas como siendo reales, incluido el carácter mismo de realidad. En consecuencia, vive implantado en la realidad, la cual, a través de las cosas, le impele a que tome posición ante ella. El ser humano está religado a la realidad que le impele a tomar posición: a determinar su personalidad, que es su carácter *absoluto* —en tanto suyo— aunque *relativo* —en tanto cobrado. Porque el humano experimenta la impelencia con que lo real le impele a realizarse, experimenta su *religación*. Ésta vuelve enigmático su proceso de configuración personal, inquietándole. Y esta inquietud tiene tres caracteres: *inquietud, voz de la conciencia y volición radical*.

Volición radical y sufrimiento es un binomio clave. En el *El hombre y Dios* (1984) Zubiri tematiza la volición radical de realidad actualizándola en la inteligencia sentiente. Es volición de “más” verdad real. En nuestro último y

primer artículo, *Noología del consumo compensatorio*¹⁴, ampliamos esta volición radical respecto a los sentimientos: también es volición radical de “más” belleza. Bello es aquello cuya aprehensión humana genera gozo. Feo, aquello que genera dolor. Y, como el gozo y el dolor fundan la felicidad y el sufrimiento respectivamente, resulta que gozo y felicidad son formas de sentir la belleza; dolor y sufrimiento, de sentir la fealdad. Esto es especialmente grave porque el humano posee una volición radical de belleza. De hecho, estructuralmente repugna la fealdad. ¿Qué quiere decir esto? Que, por estructura, el humano posee una volición radical de “más” gozo; “más” belleza. Pero, negativamente, de “menos” dolor; “menos” fealdad —es el aspecto metafísico y personal de la homeostasis física que vimos en el punto 1.2.1. La volición radical de “más” felicidad y de “menos” sufrimiento no manifiesta una arbitrariedad, algo así como una debilidad estructural. Todo lo contrario. Lo que manifiesta es el aspecto metafísico y personal de las necesidades biofisiológicas humanas, que los son también de lo transcendental. En virtud de su homeostasis hedoeceptiva, todo viviente quiere “más” felicidad y “menos” sufrimiento. Pero sólo en el caso humano, esta homeostasis hedoeceptiva es, además, realista en tanto que quiere “más” felicidad como “más” belleza y “menos” sufrimiento como “menos” fealdad. Pues sólo él aprehende las cosas, no como meros signos objetivos, sino como realidades. Y por lo mismo, su homeostasis hedoeceptiva, agravada por lo transcendental, es rigurosa homeostasis hedoeceptiva *estética*. Lo estético es la acomodación tónica a lo real¹⁵. Luego, lo hedoeceptivo estético es la acomodación tónica y hedoeceptiva a lo real. Si se nos permite el neologismo, la homeostasis hedoeceptiva humana es homeostasis *hedoestética* —lo propio cabe decir de la alostasis.

Concomitante al carácter de absoluto relativo está el carácter *suprastante*. Por estar dando de sí estando sobre sí, el hombre es capaz de apropiarse de posibilidades. Y su vida es su posibilidad radical¹⁶: la posibilidad de sus posibilidades en tanto que todo lo que pueda querer o repugnar lo quiere o repugna gracias a que, *a radice*, está vivo. Este punto es fundamental porque a nivel de la homeostasis hedoeceptiva —volición radical de “más” felicidad y belleza— manifiesta que el hombre sano de hecho *siente que vive para ser feliz a pesar de sus sufrimientos*. Sentir esto manifiesta su salud estructural. El correlato moral de ese sentir es su estimación de su propia vida como su

¹⁴ C. SIERRA-LECHUGA, G. TRUJILLO, et al. “Noología del consumo compensatorio”. *Filosofía Fundamental Ediciones. Número 6*, Madrid (2024), pp. 229-230. URL: <https://filosofiafundamental.com/revista/numero-6/>

¹⁵ X. XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 353.

¹⁶ X. XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Op. cit, p. 252.

bien radical: condición de posibilidad de posibilidades para ser predominantemente feliz. Es otra forma de expresar que vive satisfaciendo su homeostasis hedoceptiva. Esta *autoestima* radical es resultado de satisfacer su homeostasis hedoceptiva como funcionamiento acorde a la felicidad predominante, exigida por su estructura. Tal es la situación de una voluntad sana, de un dinamismo hedoceptivo que integra su homeostasis: así se funda y sostiene sentimentalmente la voluntad de vivir. En este caso la intensidad o frecuencia de sus sufrimientos, que *velis nolis* ha de sentir a lo largo de su vida, no han herido ni hieren su estructura.

1.3.2. Sufrimiento y autoodio del ser humano, caracteres de su alostasis hedoceptiva estética

Desgraciadamente, hay humanos que viven desde la frustración de su homeostasis hedoceptiva, pues, de hecho, *sienten que viven para ser sufrir a pesar de sus felicidades*. Esta frustración es sumamente grave porque puede ir resignando la estimación de la propia vida, su estimación radical o autoestima, tornándola desestimación radical: autoodio. Es la resignación de la autoestima en autoodio a partir del sufrimiento. Esta resignación manifiesta lo enfermizo o traumático de alguno de los sufrimientos que vivió tal persona. En efecto, el alostático hedoceptivo se caracteriza por su autoodio. Dado que su dinamismo hedoceptivo es alostático en tanto que frustra su homeostasis hedoceptiva —sus sufrimientos predominan enfermizamente a sus felicidades—, su estructura está enferma y *enfermando*. En consecuencia, la exigividad de su homeostasis hedoceptiva queda agravando la situación, que, si no se corrige o queda anestesiada artificialmente —medicación paliativa en el mejor de los casos; drogadicciones en el peor—, o termina por ser insostenible. Insostenibilidad que se manifiesta en la imposición de una encrucijada: recuperar la autoestima y la voluntad de vivir, o consumir el autoodio autodestruyéndose. Es el triste caso del suicida por sufrimiento, a quien le motiva una esperanza desesperada: creer que, si no logra ser feliz autodestruyéndose, al menos sí logrará dejar sufrir. Pero esta creencia tan corrosiva como discutible. En cualquier caso, el ser humano posee una volición radical de felicidad, aspecto metafísico de su homeostasis hedoceptiva, la cual si frustrada de modo insostenible, puede hacerle enfermar hasta el límite. Por eso, para quien quiere autodestruirse para dejar de sufrir, lo suyo es ayudarlo a volver sostenibles sus sufrimientos. Porque, de hecho:

[no es verdad que quien se suicida quiere morir]. [N]adie quiere morir, y mucho menos matarse, quiere dejar de sufrir. No es que no

quier[a] vivir, es que no puede. Nadie que es feliz se suicida. Hay que paliar ese sufrimiento y ayudarle a recuperar el deseo de vivir¹⁷.

Esta es la tesis del *Observatorio del suicidio en España*. Una tesis enormemente acorde con la estructura que venimos describiendo. La mera observación de la realidad bastaría para defender esta conclusión: entre las realidades que dan de sí, están las vivientes, que se caracterizan por dar de sí procurando durar dando de sí; procurando vivir. Si tomamos a un viviente que quiere dejar de vivir para dejar de sufrir, en rigor no quiere dejar de vivir, sino dejar de sufrir. Por lo tanto, el verdadero cuidado del viviente que sufre consistirá en ayudarle a volverse predominantemente feliz, por leve que sea este predominio; no a consumir su autodestrucción.

Hasta aquí la primera herramienta metafísica que ofrecemos para ayudar al ser humano a comprender su sufrimiento como aspecto de su realidad y, por extensión, del cosmos. Esta cosmología de la hedocepción es una suerte de marco metafísico que ubica, con mayor o menor coherencia, tanto al sufriente como a su sufrimiento en una estructura que, siendo anterior, los articula entre sí y con lo demás. Con ella, tratamos de paliar la indefensión y confusión con que el ser humano de hoy intenta entenderse sin una fundamentación metafísica sólida —esto es, sin asumir sistemáticamente su complejidad.

2. Tres síntomas del sufrimiento enfermizo

La segunda herramienta que ofrecemos para ayudar en este aspecto es la identificación de los tres síntomas principales del viviente humano enfermo por alostasis hedoceptiva, proponiendo vías de sanación. Estos síntomas son: carencia de convicciones profundas, sufrimiento enfermizo y hábitos desmoralizantes. En este punto conviene recordar la estructura básica del ser humano: es un sistema psicosomático y, por lo mismo, un tetraprincipio. Mientras que su subsistema somático sólo contiene como principio al cuerpo, su subsistema psíquico contiene tres principios: inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente. Pero, como sólo tiene realidad el sistema psicosomático en conjunto, los cuatro principios resultan estar intrínsecamente unidos y ninguno es reductible a otro, por más que el cuerpo posea cierta anterioridad estructural al resto¹⁸. Esta unidad de principios

¹⁷ Fundación Española para la Prevención del Suicidio (2022.) *Observatorio del suicidio en España*. <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2022/>

¹⁸ X. XAVIER, *Sobre el hombre*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986, p. 97.

facilita comprender al sufrimiento enfermizo —cuestión radicalmente sentimental afectiva— como un fenómeno global de los cuatro principios que se manifiesta a su modo en cada uno. En el cuerpo, generando una prevalencia insostenible de hormonas nociceptivas; en la voluntad, volviéndola autodestructiva; y en la inteligencia, minando sus convicciones vitales.

2.1. *El sufrimiento insostenible y su tratamiento sentimental: reducción del dolor y aumento del gozo*

Vimos que el sufrimiento consiste en el dolor agregado predominando al gozo agregado. Y su carácter enfermizo, en que, ya sea por su intensidad y/o frecuencia, supera la capacidad de la estructura dinámica para continuar funcionando correctamente según la homeostasis hedoeptiva. El sufrimiento es enfermizo cuando impide el correcto funcionamiento estructural, que da de sí alostática-hedoeptivamente. Este esquema básico nos permite identificar algunas de las vías a través de las cuales poder paliar o eliminar lo enfermizo del sufrimiento. Son cuatro, aunque se podrían incluir más: disminución de la intensidad del dolor; disminución de la frecuencia del dolor; aumento de la intensidad del gozo; aumento de la frecuencia del gozo. ¿Cómo intervenir a estas vías? De forma artificial o natural—términos *ad hoc*.

Favorecer artificialmente el dinamismo sentimental del individuo consiste en procurarle posibilidades de anestesia del dolor y posibilidades de gozo: es el orto del consumismo y la compensación. Ciertamente, el ser humano necesita el consumo de ciertos bienes para sobrevivir y ser feliz. Pero su volición de felicidad, combinada con la multitud de sus apetitos, así como con la sofisticación de los bienes de consumo, pueden volver la riqueza del hombre contra sí mismo.

El hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento. La radio, la televisión, el cine, el pic-up [, el internet], al margen de su utilidad en todos los órdenes, han pasado a convertirse en instrumentos de aturdimiento¹⁹.

Por otro lado, el ser humano es complejo, lo cual exige atender a la multitud de sus facetas. Entre ellas, destacan sus tres dimensiones: *individual*, *social* e *histórica*. Por lo tanto, no sólo le provocan sufrimiento dolores de bulto: pasar hambre, que le quemen, le corten, o le golpeen. También le puede

¹⁹ X. XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 403.

hacer sufrir la falta de afecto, la estigmatización, la soledad, el desempleo, la pobreza, la explotación, etc. De modo que, la misma salud sentimental del individuo nos lleva a un pensamiento social, político y económico, en tanto que promotor de las condiciones de vida favorables a la felicidad humana. Este enfoque no es vano, sino necesario en la medida en que se considere a la vida humana un bien.

Favorecer naturalmente el dinamismo sentimental del individuo consiste en aumentar su resistencia al dolor, así como su sensibilidad al gozo. Aumentar su resistencia al dolor es posible gracias al esfuerzo de la voluntad y la habituación al mismo. Aumentar la sensibilidad al gozo podría requerir una higiene, un “ayuno” que ponga a tono su sensibilidad. Por ejemplo, aumento mi tolerancia al dolor a través del ejercicio físico. Es el sentido original de la ascética. Y aumento mi sensibilidad a la música absteniéndome de ella por un tiempo.

Pero los sentimientos, inteligencia, voluntad y cuerpo son principios intrínsecamente unidos. Por lo mismo, vemos que lo que afecta a uno de ellos, afecta de algún modo, en signo proporcional, al resto.

2.2. *El autoodio de la voluntad tendente y su tratamiento moral: recuperar la autoestima*

En *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza* (1961), el filósofo propuso una taxonomía de la primera. La definió como una radical desmoralización en tanto que fenómeno de voluntad tendente²⁰. La angustia es “el sentido de la vida como problema vivido en la impotencia y en el desmayo de los resortes tendenciales que nos fuerzan a vivir”²¹. Y es “siempre y sólo un fenómeno de voluntad tendente”, por cierto, “insostenible”²². Como vemos, la angustia es una forma de sufrimiento enfermizo: la correspondiente a la pérdida del sentido de la vida. Por eso, lo que Zubiri nos dice sobre ella también es aplicable al sufrimiento enfermizo en general.

La angustia o sufrimiento enfermizo se manifiesta tanto en la voluntad como en la inteligencia —que veremos en el siguiente apartado. En la voluntad, lo enfermizo del sufrimiento desregula las tendencias, deformando la voluntad tendente²³. Lo cual supone una alteración disfuncional de la

²⁰ *Ibid.*, p. 400.

²¹ *Ibid.*, p. 401.

²² *Ibid.*, p. 402.

²³ *Ibid.*

estructura humana, que a su vez se manifiesta, como por reflujo, en resignar la estimación de su propia vida, que pasa de estimar como su bien radical — (auto) estima su vida como posibilidad de felicidad—, a estimar como su mal radical —(auto) odia su vida como posibilidad de sufrimiento. Y, como la estimación es un acto radical de la voluntad tendente, resulta que el autoodio se realiza, tanto en las *tendencias* volentes —intendiendo o apeteciendo lo autodestructivo—, como en la *voluntad* tendente —pudiendo decidir su autodestrucción.

Tratamiento de la voluntad tendente que se autoodia. Por eso, lo que necesita el sufriente enfermizo es una higiene de “todos los factores que juegan en la estructura tendencial psicobiológica del hombre”²⁴. Incluidas las tendencias. Esta higiene consiste, para la voluntad tendente, en esfuerzo. A través del esfuerzo, el humano logrará resignar su voluntad tendente odiosa hacia sí, en voluntad tendente amable hacia sí²⁵. ¿Cómo? Incorporando hábitos saludables para su estructura, que darán de sí una “suavización” de las tendencias, una conformación tendencial hacia lo saludable en que se ha habituado gracias al esfuerzo²⁶. Ejemplos de hábitos saludables son, negativamente, todos los que sustituyan a los tóxicos o alostáticos. Por ejemplo, las drogadicciones y todo tipo de adicciones. El proceso de recuperar la autoestima en la voluntad tendente exigirá en no pocos casos ayuda especializada, capaz de identificar el método a seguir, los cambios a introducir, el grado de dificultad, etc.

2.3. *La angustia de la inteligencia sentiente: recuperar las convicciones profundas y el sentido de la propia realidad*

Pero, por más que uno se esfuerce en recuperar la autoestima en su voluntad tendente, fracasará si no se le dan convicciones que doten de sentido a tal esfuerzo²⁷. Para Zubiri, uno de los grandes riesgos del hombre actual es la pérdida de su sentido de realidad. Vive en una sucesión incesante de acontecimientos que le impiden reposar, volviéndole “una quimera que se devora a sí misma”²⁸. Para paliar y sanar los daños de este futurismo, “el hombre necesita ir reconquistando el sentido de la realidad, esto es, recobrar íntimamente su moralización. Y esto no se logrará sin la conquista de

²⁴ *Ibid.*, p. 403.

²⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁶ *Ibid.*, p. 84.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁸ *Ibid.*, p. 81.

convicciones morales profundas”²⁹. La insostenible situación del sufriente enfermizo le avoca a una moralización, en tanto que adquisición de convicciones morales profundas. Convicciones respecto de cómo vivir para que su vivir no le haga enfermar, sino sanar. Para pasar de la alostasis a la homeostasis. Tener y, en su defecto, adquirir convicciones respecto a qué estabiliza nuestra estructura, es vital.

¿Y cómo desconocer —prosigue Zubiri— que la razón última de la estabilidad es nuestra vinculación a la ultimidad de lo real como posibilidad de nuestra vida, esto es, lo que hace mucho llamé “religación”? La religación lleva a la religión como la moralización lleva a la ética³⁰.

²⁹ *Ibid.*, p. 404.

³⁰ *Ibid.*

PARTE III
LA FILOSOFÍA
Y EL ENIGMA DE LA MUERTE

El principio de mortalidad

Enrique Bonete Perales

Catedrático de Filosofía Moral. Universidad de Salamanca

1. Introducción

El hombre es caracterizado desde la Antropología filosófica con diversos atributos que manifiestan aspectos esenciales de su ser y obrar. Por ejemplo: libertad, inteligencia, sociabilidad, lenguaje, autoconsciencia, moralidad, religiosidad, etc.; y, por supuesto, también la mortalidad. A mi juicio, existe una diferencia llamativa entre la mortalidad y los anteriores rasgos señalados (a los que se pueden sumar otros). Podría ser resumida así: mientras las más diversas características humanas pueden darse de modo gradual en diferentes individualidades o colectividades, dependiendo de particulares circunstancias sociales o culturales, el atributo de la mortalidad no cabe manifestarse en mayor o menor grado: todos los humanos somos de modo intrínseco igualmente mortales. Y esta constatación empírica y universal marca la existencia espaciotemporal de los humanos hasta tal grado e intensidad que todo lo pensado, obrado y creído por ellos (por ti y por mí) está muy condicionado por el único rasgo antropológico esencial e igualitariamente compartido: la mortalidad.

Quisiera mostrar con lenguaje sencillo –no exento de matices– cuál podría ser la función filosófica y existencial de lo que voy a denominar *PRINCIPIO DE MORTALIDAD*, con el que busco resaltar no sólo las dimensiones antropológicas de la muerte, sino también las implicaciones teóricas y prácticas que comporta tal hecho a la hora de comprender aspectos esenciales de lo que constituye el vivir y el morir humanos.

Es bien sabido que la tarea del filosofar se centra, según Kant, en la respuesta a las siguientes preguntas: 1) *¿Qué puedo conocer?* (cuestión específica de la teoría del conocimiento y de la metafísica); 2) *¿Qué debo hacer?* (pregunta nuclear tanto de la teoría ética como de la práctica moral) y 3) *¿Qué me cabe esperar?* (interrogante suscitado por la filosofía de la religión

y la filosofía de la historia). Pero no hay que olvidar que las tres preguntas de Kant quedan concentradas en una última que las engloba, genuinamente antropológica: 4) *¿Qué es el hombre?* Voy a intentar responder estos cuatro interrogantes filosóficos desarrollando algunos aspectos de lo que he denominado, con algo de atrevimiento intelectual, Principio de mortalidad. No obstante, antes de nada, conviene aclarar de modo sencillo algunas de las funciones más representativas que en el campo de la Filosofía desempeñan los principios generales.

2. La función de los principios en la Filosofía

En el ámbito moral las referencias a principios señalan parámetros orientadores de la práctica, de lo que se debe ser o se debe hacer; también los principios, en el marco de la ética filosófica, sirven de instancia crítica de lo establecido o realizado en un determinado contexto sociopolítico. Por ejemplo: *El principio de responsabilidad*, del pensador judío-alemán Hans Jonas.

Por otro lado, contemplar la realidad humana desde determinados principios equivale a alcanzar una perspectiva general a la hora de interpretar la complejidad de la vida de las personas (en su vertiente individual, interpersonal, comunitaria, social, política, histórica...), teniendo en cuenta un enfoque que integre la mayor parte de las dimensiones antropológicas. Por ejemplo: *El principio de esperanza*, del pensador alemán, de inspiración marxista, Ernst Bloch.

Pero no solo los principios contribuyen a orientar la acción (ética) o a interpretar la existencia de los seres humanos (antropología), sino que, igualmente, contribuyen a establecer el modo en que funciona el pensamiento lógico que caracteriza la inteligencia de sujetos autoconscientes. Por ejemplo: *El principio de no contradicción* formulado por Platón y Aristóteles, según el cual -en términos epistemológicos- una proposición y su contraria no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido (en su vertiente ontológica vendría a señalar que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido).

En el contexto metafísico también encontramos principios tan básicos y clásicos como *El principio de causalidad*, manejado tanto para explicar el mundo como para referirse a Dios. A partir del postulado ontológico “Todo lo que existe tiene una causa” se ha pasado (desde los griegos hasta la filosofía contemporánea, sin olvidar los medievales) a una de las afirmaciones onto-teológicas más debatidas: “Dios es la primera causa incausada de todo lo existente”.

De estos cuatro ejemplos generales sobre los principios se puede derivar que dos de sus más llamativas funciones en la filosofía serían, por un lado, a) *interpretar* algunas dimensiones del sujeto humano, pero también del mundo que nos rodea e incluso de algún tipo de ser suprahumano o transmundano, como Dios; y, por otro lado, b) *criticar* lo pensado, actuado o anhelado por parte de los seres humanos. Dicho lo cual, hemos de preguntarnos: ¿Qué papel puede desempeñar el Principio de mortalidad a la hora de interpretar los tres ámbitos de realidad -humano, mundano y divino- analizados a lo largo de la historia de la filosofía? (lo que Descartes denominaba, respectivamente: *res cogitans*, *res extensa* y *res infinita*; y que Kant fijaba como los contenidos de la psicología, la cosmología y la teología racionales).

Por motivos de extensión, voy a presentar sólo un esbozo de la fecundidad que, a mi juicio, posee el Principio de mortalidad, tan olvidado hoy por el pensamiento filosófico, a pesar de su obvia influencia, como se mostrará, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Mi propuesta será articulada siguiendo el mismo orden de la formulación de las preguntas kantianas arriba aludidas, presentando posibles respuestas a la luz de la mortalidad humana.

3. El Principio de mortalidad en el marco de las preguntas esenciales de la Filosofía

a. ¿Qué puedo conocer?

No es una exageración aseverar, desde la perspectiva epistemológica, que la consciencia de la muerte que poseemos los humanos manifiesta el alto grado de inteligencia que caracteriza a nuestra especie, lo que nos constituye en tanto que seres con capacidad de conocimiento y comprensión de la realidad; también de nosotros mismos. Estoy convencido de que la consciencia humana de la propia aniquilación (y la de los seres amados) origina un agudo despliegue de la inteligencia, cuyo rasgo fundamental consiste en prever el más probable futuro al que nos hemos de enfrentar. Una dimensión básica de la inteligencia es buscar los medios necesarios para alcanzar aquello que nos beneficia o para evitar lo que se supone que nos va a perjudicar. Del conocimiento de lo que nos espera en el futuro es la muerte la mayor certeza que cabe prever y que la inteligencia ha de afrontar e intentar superar.

Teniendo en cuenta lo dicho, podría afirmarse que el origen (o la causa) de la inteligencia que caracteriza a los humanos radica en la aguda consciencia de la propia y ajena mortalidad. Tal consciencia provoca algo así como el salto a la actividad inteligente, pero también a la creatividad intelectual. Podemos pensar y pretender adquirir un preciso conocimiento del mundo que nos rodea

(y de nosotros mismos) porque nos sabemos finitos, limitados, frágiles ante las amenazas externas. La salida de la “animalidad” meramente instintiva y la entrada gradual en la “humanidad” reflexiva se produce, a mi juicio, por el impulso que origina en nuestro cerebro la consciencia profunda de la propia vulnerabilidad y mortalidad. Si bien al comienzo de la existencia personal - durante la infancia- es un tanto vaga tal consciencia, poco a poco resulta más clara y lúcida (por ello mismo más terrible y angustiosa). Sin duda, provoca la exigencia intelectual (por no decir cerebral) de pensar, conocer e investigar todo lo que nos rodea, a fin de evitar que la amenaza de la muerte (en sus múltiples facetas y peligros) nos aplaste demasiado pronto. La raíz del pensamiento más íntimo y del conocimiento externo se encuentra en el impacto que genera en cualquier sujeto (también en el conjunto de la especie) la constatación del ineludible e irreparable morir.

Pues bien, la sensación de certeza que caracteriza la realidad de la muerte se convierte en gran medida en el patrón de toda certidumbre y conocimiento seguro. Podemos pensar algo cierto, exacto, indubitable (pretensión de Descartes), porque sabemos, con total seguridad, que somos mortales. De ahí el lema clásico: *Mors certa, hora incerta*. La incertidumbre se encuentra en el cómo o cuándo de la muerte, pero no en el qué, en el hecho de la desaparición del propio yo. La máxima seguridad existencial y epistémica la encontramos en la constatación de nuestra mortalidad, inminente, cercana o lejana en el tiempo. Nadie duda de su propia aniquilación espaciotemporal (otra cosa es que no se acepte subjetivamente o no se piense sobre ello). Y si alguna persona carece de esta certeza epistémica, manifiesta de algún modo que su capacidad intelectual está menguada por alguna patología psicológica o neurológica. Ser un yo con identidad particular y ser consciente de mi inevitable mortalidad, de la certeza radical de que he de morir (agrade o no), viene a ser un idéntico proceso mental. Nada es más seguro y verdadero para los sujetos autoconscientes que la común mortalidad.

Es claro que el ser humano busca la verdad de lo real. Pero la única afirmación indubitable (modelo de cualquier otra verdad) que cada persona va alcanzando durante su existencia temporal en este mundo espacial es, sin duda alguna: *YO MORIRÉ*. He aquí la máxima verdad que todo individuo es capaz de adquirir de modo intuitivo y experiencial, sin las verificaciones o falsaciones exigibles a las ciencias. Tal afirmación antropológico-epistémica viene a ser la tesis paradigmática desde la que se calibra cualquier otra certeza o pretensión de verdad que las ciencias o las filosofías busquen aseverar. Pero no solo la proposición absolutamente verdadera que acabo de indicar afecta a mi propia existencia, sino que engloba una afirmación universal, igualmente indubitable e irrefutable: todos somos mortales, todos vamos a morir. He aquí la ciencia más exacta, la más cierta. Con dicha aseveración salimos de la *doxa* (opinión) y entramos propiamente en la *episteme* (ciencia), en el más preciso

conocimiento del hombre sobre el hombre, en el parámetro de cualquier seguridad, objetividad, evidencia. Ser mortal no es solo una certeza subjetiva sino igualmente objetiva, constatable en la realidad antropológica en cuanto tal, que nada ni nadie es capaz de falsear ni de mostrar su no consistencia.

Además de la presencia del Principio de mortalidad en relevantes cuestiones epistemológicas, también es posible interpretar gran parte de la historia de la metafísica desde este enfoque. La consciencia del paso del tiempo, que tantos cambios origina y que amenaza igualmente la aniquilación del hombre, ha provocado el impulso intelectual de relevantes filósofos en la construcción de diversas concepciones ontológicas. El cambio constante del ser del mundo y del ser humano constituye la raíz del pensar griego, su acicate fundamental. Por ejemplo: el devenir en Heráclito; el ser y el no ser en Parménides; el movimiento en Aristóteles (cambio sustancial y accidental). Y las preguntas suscitadas en la época medieval, por influencia del cristianismo, pero también durante la modernidad, presuponen la realidad ontológica del devenir, del perecer, del morir, como lo señalan algunas distinciones conceptuales significativas: ser necesario y ser contingente; ser eterno y ser temporal; ser infinito y ser finito.

Igualmente, se podría aseverar que el enfoque dualista iniciado en Platón, que atraviesa la historia de la metafísica, es deudor de la experiencia de la finitud, de la muerte, de la corrupción. He aquí algunos ejemplos de distinciones filosóficas que, a mi modo de ver, presuponen la realidad ontológica de la muerte, la vertiente metafísica del Principio de mortalidad: el platónico mundo inteligible (verdadero e imperecedero) tan distinto del mundo sensible (aparente y transitorio, es decir, corruptible); la agustiniana diferencia entre la ciudad de Dios (eterna) y la ciudad terrena (temporal e histórica); la cartesiana distinción entre la *res infinita* y la *res extensa*; la kantiana delimitación de lo nouménico y lo fenoménico; la hegeliana relación entre lo universal (infinito) y lo particular (finito); la nietzscheana defensa de la vida ascendente y el rechazo de la vida decadente; la heideggeriana complementariedad entre *Sein* (ser) y *Zeit* (tiempo), etc. De todas estas distinciones metafísico-epistémicas se deriva que no resulta una exageración afirmar que el Principio de mortalidad ofrece una luz potente para interpretar de modo coherente algunos célebres planteamientos intelectuales en torno a la verdad y el ser (dos cuestiones esenciales de la historia de la metafísica), en torno a qué podemos conocer cuando todo lo que *es* (también el ser humano) está sometido al devenir, al cambio, a la desaparición, es decir, a la muerte.

b. *¿Qué debo hacer?*

Las reflexiones que voy a esbozar en este apartado constituyen un racimo de algunas de las dimensiones más destacables de lo que he denominado en varias de mis obras *Tánato-ética*, término de procedencia griega, que expresa en este contexto la vertiente moral del Principio de mortalidad. Es sabido que en griego *thánatos* viene a ser la muerte en sentido general (también el homicidio, el asesinato) e incluso su personificación. Resulta por tanto oportuno denominar *Tánato-ética* a esta línea de reflexión. En ella encuentro dos niveles: a) uno más cercano a las dimensiones morales del proceso final de la vida en el contexto médico-hospitalario (*Ética del morir*); b) otro más vinculado a problemas de filosofía moral en tanto que piensa las implicaciones éticas del hecho de que los humanos seamos finitos, limitados, mortales (*Ética de la muerte*).

Son dos perspectivas bien distintas, aunque en parte complementarias: la primera médico-moral y la segunda filosófico-moral. Según las delimité hace años, la primera, la *Ética del morir*, busca establecer principios éticos y criterios morales para orientar en las decisiones que se han de tomar en torno al que está próximo a su final por parte de los profesionales sanitarios, la familia, e incluso el propio enfermo. Y la segunda ha de entrar en objetivos más filosóficos: reflexionar, apoyándose en la historia del pensamiento occidental, sobre el significado ético de la realidad mortal del hombre. La orientación de carácter práctico se centra en los problemas morales que surgen cuando el enfermo grave o terminal se encuentra ante el propio morir y ha de tomar decisiones, si es consciente de su situación, en diálogo con los profesionales sanitarios y los familiares (eutanasia, suicidio médico asistido, cuidados paliativos, sedación en la agonía, definición de muerte cerebral, estado vegetativo, procesos neuronales degenerativos, trasplantes de órganos, últimas voluntades, etc.)¹. Todo ello es un reflejo más de la vertiente práctica del Principio de mortalidad. La otra orientación, la que denomino *Ética de la muerte*, posee más bien un carácter filosófico, aunque también con pretensión de orientar la existencia humana desde un punto de vista moral ante el final que le es inherente. Consiste en un análisis de la incidencia del hecho antropológico de ser mortales en el pensamiento ético, pero igualmente en la

¹ He desarrollado estas dimensiones práctico-morales del proceso final de la existencia humana en: *¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004; *Ética de la Dependencia*, Tecnos, Madrid, 2009, Parte III; y en *Neuroética Práctica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

vida personal y social². Lo que constituye otra muestra más de la fecundidad filosófica del Principio de mortalidad.

Son numerosas las preguntas que ha originado la inquietud que la muerte nos provoca a los humanos. Es posible interpretar gran parte de la historia de la ética desde esta problemática. No es tarea baladí investigar la concepción de la muerte que han sostenido los pensadores fundamentales desde la antigüedad hasta el siglo XX y mostrar sobre todo sus implicaciones morales, el despliegue ético del Principio de mortalidad (a ello se consagra mi obra *El morir de los sabios*, ya mencionada en nota). Se comprueba recorriendo el proceso histórico-filosófico en qué medida tal Principio ha condicionado el impulso intelectual de relevantes autores, que llegaron a convertir la preparación del morir en objeto destacado del quehacer ético.

Estoy convencido de que una de las mejores maneras de iniciarse en la filosofía es a través de la consciencia de la muerte que emana de cualquier mente joven e inquieta. No cabe afirmar, sin embargo, que sea el único tema, ni por supuesto el principal de la actividad filosófica. Al contrario, sería más correcto mantener que la filosofía consiste sobre todo (como ya advirtió hace siglos Spinoza, y más recientemente entre nosotros Ortega) en meditar sobre la vida, en cómo vivir mejor, en aclarar qué significa realmente para los humanos el proceso biográfico. Pero el núcleo de la cuestión radica en que no es posible pensar la vida sin que se incluya en dicho contenido reflexivo el Principio de mortalidad, que ilumina el ineludible final que a todas las personas aguarda pronto o tarde, y ante el cual se ha de tomar alguna actitud, con mayor o menor carga ética. Pensar la existencia humana y pensar la muerte (o vivir la vida y la muerte) son dos caras de la misma realidad antropológica, que convierte la trayectoria vital de cada sujeto en algo original, irreversible. La certeza de la muerte (a la que antes me he referido) convierte la vida humana en general –pero también y sobre todo la mía (o la tuya) en particular- en una experiencia irrepetible, intransferible, única. Por ello, las tareas que nos imponemos en nuestra vida personal y cualquier proyecto existencial pueden ser interpretados como modos de resistir y esquivar la amenaza de la muerte. Es el hecho de la realidad de la muerte de cada cual (que resalta el Principio de mortalidad) lo que convierte toda vida moral en asunto sumamente serio, dramático, por no decir trágico, que ha de ser pensado a fondo, si no queremos renunciar a lo específicamente humano.

² He indagado la vertiente más filosófica de la Tánato-ética en algunas de mis últimas obras: *Repensar el fin de la vida*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2007; *El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte*, Tecnos, Madrid, 2019; y *Con una mujer cuando llega el fin. Conversación íntima con la muerte*, B.A.C., Madrid, 2021.

La mayoría de los filósofos a lo largo de la historia ha señalado que la muerte está ligada de modo intrínseco a la vida. Numerosos momentos especialmente significativos (enfermedades graves, proyectos frustrados, fallecimientos de progenitores, despedidas, tragedias, atentados terroristas, accidentes de tráfico, fenómenos naturales destructores...) manifiestan de modo palmario que no sólo mueren los demás, sino que soy yo mismo quien ha de morir, aunque ignore el cómo y cuándo. En realidad, no es una exageración afirmar que la vida sería absolutamente distinta si no supiéramos que vamos a morir, o si no fuéramos realmente mortales. Por lo tanto, el Principio de mortalidad (el hecho de la muerte propia y la del prójimo) constituye un condicionamiento esencial del modo moral de existir y obrar. Todo lo que cada persona ha de decidir y realizar casi a diario está condicionado temporalmente. Pero también es claro que la realidad de la muerte genera inquietudes morales, además de otorgar significación y valor a cuantas decisiones libres, insignificantes o trascendentes, vayamos a tomar.

Por consiguiente, el Principio de mortalidad configura el sentido global la vida, tiñe todos sus quehaceres. La muerte delimita las prácticas morales y cotidianas. La cualidad de cada existencia particular sería absolutamente distinta si fuera posible sobrepasar esta frontera inmanente. En cierta medida, casi todas las decisiones libres pueden ser interpretadas como medios para realizar deseos vinculados con “más-vida” o incluso con una huida explícita o implícita de la muerte. En cualquier caso, el afán de vivir y no morir determina sustancialmente la existencia personal e interpersonal, y de modo especial su vertiente ética. Hasta tal punto que, sin la fuerza configuradora de la muerte, la vida de cada cual (y la de todos juntos) carecería de valor y seriedad. Si fuéramos capaces de imaginar una trayectoria vital sin fin en nuestras circunstancias espaciotemporales, las dimensiones morales de la existencia resultarían indiferentes, careceríamos de estímulos para obrar de un modo en vez de otro, pues todo podría emprenderse de nuevo en cualquier momento.

Según lo expuesto, el Principio de mortalidad es interior e inherente a la vida moral: la consciencia de ser finitos conforma no poco las decisiones y comportamientos personales más relevantes, por no decir que otorga a la vida humana alto sentido ético. Tanto el trasfondo como el horizonte de la muerte en la existencia particular y social posibilitan significado, dirección y valor a la vida, más igualmente sustancia moral. Si, como se ha indicado, el hecho de que tengamos que morir estructura de forma nuclear cada existencia personal, en su vertiente ética no resulta una exageración mantener la tesis de que la muerte configura por completo nuestra vida en el sentido de que, propiamente, nada llega a importar gran cosa sin su trasfondo y realidad amenazante. Lo cual señala la relevancia filosófica y moral del Principio de mortalidad.

Ser persona equivale a ser capaz de realizar el bien y el mal. La libertad, como expuso Kant con acierto, es la condición de posibilidad de la moralidad. No cabe juzgar ni valorar las acciones morales si no son ejecutadas desde la libertad. Y ser libre, simplificando, implica tanto la capacidad de realizar el mal extremo (guerras, sufrimientos, asesinatos)³ como la facultad de luchar contra el dolor innecesario y la muerte provocada injustamente. La acción moral, en esencia, persigue el bien del otro; por ello, uno de sus impulsos es el combate personal, social, cultural y político contra la finitud, el sufrimiento humano, el mal moral y el poder amenazante de la muerte. Los seres humanos seguimos afirmando que merece la pena la lucha contra la maldad de quienes imponen dolor y muerte, violentando así el declive natural de la vida. Se ha de resaltar algo fundamental desde el Principio de mortalidad, que suele ser olvidado: vivir moralmente otorga sentido a cada biografía y constituye el impulso práctico que la muerte amenazante no puede paralizar ni aniquilar, sino que más bien lo acrecienta y dignifica.

c. *¿Qué me cabe esperar?*

Para la mayor parte de los antropólogos culturales, el hombre adquiere plena consciencia de sí mismo al empezar a enterrar a los muertos y, más aún, al rodearles de alimentos o armas que, según las primitivas creencias, han de necesitar en el “viaje” hacia otro mundo. Por tanto, la creencia en el más allá, de carácter religioso, plasmada de modo sencillo en los diversos procedimientos de enterramientos que se han descubierto en numerosos yacimientos humanos, refleja una esperanza de ultratumba, pero igualmente una grave constatación psicológica de lo que supone la muerte de las personas amadas. El Principio de mortalidad contribuye a comprender la raíz originaria de las creencias religiosas, así como sus contenidos referidos a algún tipo de esperanza que se articula a través de sus ritos, narraciones y tradiciones. La Filosofía de la religión ha tenido muy en cuenta la dimensión cultural y simbólica que caracteriza al ser humano, una de cuyas funciones sociales no es otra que superar colectivamente, hasta cierto punto, el temor a la muerte que nos invade en tanto que sujetos autoconscientes y proyectivos. Considero correcta la tesis de que el impacto de la muerte de los seres queridos, así como la amenaza que experimentamos de que implacablemente nos llegará a cada

³ La problemática del mal moral y su conexión con la muerte ha sido tratada en mis obras: *La maldad: raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2017 (quinta edición 2022); y también en *Ética de la guerra. Evolución histórica y debates actuales*, Tecnos, Madrid, 2024.

uno el final definitivo, ha contribuido a generar de modo especial aquellos impulsos religiosos que abren el horizonte de la vida humana más allá del hecho corrosivo de la muerte. La Filosofía de la religión, en sus orígenes greco-romanos, desarrollos modernos y revitalizaciones contemporáneas ha insistido en señalar el vínculo existente entre las creencias religiosas referidas a divinidades y el afán psicológico de superar la aniquilación total que supone la corrupción de los cuerpos.

La pregunta kantiana, ¿qué me cabe esperar?, adquiere desde la Filosofía del cristianismo (distinta, a mi juicio, de la Filosofía de la religión; no es posible ahora señalar sus diferencias) una dimensión comprensible tanto por los cristianos como por quienes participan de las creencias de otras religiones, o por quienes se autodefinen ateos y agnósticos⁴. A lo largo del imperio romano aquel hombre brutalmente torturado hace unos 2000 años, de nombre Jesús de Nazaret, fue proclamado como Cristo (el ungido de Dios, el Mesías), tras haber sido asfixiado en una cruz, sepultado en una fosa, rescatado de la corrupción y contemplado como viviente por numerosos testigos, para gran asombro e incredulidad de amigos y enemigos. Los discípulos de Jesús asumieron la misión (que percibían como encomendada por Dios) de extender a lo largo del orbe entonces conocido sus palabras salvíficas, su crucifixión redentora y su resurrección gloriosa. Y proclamaron con fe entusiasta, despreciando el miedo a morir, tal señal trascendente como la más excelsa noticia para la humanidad entera: la identidad personal de cada sujeto que Dios ha creado no será jamás aniquilada por el poder brutal de la muerte. A nadie que piense a fondo el proceso de la revelación, desde una razón sensata y abierta, se le escapa que algún tipo de experiencia absolutamente inaudita en la historia debió acontecer en aquella ciudad amurallada, Jerusalén, que impulsó a pescadores cobardes a difundir la buena noticia (evangelio) de la resurrección de Jesús como la esperanza de que todas las personas atravesaremos la frontera de la muerte para entrar en una nueva vida en Dios, que no resulta del todo concebible desde las categorías espacio-temporales que condicionan el conocimiento empírico de los humanos.

Tal esperanza razonable puede ser creída o rechazada por algunas o muchas personas, pero no considerada absurda o carente de lógica si se acepta desde la razón, como hipótesis, la existencia de Dios (tan válida como la hipótesis contraria, pero no menos). Por consiguiente, si la razón humana se plantea seriamente como probable la existencia de Dios (concebido por la

⁴ Sobre las diversas posiciones filosóficas en torno a Jesucristo en el pensamiento moderno y contemporáneo, por parte de ateos, agnósticos, judíos y cristianos: E. BONETE, *Filósofos ante Cristo*, Tecnos, Madrid, 2015, segunda edición ampliada en 2016.

larga tradición filosófica como origen del cosmos y de la vida autoconsciente en este mundo, como eternamente viviente, como ser personal sumamente perfecto y bueno, como omnipotente y omnisciente, capaz de comunicarse con las criaturas por Él creadas, etc.), no es en absoluto descabellado o irracional afirmar que tal Dios sería capaz de acercarse a la historia de la humanidad y dar a conocer la parte de su esencia más comprensible para seres inteligentes y racionales como nosotros, los humanos, con posibilidad de captar en nuestro mundo algunas de sus señales o huellas más específicas. Necesariamente, el lenguaje de Dios -por llamarlo de algún modo- tendría que hacerse visible, inteligible, humano, carnal, temporal, y por ello mismo reconocible por sujetos personales con ciertas facultades intelectuales como las nuestras.

Uno de los modos más viables de comunicación entre el Ser Infinito y Eterno (Dios) y el ser finito y temporal (hombre), sería que Aquél ofreciese a nuestra razón y experiencia un acontecimiento único, un hecho histórico de su propio poder de tal calibre que no pudiera ser realizado por ninguna de las personas de este mundo. Teniendo esto de fondo, Jesús de Nazaret, que decía hablar de parte de Dios a otras personas de Galilea y de Jerusalén, que hacía señales y milagros para que fueran creídas sus palabras como divinas, que padeció y murió de un modo escandaloso (tras haber sido acusado de autoproclamarse Dios), fue asombrosamente “visualizado” como resucitado, contemplado como vivo para siempre (no sometido ya a la corrupción de la muerte) por parte de un núcleo de testigos que se lanzaron a recorrer la cuenca del mediterráneo proclamando sin tapujos y sin miedos la noticia de que la muerte (el mayor enemigo del hombre) ha sido definitivamente aniquilada por Dios en Jesús de Nazaret. A partir de entonces, los hombres (en tanto que seres libres) podemos rechazar y ridiculizar tal supuesta revelación divina o dar crédito, creer (siempre desde la libertad y capacidad racional), que estamos realmente ante una maravillosa noticia comunicada a la humanidad por parte de Dios (no mera invención humana).

Según esta línea argumental, propia de lo que denomino Filosofía del cristianismo (cuyo núcleo se percibe bien a la luz del Principio de mortalidad), a cada persona, al final de su particular existencia, cuando la muerte ya está cerca, se le ofrece la oportunidad de asumir en cierto grado la esperanza por la que preguntaba Kant y que el cristianismo ha proclamado con ahínco durante siglos. Gracias al ejercicio racional abierto, no dogmático ni cerrado por prejuicios materialistas, podemos pensar que es viable la existencia de un Dios (como lo han mantenido numerosos filósofos) que pueda comunicarse con sujetos autoconscientes de un modo inteligible e histórico, mostrándoles en términos humanos (por ejemplo, a través de un hombre: Jesús de Nazaret) que la vida biográfica no está sometida totalmente a la corrupción de la muerte, que más allá de la putrefacción verificable en toda realidad corporal es razonable pensar y creer (no sólo desear psicológicamente) que un poder

ontológico superior al de la muerte, el poder específico de Dios, ha otorgado como don a todas las personas por él creadas otra realidad más allá del espacio y del tiempo, otro modo de vida derivado de la grandiosidad de su omnipotencia (origen del universo y, por ello, capaz de recrear al hombre, de mantenerlo en la existencia a pesar de la corrupción mortal, dado que “para Él todos están vivos”, según se afirma en Lucas 30,38).

Ciertamente, resulta difícil para la capacidad cognoscitiva humana concebir el poder ontológico de Dios para aniquilar la fuerza corruptora de la muerte (como resulta mentalmente complejo asimilar, por ejemplo, que haya millones y millones de galaxias como la nuestra expandiéndose en un universo infinito, inabarcable por la visión y comprensión humanas, todas ellas resultantes del poder creador del Ser Supremo). Pero esta dificultad epistémica no ha de implicar que la esperanza para el hombre más allá de la muerte, que la vida eterna que nos aguarda, donada por Dios, sea irracional, absurda, ingenua, estúpida, ridícula, etc.

Pensar la revelación cristiana desde la razón (objetivo principal de una Filosofía del cristianismo) y a la luz del Principio de mortalidad como hermeneútica para interpretar el núcleo de la comunicación de Dios con el hombre, nos abre la posibilidad de una esperanza razonable para cada persona, gracias a la cual podemos situarnos con entereza y dignidad ante el final definitivo de nuestro tiempo en este mundo. Sin duda, será un final corporal y biológico, evidente y constatable desde la ciencia médica, pero no necesariamente una aniquilación de la dimensión moral y biográfica que nos caracteriza, no una disolución en la nada de nuestra identidad personal más íntima y profunda (si Dios realmente es y se ha manifestado -según mi esbozo- como poder ontológico por excelencia, creador y recreador de lo existente, de lo sometido a la muerte).

d. ¿Qué es el hombre?

La reflexión antropológica, en su evolución histórica, presupone la muerte y ante ella se construye intelectualmente la mayoría de las aportaciones de los grandes filósofos, ya desde Platón, al argumentar en favor de la inmortalidad del alma frente a la evidente corrupción del cuerpo, en cuanto realidad material, orgánica, sensible. La filosofía cristiana (San Agustín y Santo Tomás, presuponen la mortalidad, en su carácter natural, pero también derivada del pecado) mantiene como núcleo de la antropología la afirmación del hombre como creatura de Dios, por tanto, contingente, finito, mortal. El problema antropológico-metafísico de la inmortalidad del alma también es nuclear en la filosofía moderna racionalista (Descartes, Spinoza, Leibniz,

Kant, Hegel), que presupone como contraste la mortalidad del cuerpo, sometido a la corrupción.

Sin embargo, el pensamiento antropológico contemporáneo se ha centrado más en la realidad de la muerte, marginando totalmente la argumentación sobre la inmortalidad (considerada externa a la filosofía y más cercana a la dimensión religiosa, emotiva e irracional del ser humano). Es bien sabido que con la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger se inicia en el siglo XX una densa reflexión en torno a la muerte, desde el punto de vista antropológico-metafísico. Para el filósofo alemán el hombre puede ser definido como *Sein zum Tode*, “ser hacia la muerte”, en el sentido de direccionalidad (resulta errática la traducción de “ser para la muerte”, que vive para morir, lo cual no es correcto ni en términos hermenéuticos ni existenciales). Es a partir de Heidegger cuando la reflexión en torno a la muerte se convierte en una de las dimensiones esenciales de toda reflexión antropológica elaborada en el siglo pasado y actual. A nadie se le oculta el impacto cultural que ha supuesto la obra heideggeriana, lo que explica que relevantes filósofos de inspiración fenomenológico-existencialista (varios presentados en mi libro *El morir de los sabios*, ya mencionado en nota) hayan convertido la problemática de la finitud humana, sometida al tiempo, en objetivo prioritario de su respectivo enfoque antropológico. Me refiero, por supuesto, a autores tan sobresalientes como Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Albert Camus o Emmanuel Lévinas. No es posible en estos momentos ofrecer ni siquiera una síntesis de la concepción de la muerte que manejan estos filósofos en el marco de su antropología. Sólo busco resaltar el papel fundamental que desempeña el Principio de mortalidad a la hora de interpretar una de las corrientes intelectuales más relevantes del siglo XX y con mayor influencia en el ámbito de la Antropología filosófica.

Uno de los problemas antropológicos que se suscita desde el enfoque de Heidegger es si la muerte puede ser apropiada e integrada en los proyectos humanos y posibilidades de existencia a través de una pre-ocupación o anticipación de su llegada; o, al contrario, ha de ser considerada como algo extraño y ajeno a la realidad humana, puro azar, fatalidad que aplasta absurdamente nuestro ser y con ello corta de raíz y frustra con brusquedad cualquier tipo de proyectos que emprendamos (como mantiene Sartre). Se pueden presentar en el contexto existencialista dos posiciones que presuponen, a mi juicio, dos modelos de hombre mortal bien definidos, uno heideggeriano y el otro sartriano: a) la muerte es una especie de *a priori* antropológico con el que se ha de contar para orientar libremente nuestra existencia hacia un sentido (dirección o significado); b) la muerte es una especie de fuerza bruta externa al hombre que constituye la suprema negación de la libertad y, por ello, la máxima manifestación del absurdo inherente al vivir y morir.

Según la primera posición, el hombre solo puede ser auténticamente libre si acepta y se apropia el perecer durante la realización de los proyectos de su vida. Para el segundo modelo antropológico, por el contrario, el hombre solamente puede ser en verdad libre si rechaza y expulsa la muerte de la realización de los proyectos, pues, siendo la causa del absurdo, resulta imposible para cada individuo integrarla en la existencia cotidiana. En ambos casos, el Principio de mortalidad es clave para la construcción de una antropología existencialista que toma como punto de partida la finitud de la estructura humana temporal y la libertad por ella condicionada.

Por otro lado, gran parte de la filosofía española del siglo XX se ha inspirado en la visión antropológica procedente de Heidegger, sea para seguirla implícitamente o rechazarla expresamente (en la que juega un papel esencial el problema del *Sein zum Tode*). A mi juicio, el Principio de mortalidad subyace a no pocas obras de pensadores españoles. Me limito sólo a dos muy representativos de la primera parte del siglo XX: Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. El primero piensa el ser humano con expresiones tan significativas como “el hombre de carne y hueso” o “el hambre de inmortalidad”. Mientras que el segundo, Ortega, resalta la dimensión dramática de la vida humana, en tanto que el vivir temporal es ineludiblemente un quehacer y, por supuesto, un quehacerse a sí mismo. En ambos filósofos, de talante y modo de argumentar tan distintos, subyace una visión proyectiva y futuriza de la existencia humana que resalta el Principio de mortalidad en su vertiente antropológica: Unamuno más allá de la muerte y Ortega en el proceso inmanente de la vida.

El filósofo madrileño insistió en que vivir consiste en tener que proyectar qué hacer en cada momento y, sobre todo, proyectar qué hacer con mi global existencia, sometida a plazos. Somos, por naturaleza, *futurizos*, sujetos conscientes de nuestro *desde dónde* (nacimiento, circunstancia) a partir del cual diseñamos un quehacer y un futuro, un *hacia dónde* queremos ir en libertad. Pero he aquí que nuestra propia limitación corporal y temporal nos exige tener en cuenta la certeza de la muerte, a pesar de la incertidumbre respecto al *cuándo*. De lo contrario, como insistía Unamuno desde la cátedra en la Universidad de Salamanca, si el hombre de carne y hueso se olvida que ha de morir, los proyectos y quehaceres que se proponga realizar en la vida temporal carecerán de seriedad, realismo y autenticidad. Por lo tanto, para ambos filósofos (el *inmortalista* Unamuno y el *vitalista* Ortega) es el hecho de la futura y segura mortalidad el que convierte nuestra vida personal en una especie de devenir trágico (para el vasco-salmantino) o en una trama dramática (para el madrileño), con principio, nudo y desenlace. Es decir, cada sujeto escribe el desarrollo de su vida a modo de novela, de biografía narrativa.

Como ya he señalado en la vertiente ética del Principio de mortalidad, gracias al morir, la vida adquiere sentido, significado y valor al marcar la meta definitiva hacia la que ineludiblemente se encamina cada existencia personal. La muerte, aunque resulte paradójico, otorga seriedad y relevancia a todo aquello que decidamos con nuestra libertad emprender y concluir cada día, cada mes, cada año. Es necesario que seamos conscientes, aunque parezca difícil imaginar, que sin el Principio de mortalidad los proyectos humanos resultarían caóticos. Por extraño que parezca, sin la mortalidad anticipada y cercana la vida entera se nos revelaría como una gran farsa donde ningún compromiso moral podría ser tomado en serio. De ahí se deriva, a mi juicio, la relevancia del Principio de mortalidad: manifiesta de modo especial la ineludible dimensión futuriza de todo ser personal en su realidad corporal (Unamuno) y temporal (Ortega), ejes de la vida humana en cualquier Antropología filosófica que pretenda responder a la última pregunta de Kant, *¿qué es el hombre?*, sintetizadora de los anteriores interrogantes referidos al conocer, deber y esperar, que, según lo expuesto, el Principio de mortalidad contribuye de modo llamativo a su clarificación intelectual y existencial.

Percepciones complejas de vida y muerte en supervivientes de suicidio.

El aporte de Spinoza y el problema de la noción de persona

Lorena Campo Aráuz, *PhD*

Docente / Red Iberoamericana de Investigación de Suicidología (REDISUI)

Introducción

El suicidio, como caleidoscopio de la compleja vida humana, nos acerca a un espacio de discusión arduo e inacabado. Uno de los contextos más sensibles es el habitado por los supervivientes de suicidio, entendido como los allegados y también quienes lo intentan, pero no concretan el acto de muerte suicida. La sobrevivencia al acto suicida conlleva una crisis que rompe con el *continuum* de la rutina individual y colectiva de los involucrados, por la sensación de transgresión a la esperada “muerte natural”, generando nuevos relatos explicativos de esos cuerpos transgresores. Las percepciones de los supervivientes narran la noción compleja de persona que cada sociedad instala en su ser. Por ello, el objetivo de este texto es acercarse a esta problemática desde la visión spinoziana del *Conatus* y la correlación de cuerpos humanos y no humanos en el conocimiento como movimiento dentro del cambio. Esto nos sitúa en el mismo debate de la noción de persona que se expresa sobre el acto suicida y quienes lo ejecutan.

Al tratar las narrativas de supervivientes de suicidio se manifiesta la importancia de aproximarse a esta parte de la historia, descentrando el objeto de estudio de la muerte autoinfligida del acto en sí y visibilizando a los sujetos y sus percepciones, ampliando el lente de reflexión. Para quien los comportamientos suicidas funcionan como una especie de relación con el entorno para generar significados particulares sobre sus propias vidas. La expectativa social, cultural, espiritual, subjetiva de vida se traslada a un cierto juicio de valor sobre la forma de morir, en que la muerte por mano propia suele

tener ciertas características de comprensión de la noción de persona, reflejada en dicha valoración. Estos conceptos se entretajan claramente con algunas propuestas contemporáneas, donde los comportamientos suicidas funcionan como una especie de relación generadora de significados particulares sobre la historia de vida quienes han fallecido, como de las vidas de los supervivientes y relatan esa crisis. El *Conatus* estaría presente en las distintas vidas que adquieren los actos de los sujetos antes, durante y después de la muerte voluntaria.

1. Spinoza frente al suicidio

La muerte por suicidio, expresado en diferentes relatos históricos, biográficos, sociales, es una de las experiencias más intensas y dolorosas que puede vivir un ser humano. Para quienes sobreviven a dicha experiencia en calidad de supervivientes de suicidio (allegados, familiares, amigos, compañeros de trabajo, etc.) el impacto psicológico, emocional y existencial suele ser profundo. Enfrentarse a un confuso espacio temporal vacío de sentido; la culpa, la rabia o incluso el alivio, forman parte del abanico emocional que atraviesan a estos sujetos. En un mundo marcado por enfoques clínicos y metodologías estructuradas para abordar el sufrimiento desde las Ciencias de la Salud, cabe preguntarse si la Filosofía puede ofrecer también una respuesta consoladora o un modo de comprensión alternativa de esta experiencia radical. En este sentido, la obra de Baruch Spinoza (1632–1677) se presenta como un corpus teórico potente de interpretación de estados afectivos desde una perspectiva que cuestiona el libre albedrío y propone una ética de la comprensión racional.

Baruch Spinoza nació en Ámsterdam en 1632 en una comunidad judía sefardí, pero fue excomulgado a los 24 años por sus ideas consideradas heréticas, entre ellas la identificación de Dios con la Naturaleza, la negación del libre albedrío, y su cuestionamiento de la autoridad religiosa tradicional¹. Aislado de su comunidad religiosa, llevó una vida sencilla dedicada al estudio y la filosofía, viviendo de la pulitura de lentes. Su obra principal, *Ética demostrada según el orden geométrico*, publicada póstumamente en 1677, propone una metafísica monista en la que Dios es equivalente a la Naturaleza (*Deus sive Natura*) y todo sucede por necesidad.

¹ J. RODRÍGUES DOS SANTOS, *El secreto de Spinoza*. Espasa, Portugal, 2023.

1.1. Conatus versus voluntariedad de morir

Entre los conceptos centrales de su filosofía destacan el *conatus* (el esfuerzo por perseverar en el ser), los afectos (modificaciones del cuerpo que aumentan o disminuyen nuestra potencia de obrar), y la libertad, entendida no como libre albedrío, sino como la comprensión racional de la necesidad de las cosas. Para Spinoza, el bien supremo del ser humano es la alegría que nace de la actividad del entendimiento, es decir, del conocimiento adecuado de las causas.

Estos conceptos, que podrían parecer abstractos, tienen una aplicación concreta en la experiencia del dolor, la pérdida y la transformación emocional. Como veremos a continuación, permiten pensar el sufrimiento del superviviente no como una mera patología, sino como una expresión del esfuerzo vital que busca, incluso en la oscuridad, comprender y perseverar.

La noción del *conatus* es central en la ética spinozista, en el que cada individuo posee un esfuerzo interno para perseverar en su ser, y este esfuerzo constituye su esencia misma². Este principio no es solo un impulso físico, sino también racional: el ser, en la medida en que actúa desde su naturaleza racional, busca mantenerse en existencia y aumentar su potencia de hacer. En este esquema el suicidio representa una negación de esa esencia. Por tanto, Spinoza sostiene que ningún individuo puede, por su propia naturaleza, desear la muerte. En la *Ética*, escribe: “Nadie, en virtud de las leyes de su naturaleza, se esfuerza en conservar su ser para perecer; es decir, nadie desea la muerte”³.

Cuando el sujeto parece buscar su autodestrucción, no puede ser una acción motivada por la racionalidad ni tildarse de acto natural, sino de pasiones perturbadoras, de un desequilibrio emocional o de coacción externa. El suicidio, por tanto, no implicaría tanto un acto de libertad, como una manifestación de impotencia, una señal de que la razón ha sido dominada por las pasiones.

El suicidio parte de ideas no adecuadas con el *conatus*; no es completamente racional, lo que no implica que no exista. Si el suicidio proviene de factores externos que empujan a la destrucción de los cuerpos, es una clave directamente conectada con la comprensión del comportamiento suicida y los efectos psicosociales en los supervivientes de suicidio. Aquello expresado por Spinoza remarca el alejamiento del *conatus* en el acto suicida,

² B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducida por Vidal Peña., Madrid, Alianza Editorial, 2010, Parte III, Proposición 7.

³³B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducida por Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2010, Parte IV, Proposición 20, Escolio.

en cuanto afirma que el sujeto libre piensa menos en la muerte, radicando su sabiduría en la reflexión sobre la vida, más no sobre la muerte. Esto ofrece una línea de comprensión sobre el contenido de los relatos que se trazan sobre los casos de suicidio desde los sobrevivientes. La importancia de la memoria instaurada en los cuerpos de los supervivientes que están vivos y van narrando desde ideas adecuadas a la razón, lo cual los restaura en el principio del *conatus*.

En el juego del campo de la racionalidad/irracionalidad se aprecian tensiones en cuanto a la noción de persona desde el acto suicida. El sujeto que lo efectúa conlleva la carga de ser patológico, quien se ha desviado de la norma de supervivencia, ya que se desvía de la razón ontológica y empírica, lo que se debe ser y hacer. El suicidio y por ende el sujeto suicida aparecen como entornos o contextos irracionales. Tradicionalmente, se había implantado la idea de que los actos suicidas eran impulsivos, lejos del razonamiento; pero, estudios de las últimas décadas, relacionados a la epidemiología de los intentos suicidas contradicen eso. Es un porcentaje inferior el que presenta actos impulsivos. Estudios muestran el riesgo de una escalada de planificación anunciada con diferentes medios de comunicación del sujeto con su entorno y tiene un sentido para este⁴.

Para el caso del término *interfictium*, el uso literal apunta a destruir o matar, no obstante, para el caso de la autodestrucción, Spinoza lo utiliza como suicidio. Esto es un indicio importante respecto al carácter irreflexivo de la muerte voluntaria en la Ética.⁵ Spinoza concibe el *conatus* subordinado a la racionalidad. La racionalidad significa en la tendencia a acrecentar todas aquellas afecciones útiles o alegres, las vitales, aunque aquella utilidad sea identificada como violación del *conatus*. La idea del suicidio no es más que una imagen quimérica, un ente nominal que solo se puede imaginar, pero no entender o simbolizar completamente.⁶ Esa imposibilidad hace que solo podamos imaginar lo experimentado por los sujetos que se suicidan, siendo

⁴ Ea. DEISENHAMMER, Ing, Cm., STRAUSS, G. KEMMLER, H. HINTERHUBER, Em. WEISS., "The duration of the suicidal process : How much time is left for intervention between consideration and accomplishment of a suicide attempt ?" *J Clin. Psychiatry* 70, (2009), pp.19-24.

⁵ F. SAGREDO AGUAYO, "La aporía del suicidio soberano: el principio de autodestrucción como noción límite en la Ética de Spinoza", *Eidos*, n. 31, Julio-diciembre (2019), pp. 12-37.

⁶ A. F. PALACIO PÉREZ, "Acerca del suicidio en la Ética de Spinoza y sus posibles relaciones con el psicoanálisis de Freud", *Revista Filosofía UIS*, (2022), vol. 21, no 2, pp. 41-57.

que el acto aparece como ilógico e incompleto de sentido para los supervivientes. De ahí el silencio que abarca el mundo de interpretación.

Una exposición de las opiniones de Spinoza sobre la causa y la cura de la muerte. La muerte siempre tendrá como causa un acto externo al sujeto, pues no existe algo que pueda destruirse a sí mismo, ya que sería contradictorio al mandato del *conatus*. El suicidio es irracional y el miedo a morir se debe superar a través de la comprensión racional. El deseo por subsistir incluso ante hacer efectivo el acto suicida, se observa en los rituales de despedida, las cartas o notas que buscan dejar una huella de memoria del acto de muerte, que se queda anclado en acciones que marcan vidas y que son recordadas por los supervivientes. El deseo, la imagen del suicidio se originaría en el principio de persistencia del ser, más allá del plano de la vida, en aquel acto de aparente muerte voluntaria. Y que luego los relatos comunitarios, históricos, familiares, antropológicos, mitológicos y religiosos, marcan un significado o una secuencia de significados a la acción suicida. Muchas veces, termina por señalar el nuevo ciclo de vida del sujeto suicida: la historia contada desde el momento de su muerte, como eje principal de una historia. Aunque el cuerpo ha dejado de emitir signos vitales, el sujeto suicida, se considera desde la noción de persona que se recrea en la memoria y la narrativa de quienes le sobreviven. Su vida de alguna manera persiste. Desde la lógica spinoziana, no se ha destruido, ha mutado. Se ha movido en la existencia.

1.2. Conatus y la perseverancia del ser en supervivientes de suicidio.

Dentro de la filosofía de Spinoza se encuentran varios conceptos que no solo permiten entender, sino también tal vez acompañar y transformar el dolor de los supervivientes de suicidio: *conatus*, los afectos, la potencia de obrar, la servidumbre y la libertad. Allende una lectura meramente especulativa, se propone un esbozo de lo que se podría denominar una ética del duelo, inspirada Spinoza.

En la filosofía de Spinoza, el *conatus* designa el esfuerzo esencial de cada ser, humano o no humano, toda forma corporal, por perseverar en su existencia. Spinoza define el *conatus* como “el esfuerzo con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser” (*conatus esse conservandi*)⁷. Este principio es fundamental para entender tanto la acción como la pasión humana. En el caso de los supervivientes de suicidio, este esfuerzo vital se

⁷ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducida por Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2010, Parte IV, Proposición 20.

manifiesta de forma ambigua y contradictoria: por un lado, la pérdida experimentada parece debilitar la voluntad de vivir, y por otro, el solo hecho de seguir existiendo, de continuar en el mundo a pesar del dolor, es ya una afirmación del *conatus*.

No es el simple instinto de supervivencia, sino una expresión cardinal del ser mismo: una fuerza interna, que propulsa a todo sujeto a mantenerse, afirmarse y desarrollarse en su ser. En el contexto del duelo por suicidio, este principio adquiere una dimensión profundamente humana y reveladora.

Los supervivientes de suicidio suelen experimentar un estado confuso emocional marcado por la culpa, la tristeza y el desconcierto. No obstante, incluso atravesados por este dolor, muchos emprenden un proceso de reconstrucción personal, de búsqueda de sentido y resignificación. Desde la óptica spinozista, esta reacción no es un simple acto de resiliencia psicológica, sino una revelación del *conatus*: el esfuerzo ético y ontológico por mantenerse en el ser, por afirmarse frente a una pérdida que amenaza con disolver su mundo interior.

Desde la postura intervencionista de la psicoterapia contemporánea, cuando se busca ayudar al paciente por duelo a resignificar la experiencia, a transformar la culpa en comprensión y la desesperanza en sentido, está tratando de alinear al sujeto con su propio *conatus*; a perseverar en su ser vital. El proceso terapéutico podría apreciarse, en tal caso, como un acompañamiento racional para la afirmación/reafirmación de la vida. Pues, Spinoza defendía que el conocimiento adecuado de nuestras pasiones nos permite pasar de ser esclavos de los afectos a ser agentes activos de nuestra existencia. De igual forma, el superviviente que logra comprender y elaborar su duelo transita de un rol pasivo de doliente a uno de afirmación activa de su propio ser.

Se considera a los supervivientes de suicidio como un grupo especialmente vulnerable dentro del campo de la salud mental. A menudo experimentan una combinación de emociones complejas, como culpa, vergüenza, ira, tristeza y confusión. Estos sentimientos, lejos de aparecer de manera ordenada o lineal, suelen irrumpir de forma caótica e imprevisible, manifestándose en episodios de llanto incontenible, momentos de rabia intensa sin un destinatario claro, o incluso en estados de desconexión emocional en los que la realidad parece suspendida. Además, el estigma social que rodea al suicidio puede dificultar el proceso de elaboración del duelo, generando aislamiento y silencio.

Estudios muestran que los supervivientes están en riesgo alto de padecer trastornos como depresión mayor, trastorno de estrés postraumático o ideación suicida. A esto se suma el hecho de que muchos supervivientes se sienten

responsables, de forma irracional, de la muerte del ser querido⁸. Frente a estas reacciones, la psicoterapia tradicional busca reestructurar los pensamientos negativos y fomentar una narrativa de resignificación.

Sin embargo, la filosofía podría aportar una mirada distinta, que no intenta corregir ni controlar el dolor, sino comprenderlo en su raíz ontológica y afectiva. Spinoza, con su teoría de los afectos y su concepción de la libertad como comprensión de la necesidad, se convierte así en una herramienta conceptual valiosa para abordar este fenómeno humano.

En este contexto, resulta relevante considerar también estudios recientes sobre percepciones de los supervivientes de suicidio, destacando cómo estos transitan una profunda ambivalencia entre la necesidad de comprender y el sufrimiento vivido⁹. Para algunos de ellos, el proceso de reconstrucción del sentido de lo ocurrido, de la pérdida, se convierte en una forma de sostener la vida misma. Esto dialoga directamente con la noción spinozista del *conatus* como esfuerzo de perseverancia en el ser. Por ello, en otras investigaciones, través del concepto de “narrativas somáticas”, se revela cómo los supervivientes incorporan el dolor en sus cuerpos y reconstruyen su identidad a partir de esta experiencia encarnada, en un proceso que puede leerse como una reapropiación afectiva de la potencia de obrar desde la corporalidad misma¹⁰.

En los momentos inmediatos al suicidio del ser querido, muchos supervivientes relatan una pérdida total de sentido y una parálisis emocional¹¹, marcados por un estado de desconexión profunda, confusión y un silencio difícil de verbalizar. Con el paso del tiempo, algunos empiezan a reconfigurar sus vidas, construyendo nuevas formas de relación con la memoria del fallecido o con su experiencia de intento de suicidio fallido. Este proceso puede interpretarse, desde Spinoza, como una lucha del *conatus* por recuperar su potencia de obrar, es decir, su capacidad para actuar según la razón y no desde la pasividad del dolor o la frustración paralizante.

El duelo, en esta lectura, no es simplemente un proceso de aceptación emocional, sino una reorganización del deseo mismo. El deseo para Spinoza no es carencia, sino potencia de actuar y se transforma, por lo que los sujetos aprenden a vivir con la pérdida sin quedar definidos por la inmovilidad de la

⁸ L. CAMPO, “Cómo viven los que se quedan”. Registro cualitativo de Percepciones de supervivientes de suicidio. *PSYCAP*, (2023), Vol. 7, pp. 52-72.

⁹ Ibidem, pp. 52-72.

¹⁰ L. CAMPO y A. PALYS, “Narrativas somáticas: Un aporte transdisciplinar al estudio del suicidio.” *PSYCAP* 7 (2023): 34-57.

¹¹ Ibidem, pp. 52-72.

misma. En palabras del propio filósofo, “el deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto se concibe determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada”¹². Así, incluso en medio del sufrimiento, el superviviente mantiene su deseo de vida, aunque este deba reconstruirse desde la crisis. La experiencia es movida hacia un activismo que pretende darle sentido al dolor y la pérdida de su ser querido, por una muerte en apariencia “sin sentido”.

Desde esta óptica, el *conatus* puede entenderse también como el núcleo silencioso de una voluntad de reconstrucción. No es una voluntad consciente ni deliberada, sino una especie de impulso primordial que, incluso sin saberlo, empuja al superviviente a seguir en movimiento. El cuerpo mismo se convierte en un espacio de inscripción del dolor, pero también de su transformación: caminar, respirar, sostenerse físicamente son formas mínimas pero fundamentales de persistencia.

1.3. *Percepción y experiencia afectiva en supervivientes de suicidio*

Spinoza dirá que “todo lo que ocurre en el objeto de la idea que constituye el alma, debe ser percibido por el alma, o sea, habrá necesariamente en el alma una idea de ello”¹³. Percibir es la forma de pensar, de expresar nuestra racionalidad. Y puesto que no concuerda con la dualidad cartesiana entre cuerpo y mente, el mundo se percibe desde la interconexión de los cuerpos vivientes, que son soma y pensamiento, al mismo tiempo. Desde esta complejidad podemos captar y representar la realidad desde: la imaginación o experiencia sensible o desde lo que captan los órganos de los sentidos, que es parcial; la percepción desde la razón, que es más ordenada y precisa; y la percepción desde el conocimiento intuitivo. Estas formas son complementarias y pueden ser inadecuadas si son producidas por el desconocimiento, ideas confusas e irracionales o adecuadas si se originan y dirigen desde el conocimiento racional ordenado.

De ello se desprenden modos de afectos, que pueden ser activos y pasivos: los primeros aumentan nuestra potencia de obrar porque se derivan de ideas adecuadas, mientras que los segundos la disminuyen, al surgir de ideas inadecuadas o confusas. La tristeza, el sentimiento de culpa o el miedo que experimentan los supervivientes pueden ser entendidos como afectos pasivos

¹² B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducida por Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 2010, Parte IV, Proposición 67.

¹³ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducida por Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 2010, Parte II Proposición 12.

que los mantienen en una forma de servidumbre emocional: una dependencia de los afectos que impide actuar en libertad.

Servidumbre, para Spinoza es la condición en la que el ser es arrastrado por sus pasiones y afectos sin comprender sus causas. El camino hacia la libertad, por tanto, implica una transformación del conocimiento: pasar del conocimiento confuso al conocimiento adecuado de las causas. No se trata de eliminar o encubrir el dolor, sino de comprenderlo. Vislumbrar que todo sucede por necesidad, que no hay culpa metafísica, que todo lo que ocurre lo hace conforme al orden eterno de la Naturaleza, puede permitir una forma de reconciliación racional con el sufrimiento.

Desde esta perspectiva, el duelo por suicidio deja de ser una prisión afectiva y se convierte en una posibilidad de liberación, al comprender las causas del afecto y sus conexiones, el superviviente comienza a actuar más que a padecer. Esto se observa en los relatos de supervivientes que encuentran un alivio en narrar la historia experimentada para ayudar en la prevención del suicidio en su comunidad. La comprensión no es fría ni distante, sino una forma de amor intelectual hacia lo fáctico. Un tipo de amor que permite aceptar la vida tal como es y actuar desde esa realidad. No paralizarse en el dolor, sino moverse hacia el conocimiento y la generación de espacios de comprensión.

La experiencia del duelo por suicidio coloca a las personas ante los límites de su capacidad comprensiva inmediata y su resistencia afectiva. En un escenario de dolor radical, la filosofía de Spinoza no ofrece consuelo en el sentido idílico de la eliminación de ese dolor, sino quizás una vía para comprender el sufrimiento como parte del orden necesario de la naturaleza, y para encontrar en esa comprensión una forma de libertad, porque implica el inicio de nuevos proyectos vitales a partir de esa realidad dolorosa, proyectos para reafirmar la vida. A través de los conceptos de *conatus*, afectos, potencia de obrar y libertad, se observa cómo el pensamiento spinozista permite reinterpretar la vivencia del superviviente no como una mera patología, sino como una expresión legítima del esfuerzo vital por perseverar en el ser.

En lugar de buscar eliminar el dolor, el *conatus* exige transformarlo; en lugar de reprimir los afectos, a entenderlos; en lugar de idealizar la autonomía, a aceptar la insuficiencia. Esta ética de la comprensión no elimina la tristeza, pero la integra en un marco donde es posible vivir con ella, con un nuevo sentido, sin quedar paralizado. La filosofía podría resultar un recurso ético y existencial valioso para quienes, tras la pérdida, buscan no solo sobrevivir, sino vivir con mayor claridad y coherencia.

Aceptar que todo sucede por necesidad no implica resignación, sino apertura a una forma más profunda de actuar: una acción nacida del entendimiento, y no del impulso. El duelo, entonces, se convierte en un

camino hacia una mayor potencia de obrar, y la memoria del ser querido perdido, en un punto de partida para una vida más lúcida. En la oscuridad del dolor, la luz de la razón, como proponía Spinoza, puede no disolver la sombra, pero sí enseñarnos a habitarla con dignidad y libertad.

Conclusiones

La propuesta filosófica de Baruch Spinoza sobre el *conatus* ofrece una comprensión antropológica articulada, desde una perspectiva radicalmente inmanente y naturalista, que concibe como un modo finito determinado por la necesidad del orden causal de la naturaleza. Siguiendo este matiz, todo individuo se define por un *conatus*, un impulso esencial de perseverancia en el ser, que no solo sostiene su existencia, sino que la constituye en su núcleo más íntimo. El suicidio, como interrupción voluntaria de la vida, no aparece aquí como una elección libre o autónoma, sino como la expresión de una afectividad desbordada que ha reducido la potencia de actuar del individuo, sumiéndolo en un estado de pasividad y servidumbre afectiva.

Frente a corrientes filosóficas que han inscrito el suicidio en coordenadas éticas que lo legitiman como acto de autodeterminación o de virtud, Spinoza introduce una crítica profunda que se enraíza en su ontología afectiva compleja del cuerpo y del alma. La vida no es, en su sistema, un valor impuesto desde fuera, sino una afirmación activa que emana de la lógica misma del ser. Esta afirmación no se presenta como imperativo moral, sino como consecuencia de la dinámica interna de los afectos, del conocimiento y del grado de potencia con que un individuo se relaciona consigo mismo y con su entorno.

En un escenario contemporáneo donde las condiciones estructurales y afectivas de la existencia empujan a muchos hacia formas de desesperación extrema, el pensamiento spinoziano ofrece una clave preceptual y crítica. No es una filosofía moralizante contra el acto suicida, sino que expone la racionalidad de la realidad desde la posibilidad de aumentos de potencia, de relaciones más adecuadas con el mundo y de una comprensión más clara de sí. La negación del suicidio no se inscribe así en un discurso normativo, sino en una ontología de la vida como despliegue activo de razón, libertad y apertura al otro. En este sentido, vivir, para Spinoza, no es simplemente persistir, sino perseverar en una forma de existencia que se hace más lúcida, más libre y más humana.

Cuando los héroes bailan con la muerte.

Apuntes sobre la ontología vital de Albert Camus

Inmaculada Cuquerella Madoz

Profesora de Antropología filosófica / Universidad CEU Cardenal Herrera

Introducción

Partimos de un *hecho literario* ampliamente conocido y que puede parecer trivial: casi todas las obras del escritor franco-argelino Albert Camus, independientemente de su género, tratan de la muerte. Su narrativa, su teatro, sus ensayos, incluso sus artículos periodísticos, reiteran la naturaleza mortal del ser humano. Dentro de esa producción, destacan dos obras en las que la muerte es especialmente ubicua: la tragedia *Calígula*¹ y a la novela *La Peste*². En ambas el término de la vida ya sea violento o natural, aparece con terrible *omnipresencia*, produciendo en sus protagonistas una *experiencia dolorosa* de intensidad *extrema* y de naturaleza antitética: el emperador Calígula se convierte en el más decidido apologeta de la muerte, mientras que el médico Rieux intenta con ahínco impedir su avance.

De las tribulaciones de uno y otro se desprende una pregunta incómoda: ¿Genera la *conciencia de la muerte*, aun siendo una experiencia abrumadora, algún *beneficio existencial*? Planteada fuera del entorno académico³, semejante pregunta parecería una broma de pésimo gusto. En un clima general compulsivamente hedonista como el actual, sentir y pensar la muerte se percibe como la fuente de desasosiego por excelencia y no cabe imaginar que ello pueda traer nada provechoso.

¹ Camus empieza a componer *Calígula* en 1938 e irá modificando la obra antes y después de su estreno en 1945.

² *La Peste* está compuesta durante los años de guerra y se publicará en 1947.

³ Una primera versión de este texto fue presentada en Valencia, el 26 de septiembre de 2024, en el marco del Congreso *Un bel morir tutta la vita onora* organizado por la SHAF.

No desarrollaremos aquí las razones del *desprecio de la muerte* a pesar de su indudable interés antropológico, histórico y sociológico. Nuestra reflexión recoge dicho *fenómeno cultural*, descrito con profundidad por numerosos historiadores, sociólogos y filósofos de la segunda mitad del siglo XX, fenómeno que se ha ido acentuando en las sociedades opulentas del siglo XXI. Entre nosotros, Higinio Marín lo llama hoy “*inexperiencia de la muerte*”, expresión con que titula su prólogo al ensayo *Experiencia de la muerte* de P.L. Landsberg⁴. El hecho es *evidente*: en nuestro entorno cultural la muerte ha sido proscrita lo que hace difícil que la “*experimentemos*”; no solo queda oculta *de facto* en nuestro día a día, sino que *simbólicamente* es el nuevo *tabú*⁵. Sigue ahí, obviamente, pero *al margen* de nuestras vidas, confinada en un espacio - tanto físico como psíquico - donde no perturbe nuestros quehaceres, no interfiera con nuestros placeres, donde no *nos inquiete*. Nuestra civilización rinde hoy culto al bienestar, al confort, a la satisfacción material... y ocultar la muerte puede entonces parecer *terapéutico*. Pero quizás al *arrinconarla*, al privarla de *presencia* en nuestra existencia cotidiana, nos privamos también de un *bien vital*.

El contexto en el que escribe Camus es radicalmente distinto al nuestro. En los años 40 del pasado siglo, sencillamente, no es posible esconder ni la muerte ni los muertos⁶. La merma demográfica que supuso la Segunda Guerra mundial, objetivamente desoladora, permite al escritor plantear *en serio* el

⁴ P.. L., LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, con prólogo de Higinio Marín “*La inexperiencia de la muerte*”, 1ª edición, Bookman, 2023, pp.11-42. Higinio Marín constata, recuperando los análisis clásicos de Michel Foucault, que “*vivimos tiempos en los que la muerte ha sido proscrita*” (p.12) en la que se la marginaliza: “[...] *del muerto no se habla, al muerto no se le toca, sobre la muerte se susurra y hay muy poco que decir.*” (p.13). Sobre la idea de una sociedad contemporánea que vive de espaldas a la muerte y desarrolla estrategias complejas para mantenerla en el exilio, léase también M. CERTAU, de, *L'invention du quotidien I*, IV «L'innommable: mourir», Gallimard, Paris, 1990, pp.276-287.

⁵ Con una mención expresa “al olvido de la muerte” se cierra también el último ensayo de Higinio Marín: “[...] la oferta cultural y existencial masivamente difundida para el hombre contemporáneo es el olvido de la muerte [...]. Nuestras sociedades, cuando no nos narcotizan con entretenimientos de efectos opiáceos, nos introducen en dinámicas laborales y de ocio de naturaleza lúdico-competitiva. Esos episodios lúdicos encapsulan la atención y la conciencia en bucles temporales reiterables de forma indefinible. Bucles o espirales competitivas de cuya circularidad desaparece el horizonte de la muerte como final, y, todavía más, desaparece la muerte misma como relevante para la vida.” H. MARÍN PEDREÑO, *Filosofía breve de la vida*, 1ª edición, Ediciones Encuentro, Madrid, 2025, p.208.

⁶ Se estima que las víctimas mortales de la Segunda Guerra Mundial, incluyendo militares y civiles en el conjunto de países afectados, se situaría entre los 70 y 85 millones de personas. Fuente: Academia Lab. (2025). Víctimas de la Segunda Guerra Mundial. *Enciclopedia*. <https://academia-lab.com/enciclopedia/victimas-de-la-segunda-guerra-mundial/>

beneficio - personal, ético y político - de *tener en mente* a la muerte, por dolorosa que sea tal *presencia*.

La tesis sostenida aquí es que la experiencia de la muerte, por paradójico que nos pueda parecer hoy, es *fecunda* para la vida. Consideramos su ocultación, tanto individual como colectiva, indeseable y contraria al proyecto humanizador mismo. Pero ello no quiere decir que sea inocuo *tratar con ella*: la *visión de la muerte* no está exenta de peligros y si bien la ocultación entraña riesgos, también lo hace la lúcida intimidad con ella. Para intentar sustentar esta idea, seguiremos principalmente los pasos de los dos héroes literarios mencionados, Calígula y Rieux.

Nuestro enfoque será hermenéutico. En *Tiempo y narración* Paul Ricoeur escribe: “Incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar”⁷. Asumimos plenamente esta perspectiva: la obra literaria cobra sentido antropológico cuando se hace visible la articulación entre tres órdenes de la praxis: el escritor experimenta “*el fondo opaco del vivir*”, transcribe su propia experiencia vital dotando a sus personajes de ciertos comportamientos, y ello tiene efecto sobre el obrar del lector.

Nos centraremos en el modo en que actúan los protagonistas de una y otra obra, incidiendo en su proceder antagónico: por un lado, el despiadado emperador, por otro el médico entregado. Pero ambos *encarnan* por igual la conciencia aguda de la muerte y su inserción en la vida. Los dos son héroes que *bailan con la muerte*, aunque no sigan en absoluto el mismo ritmo.

1. Calígula o el sentido de la muerte⁸

1.1. El obrar del emperador Calígula

El personaje de Calígula que compone Camus no es estrictamente histórico sino una *reinterpretación*⁹ de lo que pudo desatar en el joven

⁷ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, Madrid, 1987, Ediciones Cristiandad, p.118.

⁸ Título que Camus le da a su obra en enero de 1937, véase *Carnets I*, Gallimard, Paris, 1962, p.43.

⁹ En el prólogo a la edición americana de su *Teatro* fechado en 1957, Camus señala que compuso su personaje Calígula inspirándose de la *Vida de los doce Césares* de Suetonio. *Théâtre, Récits, Nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.1729.

emperador el furor mortífero, la crueldad y la extravagancia, que los historiadores sí han establecido. Camus pone el foco en su tortuosa personalidad: la muerte de su hermana desencadena en él una crisis nihilista y un siniestro frenesí. Tras esa pérdida, el emperador decide actuar siguiendo una máxima terrible sobre la que se construye la trama: *ante la muerte azarosa de unos u otros, aquí o allá, Yo, Calígula, asumo el reto de negarlo todo, de forma arbitraria, por puro decreto de mi voluntad*. Y eso hace, sentenciando a muerte a quien le place, emulando, desde el desprecio, la absurda crueldad de los dioses: *si no hay razón para morir... ¡tampoco hay razón para vivir!*

En el prólogo de 1957 para la edición americana de su *Teatro*, Camus escribe a propósito de su personaje:

obsesionado por un imposible, envenenado de desprecio y horror, trata de ejercer, mediante el asesinato y la perversión sistemática de todos los valores, una libertad que, como acabará descubriendo, no es la mejor. Rechaza la amistad y el amor, la simple solidaridad humana, el bien y el mal. Interpreta literalmente a quienes lo rodean, los somete a su lógica, arrasa todo su entorno con la fuerza de su rechazo y la furia destructiva que le inspira su pasión por la vida¹⁰.

El joven Calígula siente “*pasión por la vida*”, también su creador que en 1938 tiene veinticinco años... Camus, exaltando su propio anhelo juvenil de felicidad¹¹, dota al emperador de una vitalidad sin límites, furiosa y aniquiladora.

Como cabía esperar, Calígula morirá asesinado por sus súbditos. Sin embargo, el fatal desenlace viene precedido de un giro dramático sorprendente: después de ejercer el terror durante varios años, el emperador reconoce su error y, en cierto modo, ¡rectifica! Camus le da así *profundidad humana*: devastado por su propia lógica mortífera, a Calígula solo le cabe esperar que los conspiradores le den muerte y *lo liberen de sí-mismo*. Sella su renuncia confesándole al cabecilla de la conjura, después de quemar la prueba

¹⁰ A. CAMUS, Albert, *Teatro*, Debolsillo, Barcelona, 2021, pp.9-10. Véase el texto original en *Théâtre, Récits, Nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.1729.

¹¹ Esa búsqueda de la felicidad queda patente en sus anotaciones, por ejemplo, en la del 20 de octubre de 1937: “*L'exigence du bonheur et sa recherche patiente [...]. Être heureux avec ses amis, en accord avec le monde, et gagner son bonheur en suivant une voie qui pourtant mène à la mort*”. *Carnets I*, Gallimard, Paris, 1962, p.92.

inculpatória, “Tu emperador aguarda el descanso. Es mi manera de vivir y de ser feliz”¹².

Ese golpe de efecto revela el *sentido último* del personaje: hacia 1944 Camus modifica sustancialmente la obra añadiendo varias frases clave, en especial la asunción del error por parte de Calígula que reconoce “Mi libertad no es la buena”¹³. Tras presenciar los estragos de la guerra y del poder totalitario, el escritor sabe *por experiencia propia* que no es *humanamente posible* construir la felicidad desde el desprecio de las personas y de los valores. Su héroe, lúcido, asume el error y sucumbe a su proyecto de negación absoluta. En ese gesto hay grandeza, así lo señala Camus en el prólogo de 1957:

Calígula es la historia de un suicidio superior. Es la historia del error más humano y trágico de todos. Infiel al hombre, Calígula acepta morir por fidelidad a sí mismo, puesto que ha comprendido que ningún ser puede salvarse sólo y nadie puede ser libre en oposición a los demás¹⁴.

1.2. El sentido antropológico y ético de Calígula

Al dotar a su héroe de lucidez existencial, Camus advierte al lector del efecto deshumanizante del *todo o nada*: la *libertad infinita*, el *poder absoluto*, son espejismos funestos ¡El amor a la vida no es eso! Calígula llega tarde a esa verdad y por ello muere como ha vivido, rodeado de violencia y de rabia. Pero su muerte, aceptada *in extremis*, es también sacrificio, “*suicidio superior*” es decir, gesto de redención. Camus abre así la vía de la esperanza: hay errores fatales pero el ser humano puede explorar otras sendas.

¿Cómo hacerlo? ¿Cómo encajar la terrible condena que pesa sobre cada uno de nosotros sin dar rienda suelta al nihilismo? En suma ¿cómo vivir siendo fieles a los seres humanos y quizás felices? Con el *arrepentimiento* de Calígula, Camus responde: luchando por no alimentar al monstruo que habita

¹² A. CAMUS, *Teatro*, Debolsillo, Barcelona, 2021, p.77. Véase el texto original en *Théâtre, Récits, Nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.81.

¹³ A. CAMUS, *Teatro*, Debolsillo, Barcelona, 2021, p.99. Así lo indica Roger Quilliot en *Théâtre, Récits, Nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.1739: “*Il a remanié très profondément la fin, rajoutant deux phrases clés que lui avaient sans doute inspirées quatre années de guerre: «Tuer n'est pas une solution» et «Je n'ai pas pris la voie qu'il fallait, ma liberté n'est pas la bonne»*”.

¹⁴ A. CAMUS, *Teatro*, Debolsillo, Barcelona, 2021, p.10. Véase el texto original en *Théâtre, Récits, Nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.1730.

en nosotros cuando la muerte *se nos viene encima*. Buscando en nuestro interior el coraje para seguir cuidando, compadeciendo, amando, admirando... contra la desesperación negadora. Es una verdad sencilla: el ser finito ¡no puede utilizar la presencia de la muerte como ariete contra la vida porque eso es todo lo que tiene! Vivir es preservar, a toda costa, no la vida física, sino el *amor a la vida y a los vivos*. Es lo que Camus llama *fidelidad a los hombres*, lealtad a los seres de carne y hueso que, en sí mismos, son valiosos. Será Quereas, cabecilla de la sublevación, quien defienda el humanismo de Camus ante el emperador: “tengo ganas de vivir y de ser feliz. Creo que ninguna de estas dos cosas es posible si se lleva el absurdo hasta sus últimas consecuencias”¹⁵.

Camus no es cristiano, no puede recurrir ni al amor divino como modelo afectivo, ni a la salvación del alma como acicate moral. Su concepción se corresponde con la del humanismo secular: no decidimos *ser mortales*, la finitud se nos impone, pero sí podemos decidir, libremente y con responsabilidad, *cómo ser mortales*. Desde la perspectiva moral, *vivir con fidelidad* significa preguntarse ¿cómo luchar juntos contra el mal? Ese es, precisamente, el horizonte vital del segundo personaje al que nos queremos referir, el Doctor Rieux.

2. Rieux o el sentido de la vida

2.1. El obrar del médico Rieux

Con Rieux, Camus ofrece al lector un personaje *amable*: hombre de mediana edad, casado, con principios, médico entregado... su personalidad es la antítesis del déspota endiosado. Rieux asume su condición de hombre *cualquiera*, limitado y vulnerable, y de esa *condición humana* extrae toda su fortaleza moral. Como médico es consciente del compromiso que conlleva su *profesión* y esa voluntad de servir al doliente no es fruto de la *desesperación* sino de la *generosidad* y de la *valentía*: anhela reencontrarse con su mujer que permanece fuera de la ciudad confinada. Además, asume el papel de cronista de la epidemia para que su testimonio deje constancia del esfuerzo de muchos *héroes anónimos*.

¹⁵ A. CAMUS, *Teatro*, Debolsillo, Barcelona, 2021, p.75. Véase el texto original en *Théâtre, Récits, Nouvelles*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p.78.

Camus construye la trama y el personaje durante la Ocupación alemana de Francia: Rieux encarna los valores de la Resistencia, en la que Camus participó a partir de 1941 como periodista del diario clandestino *Combat*. El médico es su *alter ego*: actúa guiado por los valores de solidaridad, fraternidad, honradez... Realiza su difícil *misión* - calmar el sufrimiento y combatir la *amenaza de muerte* - con lucidez y tenacidad, pero sin aspavientos. Sabe que su éxito, si lo hubiese, es efímero. También en la novela el clima es trágico.

En torno al protagonista actúan otros muchos personajes: Camus construye una especie de *cartografía moral*. La nobleza de Rieux contrasta con la vileza de Cottard, oportunista que prospera a costa del sufrimiento ajeno. Simbólicamente el estraperlo al que se dedica lo convierte en cómplice del mal, en *traidor*. Conforme avanza la epidemia Cottard se siente cada vez más vivo hasta que muere, pero no de peste, sino a manos de la policía, cuando la epidemia ya remite y, loco de rabia, dispara sobre quienes celebran la *victoria* sobre la enfermedad.

El médico tiene además un claro oponente intelectual, el Jesuita Paneloux. Se trata de un reputado teólogo que, en su primer sermón y con encendida retórica, culpa a los *pecadores* de la epidemia que asola la ciudad. Esa visión del mal como castigo divino indigna a Rieux que ve en ella una pura abstracción desvinculada del sufrimiento real. Sin embargo, Paneloux colabora con el médico y se desvive por los enfermos, lo que deja abierta la cuestión del fundamento de la acción humanitaria.

La personalidad del médico se desmarca, con mayor sutileza, de otros dos personajes que también le prestan ayuda. Por una parte, Tarrou, antiguo militante revolucionario que reclamaba justicia, pero ha renunciado al activismo para no matar; ayuda a Rieux organizando los equipos sanitarios. No aspira ya a cambiar el mundo, aunque su compromiso con quienes sufren permanece intacto. Muere enfermo cuando la epidemia empieza a retirarse y Rieux pierde a un amigo. Por otra parte, Rambert, joven periodista enamorado que está de paso. Al principio se plantea huir de la ciudad, pero cambia de planes por admiración hacia el médico y para no sentir vergüenza de sí mismo.

Con todos ellos, Camus compone un *paisaje moral* a un tiempo contrastado y matizado: la indecencia del espíritu carroñero convive con el apego al prójimo en sus múltiples formas. El cronista Rieux quiere dar voz a quienes, fieles a la humanidad, tienden lazos en la desdicha. Lo hacen desde el esfuerzo y la entrega, aunque desde perspectivas vitales dispares. En ese sentido, el médico de la peste es el portavoz de lo que hemos dado en llamar el *humanismo polifónico* de Camus.

2.2. *El humanismo polifónico de Camus*

El diccionario de la RAE define polifonía como “conjunto de sonidos simultáneos en que cada uno expresa su idea musical, pero formando con los demás un todo armónico”. Con la expresión humanismo polifónico intentamos caracterizar la propuesta antropológica, ética y política, de Camus: se trata de formar un todo armónico, una convivencia de ideales, a partir de posiciones personales distintas.

Toda la obra de Camus, y en particular *La Peste*, muestra que lo mejor de los seres humanos reside en su capacidad para establecer lazos de confianza es decir de esperanza firme en alguien. Los sentimientos de amor, de amistad, de camaradería... nos permiten vivir en comunidad. Individualmente aportamos compromiso y lealtad, y de la comunidad recibimos escucha, apoyo, compasión... Incluso el secesionista Calígula siente que ha traicionado algo fundamental desligándose de sus súbditos: ese algo vapuleado es el sentido de comunidad, es decir la humanidad.

Se trata, según Camus, de un sentido relacional primigenio, anterior a toda lógica y a todo cálculo. Permite establecer un vínculo profundo que sostiene a las más diversas comunidades humanas. ¿Cuál es su origen? Algo que todos compartimos y que desafía a las diferencias culturales, sociales, físicas, intelectuales... algo que nos hermana: nuestro ser finito, es decir nuestra vulnerabilidad consustancial.

Lo que el escritor reiteradamente reprocha al existencialismo sartriano es haber negado el orden esencia-existencia¹⁶: la mortalidad es un universal existencial, fundamento de nuestro ser y existir con el otro. No cabe polifonía sin ontología: de la limitación misma del vivir surge la humanidad con sus límites éticos. El afán de los existentes, porque son lo que son, es no sufrir, no llorar, no morir... Por ello no es igualmente lícito herir que sanar, humillar que consolar, matar que salvar... Ni todo vale, ni todo vale lo mismo. La experiencia de la muerte nos revela la necesidad moral del todo armónico. De ella nacen proyectos humanizadores tendentes a construir la felicidad común.

Los esfuerzos titánicos de Rieux y los suyos, también la confesión de Calígula, son figuraciones literarias de la tragedia de los seres humanos, en permanente lucha contra la muerte acechante. Mediante esas existencias

¹⁶ “*L’existence précède l’essence*”. J-P., SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, 1970, Nagel, p.17. Camus rechaza el principio existencialista, escribe en *El hombre rebelde*: “*En même temps qu’elle suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature*”. A. CAMUS, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p.697.

ficticias se enfatiza lo que la filosofía desde sus inicios (como ontología, ética y antropología) no ha dejado de examinar: los vericuetos del ser, del bien y de la felicidad.

3. Filosofía y literatura

3.1. ¿La filosofía de Camus?

Camus fue un autor polifacético - dramaturgo, escritor, periodista, ensayista- y esa pluralidad dio lugar, desde los años 40, a la cuestión del lugar de la filosofía en su obra. Sin entrar en detalles, diremos que el *hacer filosófico* de Camus no responde en absoluto al modelo académico. En sus ensayos - *El Mito de Sísifo* de 1942 y *El hombre rebelde* de 1951 - no hay definiciones estrictas, ni *jerga técnica*, ni *voluntad de sistema*. Camus, marcado por Nietzsche, desconfía del *concepto* y del puro ejercicio intelectual.

Por ello, no es un pensador fácil de *situar*, aunque sin duda no es un filósofo *existencialista*, al menos no al modo sartriano, como ya se ha apuntado. Camus reivindica la *naturaleza mortal* del hombre como fuente de su *humanidad moral*. Su planteamiento filosófico es innegable, sin embargo, esa *filosofía de la vida* se presenta siempre a través de *personajes* y no directamente mediante *conceptos*. Su pensamiento adopta así un modo visual, teatral: lo que se aprecia *en primer plano* son *escenas*. Los conceptos están insertos en los personajes, *encarnados* en ellos: la *desesperación* es la *desesperación de Calígula*, la *solidaridad* es la *solidaridad de Rieux*... Incluso la noción de *rebeldía* se manifiesta en la *rebeldía, concreta y singular, del esclavo Espartaco*¹⁷.

Camus *hace filosofía*, pero propone un pensamiento *en imágenes*, a través de *escenas mundanas*. No contiene *definiciones*, ni siquiera *descripciones*... sino tramas complejas y *situaciones dramáticas*. El escritor-filósofo entiende que la realidad de los seres humanos, al ser una *trama* de cuerpos, afectos y valores no se deja segregar: el “mundo de la vida” (*lebenswelt*) sólo es comprensible desde un pensamiento multidisciplinar. Esa inevitable compenetración disciplinar queda patente en *El Mito de Sísifo*: “No

¹⁷ “L’insoumis rejette la servitude et s’affirme l’égal du maître. [...] La révolte de Spartacus illustre constamment ce principe de revendication”. A. CAMUS, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p.519.

hay fronteras entre las disciplinas que el hombre desarrolla para comprender y amar. Están entreveradas y la misma angustia las confunde”¹⁸.

Luego, para acceder al *pensamiento* de Camus, tendremos que adentrarnos en sus mundos literarios y en las trágicas andanzas de sus personajes. Sólo a partir de las difíciles vidas de esos *héroes de papel*, el lector puede representarse lo humano, y quizás extraer alguna *enseñanza* para su propio obrar. Con sus obras literarias, Camus nos sitúa ante el propósito mismo de la filosofía desde Sócrates: desentrañar el verdadero sentido de lo humano para vivir plenamente nuestra humanidad. Sus personajes son así portadores de una ontología, una antropología y una ética.

De ahí que tanto Calígula como Rieux, y esta será nuestra propuesta interpretativa final, puedan entenderse como *modelos* dentro de una particular “filosofía de la ejemplaridad”¹⁹. Javier Gomá propone repensar la filosofía desde el “universal concreto del ejemplo” y esa categoría del “ejemplo”, debido a su *concreción universal*, podría darnos el enfoque adecuado para entender el estatus literario-filosófico de los personajes de Camus.

3.2. Ejemplo y ejemplaridad

La hipótesis interpretativa que planteamos aquí es que los personajes de Camus, incluso los más *repulsivos*, son creados a modo de *ejemplos*. La *misión* que Camus confiere a su obra literaria sería precisamente la de ofrecer al lector *ejemplos de conducta* mostrándole seres atormentados, indecisos y falibles como pueda serlo el lector.

Partimos de las interesantes reflexiones de Javier Gomá, aunque ajustándolas a nuestro propósito. Para ello, añadimos a la tipología de entes que él propone los que llamamos *entes personales de ficción*. Esos entes mixtos, ni estrictamente impersonales (porque no son conceptos), ni estrictamente personales (porque no son seres humanos reales), tampoco son los héroes míticos y épicos de la Grecia arcaica, a los que sí alude Javier Gomá²⁰. Los personajes de Camus son *héroes degradados*, vulnerables y hasta patéticos... lo que hoy llamamos *antihéroes*. Sin embargo, esos *héroes mermados* son también *ejemplos prácticos*. Para mostrarlo, recuperamos aquí

¹⁸ A. CAMUS, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p.176, traducción de la autora.

¹⁹ J. GOMÁ LANZÓN, *Universal concreto. Método, ontología, pragmática, y poética de la ejemplaridad*, Taurus, Barcelona, 2023, p.17.

²⁰ J. GOMÁ LANZÓN, *Universal concreto. Método, ontología, pragmática, y poética de la ejemplaridad*, Taurus, Barcelona, 2023, pp.49-53 y pp.129-173.

el personaje de Cottard, el estraperlista de *La Peste*. La paradoja resulta obvia: ¿cómo un *traidor* puede ser *ejemplo*?

Lo primero que conviene señalar es que Cottard no es un *ejemplo* en sentido lógico, sino en sentido estrictamente pragmático. Cottard es un traidor, sí, pero no por ello es un *ejemplo de la traición*. Decir esto, *Cottard es un ejemplo de la traición*, sería el modo lógico de considerar la relación de ejemplaridad. Puede formularse diciendo “Cottard es un ente singular que participa de la Idea de traición” (Platón) o “Cottard es un individuo que pertenece al género de los traidores” (Aristóteles), pero en cualquier caso el individuo singular concreto, Cottard con su *personalidad*, quedaría relegado, subsumido en el concepto de *traición*.

No se trata de eso. Como se ha dicho, Camus *piensa* mediante *escenas mundanas* y no mediante conceptos: la traición se comete, es una conducta, y como tal presupone un contexto de acción y, sobre todo, un *agente* dispuesto a romper con su comunidad. Cottard traiciona por dinero y la narración nos lo muestra a él, con su pasado turbio y su desapego emocional; es un *ente personal ficticio* que el escritor convierte en *vivo ejemplo* didáctico, no de conocimiento sino de acción; el lector lo descubre en su inmoralidad singular, en toda su *infidelidad*, como individuo despreciable por todo lo que hace y dice, un perfecto *contraejemplo*.

Pero es *personaje* y no plenamente *persona*, porque no es artífice de su vida. Por lo tanto, Cottard solo puede ser *ejemplo* del *traidor* en la medida en que su creador así lo haya querido. Y pensamos que eso es precisamente lo que persigue su autor cuando lo hace *vivir al margen*. El villano de Camus se reconoce siempre por su *marginalidad*, por su *secesionismo*... También Calígula es un *traidor* hasta que se arrepiente, lo que Cottard no hace. No es pues descabellado pensar que su conducta pueda contribuir a la *educación* del lector y que sea *personalmente* ejemplo.

Lo dicho de Cottard puede extrapolarse sin dificultad al resto de personajes que construye Camus. Las *personalidades de ficción* que interactúan entre ellas recreando *escenas de vida* pueden estimular al lector, son *didácticas*. Esa sería la ambición del proyecto literario de Camus, su *vocación* como escritor-filósofo. En *El Mito de Sísifo*, a propósito de los grandes novelistas del XIX, Balzac, Melville y Dostoievski a los que admira, Camus señala: “su elección de escribir mediante imágenes antes que con razonamientos es indicio de un pensar común que está convencido de la

inutilidad de todo principio explicativo y convencido también del mensaje didáctico de la apariencia sensible”²¹.

Es difícil ofrecer una concepción de la literatura y de la filosofía más contraria al platonismo. Desde su singular idiosincrasia y circunstancia, el *personaje* tiene plena capacidad para influir en el juicio y en el obrar de los lectores. También las vidas *poco ejemplarizantes*, como las de Cottard y Calígula, la tienen: *ilustran* al lector, y mucho más que cualquier sesuda *fundamentación de la moralidad*, piensa Camus.

En suma, el escritor-filósofo Camus da vida a sus personajes para *afectar a la personalidad* del lector, para *orientar su obrar* en el sentido del *único bien compartido*: la plenitud vital que desafía a la muerte, al sufrimiento, al mal. No existe un solo camino reparador, el humanismo es *polifónico*, pero si acallamos la experiencia de la muerte con seguridad andaremos dando palos de ciego, solos y definitivamente desolados.

4. Conclusión

Vivir ignorando la muerte no es deseable, no es un bien, no conlleva *provecho* alguno, ni antropológico, ni ético, ni político. Convierte al ser humano, que de suyo es *ente mortal en devenir*, en *ininteligible* para sí mismo. Porque entender que *se vive* conlleva entender que *se muere* o, lo que es lo mismo, poder verse *como un ser que transita hacia su final*. Esa es la enseñanza de Calígula y de Rieux: privados de *la experiencia de la muerte*, no podemos reconocernos como lo que realmente somos, y *malvivimos* privados de nosotros-mismo, alienados, separados. No *convivir con la muerte* supone un riesgo mucho mayor que mirarla a los ojos: ese estado nos mengua personalmente y atenta contra la *calidad de vida*.

Camus lo sabe y por eso sus héroes *bailan con la muerte*. Es un vivir *expuesto, arriesgado*, pero es el que conviene *verdaderamente*, debido a su ser, a los seres humanos. Su concepción de la vida es ciertamente exigente, incluso trágica, pero en ningún caso derrotista: *tener presente a la muerte* es el acicate para obrar con humanidad y para la humanidad. No hay mayor *satisfacción espiritual*, piensa Camus, que *seguir en la brecha*, oponiendo resistencia a todo lo que añade más dolor, más sufrimiento, más muerte.

²¹ A. CAMUS, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p.178, traducción de la autora.

*“Hay que imaginar a Sísifo feliz”*²². Eso escribe quien, con diecisiete años, tiene que encajar un diagnóstico de tuberculosis y vivirá en adelante con la *amenaza de muerte* metida en el cuerpo y en el alma. Y de ahí sacará fuerzas para nutrir su vocación de escritor-filósofo comprometido con quienes, como él, *sufren de humanidad*.

²² A. CAMUS, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p.198.

La muerte en el pensamiento de Simone Weil

M^a Teresa Ortiz Angulo

Profesora Facultad de Teología de Valencia / UCV

1. Introducción. la filosofía se orienta a la vida a través de la muerte

Simone Weil, en su texto *Algunas reflexiones sobre la idea de valor*, recogido por Pétrement (1997), sitúa su pensamiento en una tradición filosófica, que para ella es una, única eterna y no susceptible de progreso y tan antigua como la humanidad. En esta tradición los representantes en la filosofía antigua son: Platón que es el máximo figura; el Bhagavad Gîtâ; y algunos textos egipcios. En la filosofía moderna: Descartes y Kant; y entre sus coetáneos; Lagneau y Alain en Francia, junto a Husserl en Alemania. Todos ellos tratan de expresar según las categorías de su época la misma sabiduría¹. Esta sabiduría que es la verdadera filosofía es un cambio de orientación del alma, Simone Weil lo explica con estas palabras:

La reflexión supone una transformación en la orientación del alma, que llamamos separación (...). La separación es una renuncia a todos los fines posibles sin excepción, renuncia que introduce un vacío en el lugar del futuro como haría el inminente acercamiento de la muerte; de ahí que, en los misterios antiguos, en la filosofía platónica, en los textos sanscritos, en la religión cristiana, y muy probablemente siempre y en todo, esa separación haya sido comparada con la muerte y con la iniciación a la sabiduría contemplada como una especie de pasaje a través de la muerte (...). Pero la separación de que se trata no está vaciada del objeto; el pensamiento separado tiene por objeto el establecimiento de una verdadera jerarquía de valores (...); tiene, pues, por objeto una manera de vivir, una vida mejor, no fuera, sino en este

¹ S. PÉTREMENT, *Vida de Simone Weil*, 1ª ed., Trotta, col. Estructuras y procesos, Serie Religión, Madrid, 1997, pp.576- 577.

mundo y en seguida (...). En este sentido la filosofía se orienta hacia la vida a través de la muerte...².

Por lo tanto, la realidad de la muerte está presente en el pensamiento de Simone Weil no como tema sino como condición de posibilidad para la reflexión filosófica, no es un mero pensar externo sino una verdadera sabiduría, una comprensión del hombre, que remite a más allá de él, a la metafísica religiosa, la teología y la mística. El concepto donde se aúna todo ello y que es núcleo de su pensamiento y de su propia experiencia mística es la Descreación. Pero para comprender dicho término es necesario también comprender como entiende ella la Creación del hombre.

2. La descreación como consentimiento a la muerte

Para entender el concepto de descreación, es importante adentrarnos en lo que significa para nuestra pensadora la Creación. Como explica en su artículo T. Estelrich, *Creación y decreación en la filosofía de Simone Weil*, (2007), nuestra autora logra fundir reinterpretándolos, dos modos de ver la Creación contrapuestos el griego y el cristiano. Por una parte, el modelo griego, con Platón como referente, en el que Dios no tenía ninguna relación con el mundo, la Naturaleza era algo que estaba ahí, como un Todo en perpetuo movimiento, en el que rigen las leyes de la Necesidad. El otro modelo es el occidental cristiano, basado en los textos bíblicos (Gn1; Gn2, 4b y ss.; Mac, 7, 28), y en la reflexión patrística hasta San Agustín, en la que Dios crea el mundo de la nada. En la fusión de estos dos modelos de la Creación introduce elementos de su propia experiencia mística³. La Creación en Simone Weil uniendo estos modelos la explica así:

La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que así mismo. Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. A sí, él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser... Esta renuncia es a imitación de Dios: Imitación de la renuncia de Dios en la creación, renuncia- en cierto sentido- a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros⁴.

² Ibidem, p.577.

³ T. ESTELRICH, "Creación y decreación en la filosofía de Simone Weil", *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 63, nº 238, Universidad Pontificia de Comillas, (2007), pp.777-795.

⁴ S.WEIL, *La gravedad y la gracia*, 1ª ed., Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 81-82.

Para Weil por lo tanto la creación es abdicación de Dios, el mundo es el signo patente de una disminución de una retirada de Dios, y esta abdicación de Dios llega su punto culminante en el hombre en la criatura que crea inteligente y libre. Este hombre hecho a imagen de Dios debe volver a Dios renunciando desde su libertad a una expansión de sí que le alejaría de su fundamento, debe imitar a Dios en su abdicación, esto es la descreación en el hombre, la imitación de la abdicación de Dios, que es la creación y por tanto descreación de Dios.

Pero el hombre inteligente y libre, es el único ser de la creación que puede no consentir en la renuncia, es decir que no obedezca libremente a los mecanismos de la necesidad en el mundo a las leyes de su finitud, como hacen todos los demás seres instintivamente pues no tienen libertad. Entonces se desarraiga de su esencia, y en vez de consentir en su no-ser desde la finitud, asume su realidad para sí mismo, frente y en contra Dios. Surge el yo que para Weil es lo que se opone a la realidad de los otros seres y a Dios.

Miklos Vetö, un gran especialista en Simone Weil resume la descreación como la reducción de la criatura a los dos grandes componentes de la necesidad y de la libertad, con exclusión de ese confuso tercero que es el yo; o, mejor dicho, inicia y da cumplimiento a dicha reducción. Dios puede ser amado, en adelante, porque la criatura se deshará, se librará de su componente anti-divino. El alcance ontológico de ello es que la divinidad deja de estar desgarrada por el yo en expansión, pues se ha dado un proceso de unificación del Absoluto divino y la libertad finita⁵.

¿Cómo se realiza este proceso para Weil? A través de la sabiduría de esa tradición filosófica que decíamos en el apartado anterior que consistía en la transformación en la orientación del alma, que llamamos separación (...). La separación es una renuncia a todos los fines posibles sin excepción, renuncia que introduce un vacío en el lugar del futuro como haría el inminente acercamiento de la muerte. La muerte para Weil es el estado instantáneo, sin pasado ni futuro indispensable para el acceso a la eternidad⁶. Y este estado mientras estamos en esta vida antes de la muerte definitiva se puede comenzar, aquí y ahora a través del instrumento privilegiado que es la atención, actitud de apartar la vista de uno mismo para dirigirnos hacia otro, es la mejor manera de destruir al yo egoísta. La atención prepara a alma para su encuentro con el Bien y la Belleza. Su grado máximo es la oración, la plegaria interior.

⁵ M. VETÖ, "Mística y descreación", en *Simone Weil. La conciencian del dolor y la belleza*, 1ª ed., en Emilia Bea (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 2010, pp. 137-145.

⁶ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, 1ª ed., Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 85.

Para Carlos Ortega la atención es la base de toda la teoría de conocimiento de Simone Weil, es de carácter pasivo o contemplativo, puesto que su estrategia principal es la espera paciente, la discreción y el cuidado para evitar que el pensamiento se eche literalmente encima del objeto y lo pierda de vista, para que conocer no sea capturar, aprehender, sino dejarse invadir⁷.

3. La muerte de Cristo como encarnación de la descreación divina

Otra característica central de la comprensión de la Creación de Simone Weil, como descreación de Dios y del hombre, es que ella explica a Dios como Trinidad cristiana desde categorías Platónicas. Cuando Dios crea el mundo lo hace a través de Hijo único de Dios, que sería el Alma del Mundo en Platón, el mundo visible es su cuerpo. Ello no implica panteísmo alguno para Weil, pues el Hijo no está en el mundo visible, es más basto que la materia y la cubre por entero. Fue engendrado antes del mundo visible, y contiene en sí mismo la sustancia de Dios. El Modelo a cuya imagen y semejanza fue engendrado el Hijo, es la tercera persona, el Espíritu. Existen tres personas divinas: El Padre, el Hijo único y el Modelo⁸.

La cruz de Cristo como modelo perfecto de la muerte, la muerte en sí, en sentido platónico, nos ha rescatado a todos. Pero si consentimos en haber nacido y no en morir, cometemos personalmente y para nuestra pérdida el pecado de Adán. Sólo Dios puede nacer sin Pecado original. Pues para Dios nacer es renunciar. El nacimiento de Cristo es ya un sacrificio. Navidad debería ser una fiesta tan dolorosa como Viernes Santo⁹.

La encarnación del Hijo es por tanto para Simone Weil acontecimiento salvador eterno, que introduce en la gracia a todos los que se acogen a ella a través de unirse a la obediencia de Cristo en la Cruz. En ella se escucha la vibración eterna de la Palabra, el grito sordo de ofrecimiento al Padre de la voluntad, hasta su muerte. El hombre lo escucha por la actitud de atención ejercida en todas sus facultades del alma: por la inteligencia, en la atención al vacío; por la voluntad, en la acción no actuante; y por el amor, en el deseo sin objeto. A sí se sitúa en la renuncia al yo, en su muerte y por tanto en la recepción para acoger la gracia, su Amor, el verdadero ser en Él como criatura.

⁷ Ibidem. p.85.

⁸ S. WEIL, *Intuiciones precristianas*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 2004, p.26.

⁹ S. WEIL, *El conocimiento Sobrenatural*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 2003, p.145.

4. La muerte como finitud, como desdicha, como redención

En la descreación se pone en juego todo el hombre, cuerpo y alma. Para Simone Weil, el cuerpo es palanca entre dos partes del alma humana una mediocre y otra espiritual. La parte carnal es la que crea el yo, la que grita, yo. La parte espiritual del alma es la que a través del cuerpo debe sin violencia, orientar a la parte mediocre a obedecer a la espiritual para que esas necesidades sean cubiertas no por lo bienes imaginarios e ilusorios de yo, sino por la atención, el vacío, donde está su verdadero Bien, lo sagrado en él. Hay que renunciar al objeto del bien, vaciar el bien de objeto, desear el bien sin objeto, a través del dolor o de la alegría. Cuando se ha llegado a esta integración, la parte carnal del alma queda como pacificada¹⁰.

Es en la experiencia de la muerte como finitud donde, la parte espiritual del alma, encuentra una puerta para la descreación donde poder apaciguar a la parte carnal, pero es en la experiencia de la desgracia como veremos donde se consigue la auténtica victoria de la parte espiritual.

4.1. La muerte como finitud del hombre

Para Simone Weil, la intersección del tiempo y la eternidad es el instante de la muerte. Hay que tener la mirada puesta en este instante y no en la vida mortal, ni tampoco en la eternidad, pues la ignorancia en que nos encontramos respecto a la eternidad hace que al pensar en ella la imaginación juegue sin freno, y nos forjemos representaciones del paraíso y del infierno¹¹. Pero la realidad es que el fin del tiempo de la vida humana es la muerte, es el límite impuesto de antemano por el porvenir. El hombre tiene horror a la muerte, este miedo determina todos nuestros pensamientos y todos nuestros actos. Huimos de ella, pero la verdadera liberación es aceptar la muerte¹².

Simone Weil, piensa que el hombre, a través de la muerte, consiente en transformarse en un montoncito de materia inerte. Pero este consentimiento a la muerte sólo se puede dar cuando está cerca. Si no está próxima es un consentimiento abstracto a una muerte abstracta. Sin embargo, hay una forma cotidiana del consentimiento a la muerte, el trabajo, y de forma especial el

¹⁰ S. WEIL *El conocimiento sobrenatural*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 2003, pp.160-164.

¹¹ Ibidem, p. 54.

¹² Ibidem, pp.81-113.

trabajo físico, en él no hay posibilidad de abstracción porque es una muerte cotidiana¹³.

Para Simone Weil el trabajo no es cuestión de elección sino de necesidad. El universo se entrega al hombre en su alimento y en su calor si el hombre se entrega al universo en el trabajo. Pero el trabajo, como la muerte, puede experimentarse con rebeldía o con consentimiento, nuestra autora lo explica así:

El consentimiento a la muerte, cuando se presenta la muerte y se ve en su desnudez, es un desgajamiento supremo, instantáneo de lo que cada uno llama yo. El consentimiento al trabajo es menos violento. Pero cuando es completo se renueva cada mañana a lo largo de toda la existencia humana, día tras día, y cada día dura hasta la noche, y eso vuelve a empezar al día siguiente, y a menudo todo se prolonga hasta la muerte. Cada mañana el trabajador da su consentimiento al trabajo de ese día y de la vida entera... Inmediatamente después del consentimiento a la muerte, el consentimiento a la ley del trabajo para la conservación de la vida es el acto de obediencia más perfecto que pueda realizar el hombre¹⁴.

Otra realidad en el hombre que nos pone de cara a la muerte es el dolor, el sufrimiento. Para Simone Weil cada vez que soportamos un dolor podemos decir con verdad que el universo, el orden del mundo, la obediencia de la creación de Dios que se nos está metiendo en el cuerpo¹⁵. Es ahí donde descubrimos nuestra verdadera condición de mortales, donde se nos presenta la verdad desnuda y tajante sobre la finitud del hombre. Ante esta realidad se desploman todos los castillos de ilusión y de fantasía edificadas con tanto esfuerzo por el hombre. Nuestra verdad nos pone de cara a la muerte. Frente a ella el hombre se encuentra consigo mismo. No se da un amor a la verdad, sin un consentimiento total, sin reservas a la muerte¹⁶. El sufrimiento sirve para salir del error, para abrir los ojos a la verdad, que habla de la finitud del hombre.

Para Simone Weil el consentimiento a la muerte como límite y finitud, como la muerte cotidiana en el sufrimiento y trabajo físico son vías de descreación del yo imaginario que cree que él es fundamento de su ser y por lo tanto centro de la vida espiritual del hombre, de unificación con Dios.

¹³ S. WEIL, *Echar Raíces*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1996, p.231.

¹⁴ Ibidem, p.231.

¹⁵ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1993, p.83.

¹⁶ S. WEIL, *Pensamientos desordenados*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1995, p.79.

4.2. *La desdicha, muerte redentora*

En el camino de descreación hay un sufrimiento que adquiere un valor especial es la desdicha. Frente al sufrir que viene de la condición de finitud y que es expiatorio situándonos en humildad ante Dios, hay otro que nos lleva a Dios y es redentor, se produce en aquellos que ya han de eliminado el yo, en aquellos que son inocentes o justos.

Para Simone Weil, la desdicha es inseparable del sufrimiento físico y, sin embargo, completamente distinta. La desdicha es un desarraigo de la vida, un equivalente atenuado de la muerte, que se hace presente en el alma de manera ineludible por el dolor físico, que hace imposible que el pensamiento pueda evadirse. La desdicha abarca todas las partes del hombre, física, social y psicológica. El factor social es esencial, no hay verdadera desdicha donde no hay degradación social en algunas de sus formas. La desdicha endurece y desespera porque imprime en el alma, como un hierro candente, una desazón, una repulsión de sí mismo. Si se está mucho tiempo en la desdicha puede haber complicidad con ella, y no buscar los medios para liberarse de ella¹⁷. También el hombre puede rebelarse es entonces cuando se da la extrema desgracia porque sólo queda sobrevivir, el apego del hombre a su yo, le hace vivir en el infierno del egoísmo, los hombres se destruyen unos a otros. Pero el hombre puede girar la mirada y consentir la desdicha entonces hace de ella un camino para el bien. La desgracia le hace comprender la nada de la vida, es un evento privilegiado.

La desdicha es para Simone Weil una maravilla de la técnica de Dios, en la que se produce un desgarró en el alma, como un clavo que se concentra en un punto para clavarse en su centro. La criatura siente la distancia que le separa de Dios. Si en este estado consiente en amar, orientando su alma a Dios se encuentra clavado en el centro mismo del universo. Por esta dimensión maravillosa el alma puede sin dejar el lugar y el instante en que se encuentra el cuerpo al cual está ligado, llegar a la presencia misma de Dios. El alma se encuentra en la intercesión de la creación y el creador, que es el punto donde se cruzan los brazos en la cruz¹⁸.

¿Pero cómo puede el desdichado inocente consentir este amor, en esa situación? La respuesta de Simone Weil a esta pregunta es fundamentalmente cristiana. Si los justos en ese momento orientan su mirada a Cristo

¹⁷ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1993, pp.75-78.

¹⁸ Ibidem, pp. 85-86.

escuchando: ¿Dios mío, por qué me has abandonado? y uniéndose a su palabra en el silencio:

A través de la unión con Cristo en el desgarramiento supremo por encima del cual el vínculo de la unión suprema (del hombre y Dios), resuena perpetuamente a través de todo el universo, desde el fondo del silencio como dos notas separadas y fundidas como armonía pura y desgarradora. Esta es la palabra de Dios¹⁹.

El efecto principal de la desgracia es obligar al alma a gritar “por qué” como hizo el mismo Cristo en la cruz, y a repetir este grito constantemente, salvo cuando el agotamiento lo impida... (si el alma) no renuncia a amar, llegará el día en que oírás no una respuesta a su pregunta porque no la hay, sino el silencio mismo como algo más infinitamente lleno de significado que respuesta alguna, como la palabra misma de Dios. Sabe entonces que la ausencia de Dios aquí abajo es lo mismo que la presencia del Dios que está en los cielos. Más para oír el silencio divino hace falta haber sido obligado a buscar vehementemente en este mundo una finalidad, y sólo dos cosas tienen el poder de obligar: o la desgracia, o la alegría pura que se siente del goce de la belleza..., la desgracia y la alegría extrema son las dos únicas vías, y son equivalentes, pero la desgracia es la de Cristo²⁰.

5. La muerte de Simone Weil

Simone Weil, hace suya la frase de Platón: filosofar es morir. Y ella cuya vocación era la filosofía vivió la experiencia de la muerte en todos los sentidos que hemos ido analizando, desde el centro nuclear de su pensamiento que es la descreación, la renuncia al yo egoísta, para arraigarse en el verdadero fundamento de la existencia el bien, el amor, Cristo, Dios- Trinidad. En todo lo que hace pone atención, viviendo con compasión, es decir padece todo aquello que piensa y piensa todo aquello que padece.

5.1. *Filosofar es morir*

La comprensión platónica de su “filosofar como morir”, como atención, podemos datarlo en su biografía cuando a los catorce años considerándose inferior intelectualmente a su hermano André, de una brillante precoz, pasa por una profunda crisis, pero en ese estado para ella de desesperación profunda tiene

¹⁹ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1994, p.51.

²⁰ S. WEIL, *Intuiciones precristianas*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp.142-143.

la primera revelación trascendental de su vida, tiene la certeza que quien centra sus deseos en los bienes espirituales se le da aquello que desea, lo narra así:

Tras meses de tinieblas tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales le fueran casi nulas, podía entrar en el reino de la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención para alcanzarla... Había recibido la certeza de que cuando se desea pan no se recibe piedras, aunque en aquella época no había leído el evangelio²¹.

Pero esta idea de atención a través de renuncia de vaciamiento intelectual va unida la renuncia vital a poner en el centro de su vida no su yo, sino el otro. Esta renuncia le lleva al desprendimiento de todo. En la Escuela normal, era frecuente verla por los pasillos pidiendo por alguna causa que era preciso remediar. Es en estos años cuando su proceso intelectual empieza a entrelazarse con la realidad de la opresión, injusticia del mundo, la mezquindad de la guerra. La verdad, la justicia y el bien que ella buscaba vivir en el mundo entra en contradicción con la realidad sombría. Es cuando decide trabajar como obrera en la fábrica. Quería aproximarse ella misma a la realidad, comprenderla, para ello debía renunciar a su estatus social, para encarnarse en ella, vivirla.

5.2. La desdicha en Simone Weil

En las narraciones que Simone Weil hace de su trabajo en la fábrica podemos ver reflejado el pensamiento del trabajo físico como aproximación a la finitud, a la muerte. Pero fue su complexión física y su torpeza natural lo que le llevó rápidamente a experimentar lo que ella nombra como desdicha, el sometimiento de unos a hombres a otros a través a la esclavitud, privándoles de su libertad de participar en el proceso de descreación personalmente, arrogándose otros del mecanismo de la necesidad y esclavizando su espíritu. Lo describe así Simone Weil:

Lo que he sufrido allí me ha marcado tan duramente que todavía hoy cuando un ser humano, cualquiera que sea me habla sin brutalidad, no llego a evitar la impresión de que se trata de un error y de que el error se va a aclarar. Allí me fue impreso para siempre la marca de la esclavitud, esa marca que los romanos imprimen con hierro sobre la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces siempre me he considerado una esclava²².

²¹ S. WEIL, *A la espera de Dios*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1993, p.39.

²² S. WEIL, *A la espera de Dios*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1993, p.40.

Fue esta experiencia de anodamiento de experimentar en sí un anticipo de la muerte, lo que le abrió a la experiencia cristiana:

Con este estado de ánimo y en condiciones físicas miserables, llegué a ese pequeño pueblo portugués...las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas, portaban cirios y entonaban canticos muy antiguos de una tristeza desgarradora... Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella y yo con ellos²³.

Experimentó el cristianismo como la religión de los esclavos, en el sentido en que le abrió a la comprensión de su propia experiencia de desdicha como redención, en su experiencia del mal infringido injustamente, pudo reconocer la muerte en cruz de Cristo y dar un sentido sobrenatural a la desdicha, y expresar el cristianismo despojado del ropaje dogmático:

Un inocente que sufre derrama por encima del mal la luz de la salvación. Él es imagen visible del Dios inocente. Esa es la razón de que un Dios que ama al hombre, y un hombre que ama a Dios, deben sufrir²⁴.

El deber sufrir no es un imperativo moral ni mucho menos un masoquismo de un Dios despiadado en Simone Weil, sino la disposición de destruir el mal en sí por amor, y el mal es la fuerza del yo construido, que unos hombres se arrogan sobre otros, Cristo en la desdicha rescata al inocente en su postración otorgándole la debilidad del amor ante el fuerte. Nuestra autora escribirá

La cruz es una balanza en la que el cuerpo endeble y flaco, que sin embargo es Dios levantó el peso del mundo entero. Dadme un punto de apoyo, y levantaré el mundo. Ese punto de apoyo es la cruz. No hay otro. Hace falta que sea la intercesión del mundo con lo que no es el mundo. La cruz es esta intercesión²⁵.

5.3. *La muerte de Simone Weil*

Los últimos meses de la vida de Simone Weil, le consume literalmente el deseo de salvar a Francia de la opresión alemana. Trabaja con ardor en las oficinas de la resistencia, trata de rendir al máximo, hace proyectos de una nueva ley para Francia, para estructurar la nueva república sobre la base de la

²³ Ibidem.

²⁴ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, 1^a ed., Ed. Trotta, Madrid, 1994, p.130.

²⁵ Ibidem, p.132.

libertad y los derechos de los individuos. Sus trabajos sin embargo son demasiado abstractos para la política concreta, se le reprocha que no se dedique a la política concreta, y que una inteligencia como la suya no se puede utilizar, a lo que nuestra filósofa responde: “Efectivamente, no puede. Pero esto es fácil de arreglar. En el mercado hay muchas inteligencias utilizables... Las inteligencias enteras y exclusivamente entregadas a la verdad nos son utilizables por ningún ser humano... Es (la inteligencia) ella la que me utiliza a mí, y es ella la que obedece sin reserva... a lo que le parece la luz de la verdad”²⁶. Aunque su trabajo no es reconocido ella misma declara: “Para mí personalmente, la vida no tiene otro sentido no lo ha tenido nunca, además de consagrarla a hacer el bien a otros seres humanos, que ser una espera de la verdad”²⁷.

El esfuerzo de ese último tiempo, le hacer caer desmayada de fatiga, es trasladada al hospital, se niega a tomar leche para su nutrición porque piensa que hay muchos niños en la guerra que lo necesitan más que ella. Sentía la envidia del Señor en la Cruz. Al doctor que le cuidaba en el hospital, a quien no obedecía, le respondía que ella era una filósofa que se interesaba por el bien de la humanidad. Finalmente murió el 24 de Agosto de 1943 a los treinta y cuatro años de edad, siendo protagonista en su propia vida de aquello que ella misma escribió: “el instante de la muerte es la norma y la finalidad de la vida... el instante en el que, una fracción infinitesimal de tiempo, la verdad pura, desnuda, cierta, eterna entra dentro del alma”²⁸. Fue una muerte solitaria, en el exilio, después de un trabajo aparentemente inútil, que da testimonio de su deseo de configuración con Cristo, y la certeza de que: “Cristo mismo descendió y le (me) tomó”, como afirmó que experimentó al recitar unos versos con tremendos dolores de cabeza, pero con toda la atención de su alma²⁹.

Conclusión

Para Simone Weil la filosofía se orienta a la vida a través de la muerte, en el sentido de la descreación. Es una doctrina que ella propone y dejó escrita, aunque no terminada, a todos los yoes, personales y colectivos³⁰. En su tiempo

²⁶ S. WEIL, *Echar raíces*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1996, p.20.

²⁷ S. WEIL *Escritos de Londres y últimas cartas*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 2000, p.165.

²⁸ S. WEIL *A la espera de Dios*, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 1993, p.38.

²⁹ Ibidem, p.41.

³⁰ S. WEIL, *Escritos de Londres y últimas cartas*. “Esbozo del fundamento de una doctrina”, 1ª ed., Ed. Trotta, Madrid, 2000, p.119.

eran el régimen nazi, el marxista, el capitalismo, el colonialismo..., hoy siguen siendo los mismos, pero con distinta apariencia incluso aún más burda, y otros nuevos como el transhumanismo, nacionalismos o fundamentalismos institucionales y religiosos. Y ¿qué diría hoy nuestra pensadora de que nos pongamos en manos de una inteligencia ya no utilizable sino artificial, que crea y juzga sobre el bien, la justicia, y la verdad? Quizás cuando la colectividad de los hombres estemos encerrados en la esclavitud de la desgracia del yo artificial, ni siquiera ya imaginario ni construido, y gremos humildemente libres y con atenta expectación: ¿por qué?, junto a la creación entera, sea entonces cuando se nos manifieste enteramente la verdad.

Muerte y esperanza en la filosofía de Byung Chul-Han

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

Profesor Titular de Filosofía/Universidad Pompeu Fabra

I.

La propuesta filosófica de Han bebe de una profunda reflexión en torno al pensamiento de Heidegger, al que dedicó su tesis doctoral¹, y donde analiza la concepción de ‘estado de ánimo’ como relación original del existente con el Ser, disposición afectiva y temperada que habla de una sabiduría del corazón que viene a sustituir la dimensión angustiante, y angustiada, del primer Heidegger, la del ‘Ser para la muerte’ de *Ser y tiempo* (1927), por la actitud serena de un pensar meditativo y poético capaz de acoger en sí las revelaciones del Ser en la Historia.

Han confrontó esta interpretación de Heidegger con una minuciosa lectura del pensamiento de Hegel. En su obra, *Hegel y el poder*, Han profundiza en la noción de poder que no debe ser entendido tan sólo como dominación, como lucha entre el amo y el esclavo sino, sobre todo, como *poder espiritual*, como capacidad de la subjetividad de expandirse sobre otras subjetividades no mediante la violencia impositiva sino gracias a la seducción, la afabilidad y la amabilidad, mediante una manera perversa de amor.

Aquí el poder está ligado a la expansión del Yo, a la autoafirmación narcisista que utiliza al otro como medio para amarse y realizarse a sí mismo. Han tomará esta concepción hegeliana del poder para articular su crítica al régimen neoliberal, donde el sujeto es esclavo de sí mismo, empeñado en ampliar las fronteras de su subjetividad, afirmando su ego encastillado,

¹ B-Ch., HAN, *El corazón de Heidegger. El concepto de “estado de ánimo” de Martin Heidegger*, Herder, Barcelona, 2021.

haciendo de la muerte una herida ineludible, que instaura un verdadero régimen del miedo y del terror, los cuales conducen a la obsesión histérica del sujeto por su autoconservación y supervivencia.

II.

En una segunda fase de su pensamiento Han buscará en aquellos filósofos, críticos de Heidegger y del idealismo alemán —los filósofos franceses de la alteridad y la diferencia con sus representantes judíos a la cabeza (Lévinas y Derrida)—, una visión alternativa de la subjetividad y la muerte. En su obra, *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (2015), Han se enfrenta a la relación del sujeto con la muerte desde una nueva concepción de la subjetividad ligada inexorablemente a la alteridad y la diferencia. La muerte se muestra como alteridad radical y apertura ineludible de una subjetividad desfondada, condenada a la disolución y la supresión, favoreciendo con ello el carácter anodino y anónimo de toda existencia. “No ser nada, ni ser nadie”, parece ser la enseñanza de la muerte. Ante la realidad de la muerte, pérdida ya toda forma de trascendencia, el sujeto moderno no le queda otro remedio que aferrarse a la escritura como único modo de supervivencia. ‘Sujeto’ y ‘escritura’ constituyen el binomio moderno de supervivencia que Han va a deconstruir con mano magistral en este texto. El nombre, el nombre propio, se vuelve el único mecanismo para la afirmación radical de la individualidad y la singularidad, reflejado en la firma. El histerismo que produce el miedo a la muerte conduce al hombre moderno a incrementar todos los medios secularizados de supervivencia: fama, escritura, procreación, herencia, proyectos transgeneracionales, etc. Resulta palmario que esos mecanismos secularizados de la Modernidad no han sido suficientes para paliar la conciencia herida del sujeto individual, que se sabe tocado de muerte. El último Heidegger, Adorno, Lévinas y Derrida, entre otros, son conscientes de lo inane de sus esfuerzos por convencer al individuo de revestirse de un falso temple de serenidad que le lleve a dejarse herir, abordar y anonadar por el otro y por lo otro.

III.

Muerte y alteridad (2015) se inicia con un comentario a un drama de Ionesco, en la que un rey moribundo se debate entre hacer coincidir la destrucción de su reino con su muerte, o abrirse, como le increpa su reina, a la posibilidad del amor como vía para la salida y olvido de sí. El sujeto moribundo se debate entre *eros* y *tánatos*, entre aprender a abrirse a la

alteridad desde la confianza amiga, o sucumbir ante la herida mortal de lo radicalmente Otro.

El rey personifica la subjetividad solipsista formulada por Kant, la del hombre autónomo, autolegisador, espiritual y desencarnado, capaz de elevarse por encima del curso del mundo, de sus dolores y cargas, de sus injusticias y fatalidades. Kant formula así una moral autónoma en la que la subjetividad, situándose por encima de la muerte y la vejez, más allá del bien y del mal, no depende de nada exterior sino tan sólo de la ley moral dentro de sí.

Esta concepción kantiana de la ética tiene su reflejo en su estética donde lo bello se caracteriza por su capacidad para armonizar las facultades humanas, restituyendo al espectador la integridad de su ser, amenazado siempre por la disgregación, la división y el conflicto. De la misma manera su rechazo visceral de lo feo y lo asqueroso, se fundamenta en que esas experiencias el sujeto autónomo entra en relación con la pura alteridad respecto a sí mismo. Aparece así la estética kantiana como una estética sin carne, sublime, insípida e inodora —el olor es lo que me pone en contacto con la radical alteridad— que ha abandonado la estética barroca, caracterizada por la carne y la podredumbre, para ingresar en el ámbito de lo espiritual sublime, propio del Romanticismo. El sentimiento de lo sublime, tal como aparece en la *Crítica del juicio*, apela a ese intento de autoconservación del espíritu frente a la materia. Ante la fuerza desatada de la Naturaleza, en sus fenómenos más abruptos y salvajes, el sujeto se afirma en su fuerza interior, en su superioridad moral, que lo eleva por encima de todo lo creado.

Como no podía ser de otro modo se nos muestra aquí que el espíritu es poder, superación de todo lo sensible². Frente a esta concepción espiritualista y cerrada de la estética, Adorno, en su *Teoría estética*, reclamará la dimensión natural, carnal y material del hombre, que frente a la fragilidad de su ser prorrumpe en el llanto y en las lágrimas, retrotrayéndonos de nuevo a la caducidad de todo existir³. Por su parte Heidegger intentará, con buen tino, encarnar existencialmente al sujeto kantiano, pero lo hará, en la línea luterana, concibiendo la existencia como el atributo de un ser caído, arrojado al mundo, inmerso en la realidad perversa del lenguaje humano, en tanto artificio de la mentira y fuente del error. Paradójicamente, la muerte, y la angustia de muerte, constituyen el único camino para sustraerse a una vida anodina e impersonal, volviendo en sí. La muerte le permite al sujeto encararse consigo mismo, con la posibilidad más radical de su ser, único camino para llevar una existencia

² I. KANT, *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 185-201.

³ Th. W., ADORNO, “Teoría estética”, *Obra completa*, 7, Akal, Madrid, 2004, pp. 32-34.

auténtica, veraz e iluminada, marcada por una profunda conciencia de su finitud temporal⁴. Esta angustia de muerte, única vía para la realización ética será agudamente analizada y criticada por Han en su último libro, *El espíritu de la esperanza*, donde opone, de manera frontal, la angustia a la esperanza.

La reasunción de la propia subjetividad alienada en los otros sólo tiene lugar en el horizonte final de la muerte propia. De este modo, angustia y ética quedan indisolublemente unidas. Pero el precio de esta realización ética es que el sujeto queda condenado al aislamiento radical, aherrojado a un cierre egoico, que le condena a la soledad inviolable. Además, sin poder salir de sí, es incapaz de conectar el tiempo interno de su conciencia con el tiempo externo del mundo natural, y aún menos con la historia e historicidad de la especie humana. Todo en el planteamiento heideggeriano de *Ser y tiempo* falla. Para más inri todos los lazos con los otros existentes, humanos o no humanos, *se vivencia aquí* en su dimensión de extravío y error, implantando más la camaradería del heroísmo que persigue un ideal, que no una verdadera comunidad. Por eso Han insiste en que en Heidegger no hay una apertura real a los otros, a las cosas y a la muerte por este carácter enfático del Yo. Heidegger es incapaz de integrar individuo y comunidad porque no hay verdadera apertura a la alteridad, no hay rostro del otro, no hay verdadero tú, no hay relación personal.

Para confrontarse a esta concepción monadológica del Yo heideggeriano Han acude a la visión de Lévinas. Frente a ese yo egoísta y titánico, hará valer Lévinas toda la herencia de la ética del prójimo de raíz yahvista. Será en su obra, *Totalidad e infinito*, donde el Yo se abra, mediante la epifanía del Rostro del Otro, al imperativo ético que le obliga a no matar, a renunciar a la violencia, a someter el propio Yo al servicio del otro⁵.

La impronta del monoteísmo judío es todavía más clara en su última obra, *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*, donde el Yo se abre al imperativo absoluto de la responsabilidad por el otro. Lévinas concibe la muerte como ese acontecimiento que no nos permite ser dueños ni sujetos, impidiendo toda heroicidad y virilidad. La muerte sella la labilidad y fragilidad de la existencia humana, condenada al sollozo y el lamento. No puede haber serenidad ante la muerte, como quiere Heidegger, porque la muerte con su poder mata al Yo, arruinándolo. La muerte obliga al sujeto a abrirse a la alteridad, al Otro. Enfrentarse a la muerte nos abre a los otros, permitiéndonos salir de nuestra egoicidad, para establecer lazos de fraternidad y amor. Por eso en Lévinas el amor es una violencia que me reduce a la

⁴ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1999, p. 285.

⁵ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2020, pp. 83-97.

pasividad pero que, paradójicamente, me restituye en vez de anularme, reconciliando al sujeto con la muerte.

En una obra tardía, *Dios, tiempo y la muerte* Levinás vuelve sobre la cuestión de la muerte, y muestra cómo es la muerte del otro la que me toca y me hace responsable de él. Cuando el amor define la relación con la muerte el fenómeno primordial es la muerte como el rostro de lo demás. La asunción ética es que yo soy responsable de la muerte de los demás, o sea, la responsabilidad del superviviente culpable. Y, en esta pirueta, me acerco a mi muerte propia.

En Lévinas estar sometido a la voluntad del otro es fruto de una responsabilidad infinita, de un imperativo ético que emana de la carnalidad del otro como rostro. Para Han es imposible asumir esta dimensión imperativa de santidad fuera del marco credencial en un Dios paternal, sabio y bueno.

IV.

Para quién haya leído a Han desde sus primeros escritos no le sorprenderá ver cómo el tema de la muerte permanecerá en sordina en su etapa de crítica y denuncia de los rasgos narcisistas, angustiantes, explotadores, asépticos, ocultadores de la muerte y el dolor, de la sociedad neoliberal. En sus obras más conocidas (*La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia*, *En el enjambre* o *Psicopolítica*), con las que se dio a conocer en nuestro país, supo exponer con claridad cómo el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad del rendimiento, en la que el sujeto pasa de estar dominado a autoexplotarse, volviéndose esclavo de sí mismo, sometido a la servidumbre voluntaria bajo los ideales de optimización y mejora del rendimiento.

Ese último giro del capitalismo salvaje ha dado origen al hiperindividualismo narcisista. Éste, junto con el proceso de digitalización, es la raíz de sociedades en las que domina la ‘comunicación sin comunidad’ y las ‘comunidades sin comunicación’, con una fuerte tendencia a la anonimía y la igualización, basadas en la expulsión de lo distinto, en la negación de la alteridad⁶. Estas sociedades se encuentran siempre amenazadas por el aburrimiento, llegando a volverse una obligación el ocio mismo. Además, en ellas domina el gusto por una belleza aséptica, fría, sin alma ni temple, que rechaza la herida, el dolor y la contrariedad, la negatividad, en suma. Una sociedad de la imagen pulida, perfecta, aséptica e inhumana, en la que lo feo se oculta y esconde⁷.

⁶ B-Ch., HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona, 2017, pp. 9-22.

⁷ B-Ch., HAN, *La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona, 2020, pp. 30-38.

Esa sociedad mata el *eros*, única vía para salir de sí, para arriesgarse asumiendo el sufrimiento y el padecimiento, aceptando la enfermedad y la muerte, única vía para crear comunidad e historia. También rechaza la experiencia como fuente de la narración verdadera generadora de sentido y que mata, como no podía ser de otro modo, el verdadero pensamiento, aquél que no puede ser sustituido por ninguna forma de inteligencia artificial porque se basa en la creatividad, la intuición, la analogía y el error, teniendo en el sufrimiento, el dolor y el padecimiento su verdadera raíz. O sea, sociedades que se caracterizan por ser fundamentalmente “culturas de muerte”, porque ocultan y niegan la muerte consiguiendo con ello lo contrario de lo que se proponían: acelerar la muerte en vida.

Patente queda ese análisis y diagnóstico en su libro más crudo y demoledor, *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (2020), donde denuncia como la vida humana se ha visto reducida a su condición biológica y animal, siendo el único ideal la salud, y el único objetivo, la supervivencia⁸.

Nos encontramos con una sociedad geriátrica, tecnológicamente hipersofisticada, que requiere de un terrible esfuerzo colectivo por mantener y prolongar la vida hasta límites, tan insospechados como cómicos. La felicidad queda reducida a ausencia de dolor, a un vulgar y craso epicureísmo sin alma que lo domina todo, produciendo un aletargamiento de la vida, una vida anestesiada más duradera pero menos intensa. No es de extrañar que los valores de la juventud, que concibe la vida como intensidad, fuerza, derroche, lujo, idealismo y donación, entren en conflicto con esa sociedad geriátrica, y se rebele inútilmente, cayendo en la amargura y la desolación.

V.

Dados sus orígenes —nació en Corea del Sur, y en su pensamiento se deja sentir la influencia oriental (budista y taoísta), de raíces chamánicas, a la vez que la poderosa impronta del cristianismo occidental, que llegó a través de la evangelización a su país hace ya casi un milenio—, Han conoce muy bien la visión confrontada entre Oriente y Occidente, en lo que se refiere a la doctrina del sujeto. Ya en sus obras, *La filosofía del budismo zen* (2002) y *Ausencia. La filosofía del lejano oriente* (2007), —escritas cuando se encontraba contraponiendo el modelo de subjetividad moderna, de raíz luterana, con la filosofía francesa de la alteridad, de base judía en parte—, Han vio en la tradición del budismo zen, con su filosofía del vacío, de la muerte del ego y

⁸ B.-Ch., HAN, *La sociedad paliativa. El dolor hoy*, Herder, Barcelona, 2021, pp. 83-90.

su apertura radical a la alteridad, el verdadero camino para una ética de la amabilidad y la afabilidad, respetuosa con el otro y sus tradiciones. Frente al cierre enfático, y neurótico, del Yo en la tradición occidental, Han recurría a la poesía y la sabiduría del haiku, para mostrarnos un alma serena, reflejo pausado de la exterioridad, en perpetua comunión con la naturaleza y el entorno⁹. Aquí queda patente la concepción contraria que Oriente y Occidente tienen del vacío, de la Nada. La muerte es, en Occidente, la avanzada misma de la Nada, la presencia profunda del vacío, mientras que en Oriente el vacío es el centro que organiza y da vida, raíz del desprendimiento del sujeto, lo que le permite abrirse a la totalidad de lo viviente, a lo otro, a la alteridad radical.

Del mismo modo, el arte occidental, desde la Modernidad, pone el énfasis en un Yo creador, creativo, radicalizado y maniático (Pascal, Rousseau, Nietzsche, etc.), mientras el arte oriental se reivindica como un arte de la copia. En el arte oriental la pulsión de innovación de una individualidad creativa cede ante la capacidad de imitar, y renovar imitando, dando lugar a una increíble capacidad inventiva que ha hecho de China la primera potencia imperial, por delante de las grandes potencias occidentales. Como vemos, Oriente y Occidente son llamados a la confrontación, al diálogo enconado, en el alma dividida del mismo Han.

Ese conflicto, que domina la personalidad de Han, se vio salvado por la fortuna y el azar. Su primera fortuna fue ir a caer en Friburgo y Múnich, es decir, a la zona católica de Alemania, lo que le proporcionó las armas para combatir la raíz luterana de la subjetividad moderna. La segunda fortuna fue ir a parar a Berlín, donde capitalismo y comunismo se disputaban la herencia de la vieja Alemania. En Berlín Han pudo retrotraerse en el tiempo, más allá de la sociedad neoliberal, hacia una sociedad fuertemente comunitaria en la que todavía estaban vigentes fuertes lazos de vecindad, y en la que se ensalza la cultura de la vida y el goce, alejada de la cultura del trabajo y el rendimiento. Por ese motivo Han ha repetido, en numerosas ocasiones, que cuando habla de la sociedad neoliberal siempre piensa en su Corea natal y nunca en Berlín, pues las raíces espirituales de Europa le han permitido resistir al dominio del capitalismo salvaje, que ella misma promovió en parte, mientras que la americanización de una agraria, animista y chamanista, Corea del Sur ha dado lugar, como en Japón, al fenómeno desolador de un capitalismo sin alma, ni sentido.

Han mostró al desnudo su alma en su obra *Loa de la Tierra. Un viaje al jardín* (2013), extraña forma de autobiografía escrita en forma de un diario

⁹ B.-Ch., HAN, *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*, 2002, pp. 81-100.

llevado a lo largo de un año, en que se propuso cultivar el jardín abandonado de su casa recién adquirida. Ese libro habla de muchas cosas, de todas las que para su autor son importantes, pero quizá lo más importante es que habla de la “Encarnación”. Puede parecer una *boutade*, pero el cultivo del jardín le han enseñado a Han la importancia de roturar, sembrar, podar, cuidar, confrontándose con la dureza del trabajo físico que sigue los ritmos que impone la Naturaleza, aprendiendo en el duro trabajo de roturar la tierra el misterio de la encarnación¹⁰. Esta experiencia ha provocado que Han vea cómo el hombre moderno, angustiado por la muerte, marcado por la conciencia de una falsa finitud, se encuentra refugiado en el mentalismo de una sociedad tecnológica y virtual sin haber descendido a la Tierra. *Desencarnación* es el mal de nuestro tiempo, su falta y carencia principales. El aroma del tiempo, marcado por el nacimiento y el dolor, por la muerte y la resurrección, por la donación y la gracia, tiene que ver con este misterio, doloroso y profundo, de encarnarse, de unirse con la Tierra, de hacerse uno con ella¹¹.

VI.

Ese misterio de la Encarnación siguió guiando su proyecto de *Infocracia* y *No-cosas*, donde mostraba cómo la sociedad contemporánea de la comunicación y espectáculo se había vuelto una sociedad espectral, fantasmagórica, en la que la corporalidad de las cosas, los seres y la personas se desvanece volviéndose mero simulacro, representación y realidad virtuales. Paradójicamente, el histerismo y la obsesión por la salud del cuerpo coincide con la hiperexplotación del *coaching* y las formas de pensamiento positivo que reducen al hombre a mente sin cuerpo, sometiéndolo a estándares inhumanos de rendimiento, porque adolecen, como decía Zambrano, de un saber del alma como instancia mediadora¹². Paradójicamente, para esa existencia zombi, fantasmagórica, entre un cuerpo sin alma y una mente vagando por el purgatorio de los espectros fantasmagóricos de lo virtual, por miedo a la muerte, Han nos impele a la encarnación como condición *sine qua*

¹⁰ B.-Ch., HAN, *Loa de la tierra. Un viaje al jardín*, Herder, Barcelona, 2023, pp. 29-36.

¹¹ Paradójicamente, la obsesión moderna con la muerte, del sujeto narcisista, encerrado en sí mismo, se basa en un sujeto falsamente espiritualizado, que ha querido dar la espalda a la dimensión carnal y material, encarnada, de su propio existir. O, cuando ha optado por la reivindicación del cuerpo, de la dimensión animal, en una versión más materialista y desespiritualizada, entonces ha querido reducirlo todo a mente.

¹² M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 31-54.

non para enfrentarse con la realidad de la muerte. Si bien es cierto que el intento por escapar al mentalismo virtualista ha conducido a reivindicar la realidad de los cuerpos, así como la comunión del hombre con la condición animal, regresando a su nicho natural y ecológico, desgraciadamente este naturalismo que impregna al ecologismo y el animalismo contemporáneos siempre son el intento de reducir los conflictos de la conciencia de muerte a una condición tan idílica como inexistente. Para Han, por el contrario, como recuerda en numerosos textos, la realidad de la encarnación va indisolublemente unida al anuncio de que “eres polvo y al polvo volverás”: encarnarse es la condición para poder morir realmente. El hombre que se niega a encarnarse lo que intenta, absurda y ridículamente, es no morir.

La obsesión de Han con la ocultación de la alteridad y la negatividad (la enfermedad, lo feo, el dolor, etc.) coincide así, plenamente, con la ocultación social de la muerte como realidad que ha de ser maquillada, controlada y narcotizada.

VII.

Pero para Han el verdadero sentido de la muerte es la vida, lo cual le lleva a unir, de un modo indisoluble, muerte y esperanza. No podemos hacer aquí una exposición detallada del último libro de Han —al que seguramente en el futuro debería proseguir un libro sobre el Amor—, ni destacar muchos de sus aciertos. Tampoco podemos aquí llevar a cabo una crítica del pensamiento dialéctico de Han, su oposición radical y maniquea entre el bien y el mal, el sujeto y la exterioridad, el narcisismo y la donación, de las que adolece toda la filosofía decimonónica y contemporánea, y que requeriría un diálogo más matizado e intenso con su obra. Tan sólo hay que destacar que en este texto Han regresa a casa: cristiano bautizado, frecuentaba una iglesia regida por los franciscanos, hablar de la esperanza ha conducido a Han a rodearse de filósofos cristianos, de teólogos católicos y protestantes, algún marxista de origen confesional (Gabriel Marcel, Terry Eagleton, Moltmann, Bloch), en su intento por descubrir el origen espiritual de la esperanza, su raíz transcendente, llena de contenido y perfiladora de sentido.

Como sostiene Han la esperanza no es la vana creencia en un mañana mejor; ni la creencia pueril y consoladora de que no se haya de morir; ni la fe en una pervivencia eterna que haga de la muerte una apariencia carente de toda realidad. La resurrección no es metamorfosis sino promesa gratuita que requiere, y exige, la realidad tremenda y terrible de la muerte. Por eso la esperanza para Han implica siempre un *novum*, lo imposible y lo imprevisible, que no es una mera rememoración del pasado ni una asunción de lo posible, condicionado por la historia o la biografía.

De un modo claro, ejemplifica Han su concepción espiritual de la esperanza, mostrándonos en la realidad concreta su *reflejo ético*: sus consecuencias prácticas para el vivir humano. Vemos así, que el sentido de la vida está íntimamente unido con la esperanza, la cual tiene que ver con el contenido de una fe concreta, y su inalienable dimensión moral. La esperanza, como no podía ser de otro modo, es un “estado de ánimo”, un “temple”, una manera de estar ubicado en el ser, de moverse en la existencia, que, a diferencia de la angustia, que mira al pasado, a lo sido, al origen, está siempre abierta hacia el futuro, expectante hacia lo que ha de venir, hacia lo que se espera y que irrumpe de manera imprevisible. No se espera en algo, no se marcan objetivos a la esperanza, que se distingue del deseo, sino que se ‘vive esperanzando’.

La esperanza se mueve por el amor que cree. Se espera en Alguien que trasciende el mundo, se anhela conocer aquello que se ama. La esperanza es el anhelo amante de llegar a conocer lo que se ama. Y, como no podía ser de otro modo, en alguien tan impregnado de pensamiento alemán, de dialéctica, de teología negativa, la esperanza anida y habita en la roca inapelable de la desesperación cuando se vive en una sociedad apocalíptica, del miedo, lo que conduce a las personas a renunciar a su libertad para ganar en seguridad. El miedo se opone frontalmente a la libertad. Podemos concluir, por ende, que tan sólo el vivir esperanzado es fuente de verdadera libertad en los tiempos del terror.

En muchos lugares, Han rastrea la conexión entre esperanza y alegría. La alegría, un estado de ánimo que muestra un grado de plenitud existencial, de fuerza vital y creadora, es el fruto de la esperanza. Sin esperanza la vida decae en el desaliento y el desánimo, se limita a sobrevivir y vegetar, se deja vivir y morir.

Hannah Arendt, en su libro *La condición humana*, intuye que la vida humana, a diferencia del animal, es una vida libre e inteligente, no guiada instintivamente, imprevisible y siempre arriesgada. Tan sólo el perdón y la promesa son capaces de generar estabilidad en esa vida libre de los humanos¹³. La solicitud y petición recíproca de perdón implica asumir que la finitud es el mal, que siempre hay consecuencias imprevistas de las propias acciones. La promesa, como decía Nietzsche, es la fuerza de una voluntad capaz de prometer, de disponer de sí misma a pesar del tiempo, y en el tiempo. Han ve con claridad que sólo somos culpables de lo que hacemos voluntariamente, y sólo de eso podemos pedir perdón, no de toda la contingencia que implica la

¹³ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 155-174.

finitud humana. No obstante, coincide con Hannah Arendt que la libertad humana es la capacidad de iniciar y principiar algo nuevo. Desde este punto de vista cada ser humano que viene a este mundo constituye una radical novedad, un nuevo comienzo. El nacimiento biológico es la expresión corpórea de la libertad. Nacimiento y libertad son realidades hermanadas. Por eso la esperanza es la manifestación del poder natalicio de la libertad.

En realidad, Han vuelve a formular aquí una verdad central y básica del cristianismo, la de que “la andadura del pensamiento esperanzado no es el adelantarse hacia la muerte sino adelantarse hacia el nuevo nacimiento. La clave fundamental de la esperanza es la venida al mundo como nacimiento”¹⁴. El propio Han nos había dicho al respecto en *Caras de la muerte*, “lo natal sería la vulnerabilidad. El nacimiento comienza con la herida que habría que respetar”¹⁵, indicándonos con ellos que el misterio de la muerte está íntimamente emparentado con el del nacimiento. Si Han hubiese sabido unir nacimiento, encarnación y resurrección se hubiese aproximado a ese círculo mágico que anula toda dialéctica.

Fue el filósofo griego, Filolao, quien sostuvo que la vida lograda y feliz es la que ha conseguido rimar el inicio con el fin, el pasado inmemorial con el futuro escatológico, la Tierra con el Cielo. Creemos sinceramente que Han ha dado suficientes pistas, a lo largo de su obra, de cómo poder ligar el misterio de la natalidad humana con la muerte como nuevo nacimiento, fundando con ello, una visión realista y esperanzada de la muerte; o, para decirlo en palabras más exactas, Han se mueve en el círculo de que sólo la verdadera encarnación es condición para acceder a la verdadera resurrección, que siempre es ensueño, presagio y premonición, de una realidad que desborda a la razón tanto por el pasado, como por el futuro, pues la esperanza no constituye tan sólo el horizonte sino que paradójicamente es la fuerza verdadera del principio, la potencia del nacimiento como origen.

¹⁴ B.-Ch., HAN, *El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*, Herder, Barcelona, p.140.

¹⁵ B.-CH., HAN, *Caras de la muerte Investigaciones filosóficas sobre la muerte*, Herder, Barcelona, 2020, p. 39.

Sobre el amor, la muerte y el miedo a la muerte

Eduardo Ortiz Llueca

Profesor Titular Universidad Católica de Valencia

*¿Qué hombre podrá vivir sin ver la muerte,
Quién librará su alma de la garra del sheol?*

(Sal 89, 49)

Mucho le cuesta al Señor la muerte de sus fieles

(Sal 116, 15)

1. La importancia del miedo a la muerte

Los números y las figuras geométricas al igual que las Ideas tal y como las concebía Platón, no han tenido un comienzo en el tiempo ni tampoco tendrán un final: siempre han estado, están y estarán. Las cosas no son así en el caso de las personas, en nuestro caso. No estábamos en el mundo antes de ser concebidos y luego nacer; y tampoco vamos a estar siempre por aquí.

Nuestro nacimiento y nuestra muerte tienen algo en común y es que nuestra intervención no puede impedir que ocurran. El primero de ellos aconteció sin que pudiéramos hacer nada para evitarlo y, de un modo u otro y antes o después, también el segundo tendrá lugar lo queramos o no: con toda seguridad hemos de morir (*mors certa*)¹.

No obstante, a pesar de la ausencia de control por nuestra parte en relación con nuestra venida al mundo y con nuestra salida de él, no es menos cierto que nuestra actitud ante hechos tan constitutivos para nosotros no tiene por qué ser meramente pasiva. De hecho, por lo que tiene que ver con la vida que hemos

¹ Aunque la venida al mundo de cada uno de nosotros está dotada de una contingencia que está ausente en nuestra partida de él.

recibido de nuestros progenitores, si se nos concede un cierto margen, es decir, algunos cuantos años aquí con una educación adecuada en un contexto no del todo inconveniente, tenemos capacidades que pueden desarrollarse en la dirección de una vida buena o lograda. La alcanzaremos o no, aunque quizá pueda bastar el empeño auténtico por dar con ella, pues según algunos “la vida buena es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre”².

Si la actitud ante la vida que se nos ha dado está en la línea de la que acabamos de apuntar, ello no puede dejar de afectar a la que manifestemos ante la terminación de nuestra existencia. No podemos dejar de reconocer sin embargo que el contraste con la muerte será mayor en el caso de aquél que ha disfrutado de una vida lograda³. A su vez no es menos cierto que los sinsabores y penalidades que sufren algunas personas pueden hacerles contemplar la muerte como un alivio: el célebre *¡descanse en paz!*, en el que los seres humanos nos detenemos en esas ocasiones en que “perdemos la esperanza de conservar la vida” (2 Cor 1, 8). Pero esta actitud suele ser un estado de ánimo pasajero; y en el caso de algunas personas, aunque no en el de quien profirió las palabras recién citadas, puede no ir más allá de ser una melancólica evasión de la vida, según Kierkegaard.

Ahora bien, si uno pudiera elegir entre las actitudes referidas, esto es, experimentar la muerte como un final indeseado o como la mera liberación de la carga de la existencia, la primera parece preferible en condiciones normales, o sea, desde la perspectiva de la (relativa) plenitud que un ser humano alcanza o pugna por alcanzar en su existencia.

La inclinación a vivir la muerte como ajena a nosotros tiene respaldo ontológico: la afirmación de sí que hay en el fondo de cualquier ser vivo⁴, la cual, además de ser cualitativamente más robusta en el caso de los seres humanos, convierte a la muerte en exterior o forastera⁵. Eso han defendido quienes se han opuesto a tener en cuenta la muerte como un hecho natural, algo que estaría en continuidad con la vida y a la que sin embargo va a interrumpir *no sabemos cuándo*. Es precisamente la atenta consideración de

² A. MACINTYRE, *Tras la Virtud*, 1ª ed., Editorial Crítica, Barcelona, 1987, p. 271.

³ Como advirtieron Aristóteles y Tomás de Aquino. Más recientemente, entre nosotros, sobre el miedo a la muerte, J. V. ARREGUI, *El horror de morir*, Editorial Tibidabo, Barcelona, 1992; E. BONETE PERALES, *El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte*, 1ª ed., Editorial Tecnos, Madrid, pp. 49-139.

⁴ B. SPINOZA, *Ética*, III, prop. VII, 1ª ed., Editora Nacional, Madrid 1980, p. 192. El célebre *conatus* spinoziano: “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”.

⁵ P. L. LANDSBERG, *La experiencia de la muerte*, 1ª ed., Editorial Bookman, Madrid, 2023, pp. 82-83.

esa incertidumbre del acontecimiento fatal (*hora incerta*), lo que caracteriza al pensamiento serio de la muerte, al decir de Kierkegaard. Según el filósofo danés, es un pensamiento “que cobra poder retroactivo y, por ello, realidad en la vida del viviente..., que da una fuerza vital que ninguna otra cosa da, (y) nos hace vigilantes como ninguna otra cosa”⁶. Asimismo, justifica sobradamente la mayor normalidad del rechazo a esa “presencia ausente”⁷ que es la muerte y desde luego del miedo a ella.

1.1. El miedo y la humildad

La experiencia de este miedo a la muerte abre la puerta a la humildad. Porque es una de las emociones que echa por tierra nuestra altanería. No podemos enorgullecernos de este miedo. Por cierto, recuérdese que es un lugar común afirmar que a la humildad no se llega sin experimentar humillaciones y una de ellas depende precisamente de la experiencia del miedo a la muerte, capaz de disolver algunas de las fantasías que fabricamos sobre nosotros mismos. Y téngase presente que las humillaciones nunca pueden ser pretendidas como metas por nosotros. En realidad, tampoco puede ser una meta u objetivo la humildad. Si lo fuera, siempre cabría la posibilidad de obstaculizarla al enorgullecernos de haberla conseguido.

No creo estar aludiendo a un asunto menor. Tomás de Aquino consideró que la humildad es el cimiento de la vida espiritual de la criatura humana⁸. Por decirlo en un lenguaje adaptado a los oídos naturalistas del hombre de hoy: en tanto que conocimiento verdadero de uno mismo, la humildad es la virtud que corresponde propiamente a nuestra condición de sujetos finitos y contingentes⁹. Y quién negará que un ingrediente de nuestro autoconocimiento verdadero es ese temor ante el cierre del telón para nosotros en este mundo. Tanto es así que no resulta exagerado sostener que “es rebeldía no querer temer a la muerte”¹⁰.

⁶ S. KIERKEGAARD, *Junto a una tumba*, en sus *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 1ª ed., Editorial Trotta, Madrid, 2010, pp. 453, 465 (sobre el pensamiento serio de la muerte, pp. 446, 448, 453, 457, 463, 464).

⁷ P. L. LANDSBERG, *La experiencia de la muerte*, 1ª ed., Editorial Bookman, Madrid, 2023, p. 54.

⁸ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.161, a.5, ad 2, varias ed., Editorial BAC, Madrid, 1994.

⁹ F. HADJADI, *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011, p. 127.

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Junto a una tumba*, en sus *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 1ª ed., Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 452.

1.2. *Acerca de la vida de ultratumba*

¿Qué decir del miedo a la muerte desde la perspectiva de lo que hay después? Pues que tampoco parece estar fuera de lugar el miedo a ella. Si luego de mi muerte no hay nada, temo la privación absoluta de las experiencias, lo que incluye por ejemplo la eliminación de la muy arraigada expectativa nuestra de un futuro halagüeño en el que las cosas mejoren¹¹. Se desmorona así la arquitectura de fines y metas que da sentido a nuestras vidas poniéndonos en marcha cada mañana.

Pero ¿y el consejo de Epicuro?, ¿no tiene la fuerza suficiente para evitar la desilusión que experimentamos ante el corte que nuestras vidas han de padecer? Recordemos,

El más espantoso de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por tanto, la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos porque para los unos no existe, y los otros ya no son¹².

Las versiones contemporáneas de las palabras de Epicuro insisten en que nada tenemos que temer, ya que nada de nosotros va a quedar en pie. Pero es justamente eso, la perspectiva de nuestra desaparición definitiva, lo que alienta un miedo que, más que psicológico, puede calificarse de metafísico.

Sin embargo, supongamos que algo de nosotros subsiste tras el episodio fatal de nuestra muerte y supongamos asimismo que hay algo que se nos presenta ante lo que de nosotros ha quedado en pie. Esta doble suposición tiene a su favor buena parte de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad: así, por ejemplo, el teísmo cristiano estima que, como entes creados o criaturas, las personas somos tan incapaces de venir a la existencia por propia iniciativa como de desaparecer del todo una vez hemos sido creados¹³. Según esta tradición, no es sólo que algo de nosotros, más allá del cadáver, queda tras la muerte, sino también que del mismo modo que nunca hemos existido completamente solos, tampoco lo estamos ahora, ni lo estaremos después de morir.

¹¹ Sobre la distinción entre esperanza y expectativas, P. L. LANDSBERG, *La experiencia de la muerte*, 1ª ed., Editorial Bookman, Madrid, 2023, pp. 84-88. Precisamente como interrupción de la proyección hacia el futuro, explican algunos la extraterritorialidad de la muerte (B. SCHUMACHER, *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*, 1ª ed., Editorial Herder, Barcelona, 2018, p. 234).

¹² EPICURO, “Carta a Meneceo”, en R. VERNEUAUX (Ed.), *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, 5ª ed., Editorial Herder, Barcelona 1982, pp.94-95.

¹³ J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, 1ª ed., Editorial Herder, Madrid, 1970, pp. 186-189.

Si esto último es así, dejando de lado ahora la cuestión de si el miedo a la muerte será mayor o menor que si no hubiera nada después de ella, lo que no parece es que ese miedo vaya a desaparecer, al menos a primera vista. De hecho, como ya apuntara Sócrates, quizás lo realmente temible no sea el acontecimiento fatal de la muerte, sino más bien descender al Hades cargado de iniquidad:

Si el alma es inmortal, requiere cuidado no en atención a ese tiempo en que transcurre lo que llamamos vida, sino en atención a todo el tiempo. Y ahora sí que el peligro tiene las trazas de ser terrible, si alguien se descuidara de ella...Pero desde el momento en que se muestra inmortal, no le queda otra salvación y escape de males que el hacerse lo mejor y más sensata posible¹⁴.

Supongamos que eso es así, que no todo lo que cada persona ha hecho, ha sido y es, se volatiliza con la muerte y que además hay algo con lo que nos vamos a encontrar. En tal caso se impone enseguida la pregunta: ¿qué es ese algo? Y, por cierto, ¿es algo o es alguien? Ahora bien, si es alguien, ¿quién es?

Esta referencia no a un algo, sino a un alguien, a un quién, encuentra respaldo en una lección de la ontología personalista, la cual viene avalada por nuestra experiencia en condiciones normales: en la fábrica del mundo la primacía corresponde a las personas. Ellas constituyen un orden superior de realidad en relación con los entes no personales. Supuesta la mayor concentración de ser (*acto de ser*) en los entes personales, no es descabellado postular que habremos de encontrarnos con un alguien, y no con un algo, después de la muerte.

2. El amor y la muerte

Pero si relevante para el ser humano es la experiencia de la muerte (y del miedo a la muerte), no lo es menos la experiencia del amor. Según algunos, esta última experiencia es aún más constitutiva de quiénes somos. El caso es que dada la enorme importancia del amor y de la muerte para nosotros, quizás valga la pena afrontar la segunda desde la perspectiva de la primera. Intentaré esclarecer pues lo que para la muerte y el miedo a la muerte supone nuestra vivencia del amor.

Pues bien, si intentamos precisar algo más ese estatuto central del amor para las personas, podemos afirmar que, más que un animal racional, la

¹⁴ PLATÓN, *Fedón*, 107c-d, en PLATÓN, *El Banquete, Fedón, Fedro*, 1ª ed., Editorial Labor, Barcelona, 1994. Ver también Platón, *Gorgias*, 522e.

persona humana es un animal cordial. En efecto, las personas son sujetos a los que, más acá de cualquier otro registro o experiencia, caracterizan decisivamente sus amores. Buscan sobre todo ser amados y amar; viven, vivimos entre amores. Mejor o peor, somos amados y amamos.

Cuando somos amados y amamos, tenemos una experiencia de plenitud que nos lleva a decir cosas como la conocida, “¡plantemos aquí tres tiendas!”¹⁵. El amor lleva en sí una satisfacción capaz de mitigar y hasta de apagar muy buena parte de los deseos que nos acompañan e inquietan. Más aún, cuando una persona ama a otra, no le resulta hiperbólica la aseveración según la cual “amar a alguien es decirle, tú no morirás nunca”¹⁶. De hecho, la consciencia que el amante tiene de su amor por la persona amada es la consciencia de una vivencia que no tiene fin. Si nos limitamos a esta vivencia, lo que esperamos es que el amor vaya a más entre quienes se aman. Esto no es un apunte extraído de la estadística, sino una observación fenomenológica. El acrecentamiento del amor entre los amantes no es lo que tenemos que explicar, sino más bien el final de esa vivencia y la ruptura consiguiente de la relación amorosa¹⁷. Por muy frecuente que sea, es en realidad esto último lo que sí pide explicación.

2.1. *El amor y el miedo a la muerte*

Supuesto que aquella vivencia sea algo que hemos probado, de lo cual tenemos conocimiento por familiaridad (en primera persona), semejante vivencia o experiencia del amor provoca dos efectos en relación con el miedo a la muerte. El primer efecto es que este miedo parece ganar mayor densidad, a partir de que, como tuvimos ocasión de advertir, habrá de ser mayor el contraste que la muerte trae consigo para quien ha disfrutado de una vida feliz.

Y ahora, para avanzar nuestra reflexión, recurramos de nuevo a la poderosa experiencia del amor para afrontar el tema de la muerte. Y ya que no podemos asistir a la propia muerte en calidad de espectadores, centrémonos más bien en la muerte de una persona a la que amamos.

Gracias a este procedimiento, la muerte deja de ser abordada desde una perspectiva genérica, esa aproximación que es característica de un

¹⁵ “Rabbí, bueno es estarnos aquí. Vamos a hacer tres tiendas; una para ti, otra para Moisés y otra para Elías” (Mc 9, 5)

¹⁶ G. MARCEL, *Homo Viator*, 1ª ed., Editorial Sígueme, Salamanca, 2005, p. 159.

¹⁷ B. MARUŠIĆ, *On the Temporality of Emotions. An Essay on Grief, Anger and Love*, 1ª ed., Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 157.

planteamiento distante, el cual emborrona un acercamiento adecuado a este gran tema. La estadística enseña que cada día fallecen entre 120.000 y 130.000 personas en el mundo, y cada año, entre 40.000.000 y 50.000.000¹⁸. A pesar de ello, cuando se nos informa de estas cifras, nuestra actitud ante la muerte suele ser la que tenemos ante un acontecimiento que les sucede a los demás, como observó Paul Valéry. ¿No resulta grotesco este desequilibrio entre la actitud que habríamos de adoptar ante lo que indudablemente va a ocurrirnos y la que de hecho solemos tener ante ello?¹⁹

Por otro lado, poner el foco en la muerte no de cualquier persona, sino de una persona singular con la que tenemos una relación amorosa, evita tratar el tema de la muerte desde un punto de vista distanciado, descomprometido y en esa medida superficial. Pero no parece acertado adoptar un punto de vista así ante un asunto como el que nos ocupa.

Dejemos de lado por el momento la opinión según la cual pensar la muerte con toda franqueza requiere concentrarse más bien en la perspectiva de la primera persona, esto es, en mi propia muerte. Es lo que Kierkegaard apuntaba, al clasificar la consideración de la muerte de la persona amada como un mero “estado de ánimo”.

Sin embargo, más allá de la observación kierkegaardiana, quien aborda la muerte desde una perspectiva no distanciada, aunque aún de segunda persona, ya ha comenzado a desmarcarse de una aproximación genérica, de tercera persona, a la muerte. Es el paso adelante que caracteriza al hombre profundo, que ya no es el hombre superficial, si bien según algunos no es aún el hombre serio: “pensarse uno mismo muerto es seriedad; ser testigo de la muerte de otro es un estado de ánimo”²⁰.

Así las cosas y sobre el trasfondo del vocabulario kierkegaardiano, puedo formular una hipótesis: es el amor quien consigue el tránsito del hombre superficial al hombre profundo, de la perspectiva de tercera persona a la de segunda persona en relación con la muerte. Y, por su densidad ontológica, será

¹⁸ Datos tomados de *Worldometers. Info*

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *Junto a una tumba*, en sus *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 1ª ed., Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 445. “Es sólo una broma si uno piensa la muerte y no se piensa él mismo en la muerte, si la piensa como condición de la especie, pero no como la suya”.

²⁰ S. KIERKEGAARD, *Junto a una tumba*, en sus *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 1ª ed., Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 446. Y más adelante: “al hombre profundo, la idea de la muerte lo induce tal vez a la impotencia, de modo que sucumbe perezosamente al estado de ánimo; pero, al hombre serio, el pensamiento de la muerte le da el correcto ímpetu en la vida y la meta correcta a la que se dirige su marcha” (Ibid., 453).

también el amor quien ayude a adoptar en torno a este tema la perspectiva de primera persona, la que es propia del hombre serio. En el caso que nos ocupa, un adecuado amor, esta vez un adecuado amor a uno mismo, no puede más que despejar los falsos consuelos que las personas nos fabricamos por lo que respecta a la muerte propia: en eso puede consistir el tránsito de la profundidad a la seriedad, en terminología kierkegaardiana.

2.2. *Un ejemplo*

Pero vayamos paso a paso. Acabamos de repasar que el amor interpersonal tiene una potencia que nos aleja de la superficialidad de quien ve y habla de la muerte genéricamente, permitiéndonos ganar profundidad. Ilustremos lo anterior con un noble y conocido ejemplo. Se trata de la descripción detallada que San Agustín hizo del dolor que le provocó la muerte de un amigo en un momento de su biografía, concretamente en la época suya de Profesor de Retórica en Tagaste:

¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él un cruelísimo suplicio. Mis ojos le buscaban por todas partes y no aparecía²¹.

Después del sufrimiento que este párrafo relata, derivado del fallecimiento de una persona singular en el contexto de una experiencia interpersonal amorosa (concretamente, de una amistad), cabe preguntar cómo quedaría entonces el miedo a la muerte. ¿No es cierto que habría de recibir una confirmación dramática?

Antes de comprometernos con una respuesta definitiva, hagamos presente la otra experiencia que, en relación con la defunción de una persona a la que amaba, narra Agustín de Hipona al final de la primera parte de las *Confesiones* (Libro IX). Esta vez se trata de su madre, Mónica. El dolor es enorme:

Una tristeza inmensa afluía a mi corazón..., ¿qué era lo que interiormente tanto me dolía sino la herida reciente que me había causado el romperse repentinamente aquella costumbre dulcísima y carísima de vivir juntos?

Agustín se da un baño para apartar de sí la tristeza y no lo logra. En cambio, el sueño sí mitiga su dolor. La mayor tranquilidad que experimenta ahora elimina el bloqueo que la impresión de la muerte de su madre le había

²¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 4, 9, 8ª ed., Editorial BAC, Madrid, 1989.

provocado y da rienda suelta a sus lágrimas. Podemos afirmar que, gracias a la muerte de su amigo y de su madre, Agustín ha adquirido (si no la tenía ya) una perspectiva de segunda persona (la propia del hombre profundo) en relación con el tema de la muerte.

Pero hay algo más. Termina Agustín la narración de este episodio de la pérdida de su madre, tan significativo en su biografía, confesando que “su corazón estaba sanado ya de aquella herida (*ego autem iam sanato corde ab illo vulnere*)” e implorando a Dios el perdón de los pecados de su madre y también de su padre (“¡ay de la vida de los hombres, por laudable que sea, si tú la examinas dejando a un lado la misericordia!”)²².

Salta a la vista que esta otra experiencia de la muerte de la persona amada no es como la primera que Agustín padeció. Siendo muy intensos, parecen no tener la última palabra el dolor y el desasosiego. ¿Qué ha sucedido en Agustín, quien por cierto ya ha cerrado en esta ulterior etapa de su vida su adhesión al maniqueísmo? Si, como antes hemos señalado, es el amor quien puede proponer una aproximación a la muerte diferente a cualquier otra, cabe plantearse si Agustín ha encontrado quizás un amor peculiar, otro amor que no es el que disfrutaba con su amigo ni tampoco el que compartía con su madre. Quizás sea un amor que tiene la capacidad como ningún otro de “inundar la vida en el tiempo”²³.

3. El lugar del miedo a la muerte

Hay un segundo efecto que alguna vivencia amorosa puede generar por lo que toca al miedo a la muerte y que está en marcado contraste con el anterior. Se trata esta vez de la disminución progresiva de ese miedo, debida a la antes advertida semilla de inmortalidad, ese “para siempre”, que el amor trae consigo.

Y ahora es muy pertinente preguntar, ¿hasta cuánto puede llegar esta disminución o mengua? A lo que hay que responder: depende del carácter propio de la experiencia amorosa, el cual no está determinado de antemano.

Si bien es cierto que, como ya observamos, quien entra en contacto con la experiencia amorosa, recibe la noticia de algo perenne, no es menos cierto que semejante buena noticia necesita confirmación en el tiempo. Es lo que los

²² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IX, 12, 13, 8ª ed., Editorial BAC, Madrid, 1989. IX.

²³ P. L. LANDSBERG, *La experiencia de la muerte*, 1ª ed., Editorial Bookman, Madrid, 2023, p. 143.

amantes esperan que ocurra. Todo amor auténtico entraña una historia de amor. De todos modos, el tiempo se acaba. De un modo inevitable la muerte del amado (y del amante) llega. ¿Habrá de conformarse uno entonces con ese mensaje de relativa no caducidad que es propio de la experiencia amorosa en sí misma considerada?, ¿no hay nada más que sea capaz de reforzar el referido mensaje?

Según el testimonio del Obispo de Hipona, es la vivencia de otro amor – un tercer amor - la que provoca que las experiencias de las muertes de dos personas queridas - su amigo y su madre - no tengan para él las mismas características. Ese otro amor se infiltra definitivamente en el corazón de Agustín y le lleva al lamento propio de un enamorado:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!
...Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo...Llamaste y clamaste,
y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera;
exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento
hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz²⁴.

Aunque el sufrimiento que ambas muertes dejan en Agustín es grande, sus palabras muestran que se recupera antes del dolor que le causa el fallecimiento de su madre, que de aquel que le provoca el final de la vida de su amigo. No tenemos por qué dudar que Agustín sigue queriendo a su madre y a su amigo. De hecho, hemos repasado los textos de sus *Confesiones* que reflejan las penas que la ausencia del amigo y de la madre le han infligido. Pero ahora ciertamente entra en escena, en la biografía de Agustín, otro amor que restaña la herida que ocasiona la muerte de Mónica, su madre. Es el amor al Dios de Jesucristo. Como Agustín mismo confiesa, pasa él ahora de las lágrimas por la muerte de su madre pasa a implorar a Dios el perdón para ella.

A partir de ello, cabe suponer que toda esta evolución de los amores de la vida de Agustín ha tenido su impacto en el miedo que él compartió con todo ser humano. Si se me permite extender esa suposición hasta una extrapolación, quizás la vivencia de este nuevo amor pueda mitigar el miedo a la muerte en aquél que experimente ese amor, pero no necesariamente al Dios que uno encontrará después de morir. Y eso nos lleva a la perspectiva de primera persona, que ya anunciamos hace unas páginas, por lo que toca a la muerte. En la terminología de Kierkegaard, es la perspectiva del hombre serio, de quien se centra no en la muerte de otro a quien ama, sino de sí mismo.

¿Cómo entender que el amor - y, más concretamente, el amor a Dios - pueda llegar a reducir el miedo a la muerte propia? Recordemos que la

²⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38, 8ª ed., Editorial BAC, Madrid, 1989.

vinculación entre el amor y la muerte es estrecha. Esta relación entre una y otra ocurre incluso a nivel afectivo, esto es, como emociones que son tanto el miedo a aquella como el amor (aunque este último sea algo más que una emoción). En efecto, “todo temor procede del amor, pues sólo se teme lo contrario de lo que se ama”²⁵, de modo que, si arraigado en nuestra naturaleza está el amor, no menos lo está el miedo. De hecho, los clásicos explicaban que quien hace gala de la virtud de la valentía no es aquel que es absolutamente ajeno al miedo, sino aquel cuya conducta está entre un miedo sin orden ninguno y la aludida ausencia total de miedo²⁶.

¿Puede el miedo a la muerte de uno mismo quedar sofocado cuando la experiencia del amor de Dios sostiene la creencia en que uno se encontrará con Él tras cruzar el umbral? La respuesta a esta pregunta ha de darse en primera persona. Por consiguiente, en el caso de quienes afirman experimentar el amor a Dios, habría que conocer la respuesta de cada uno de ellos.

Puede añadirse una consideración más: las peculiaridades de cualquier amor interpersonal dependen de quienes están envueltos en él, el amante y el amado (y los bienes que se comunican entre sí). Si volvemos a tener presente que la experiencia del amor lleva en sí un germen no perecedero, puede uno avanzar que quienes han probado nada menos que el amor de Dios, han saboreado de un modo especial ese ingrediente de no caducidad.

Las reflexiones de los dos párrafos anteriores están recogidas en no pocos testimonios a lo largo de la historia. De entre ellas he escogido el enjundioso texto con el que quiero concluir este trabajo, porque en él se da cuenta de la presencia cercana de la muerte para una persona y de su miedo a ella, en un contexto en el que se entrecruzan el amor de los amigos y el amor a Dios. Es un pasaje perteneciente a las célebres Sentencias de los Padres del Desierto (s. IV):

Se decía de abba Agathon que era diligente para cumplir todos los mandamientos. Cuando subía a una barca, era el primero en coger el remo. ¿Llegaban unos hermanos a visitarlo? Tan pronto se hacía la plegaria, servía la mesa con sus propias manos. Estaba en efecto lleno del amor de Dios. Estando ya a las puertas de la muerte, estuvo tres días con los ojos abiertos e inmóviles. Los hermanos lo sacudían, diciendo, “abba Agathon, ¿dónde estás?”. Él les dijo, “estoy ante el tribunal de Dios”. Le dijeron, “¿cómo?, ¿también tú tienes miedo, Padre?”. “Por supuesto”, les respondió, “he hecho todo lo que he podido por guardar

²⁵ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 125, art.2., varias ed., Editorial BAC, Madrid, 1994.

²⁶ J. PIEPER, *Las Virtudes Fundamentales*, 5ª ed., Editorial Rialp, Madrid, 1997, p. 406.

los mandamientos de Dios, pero soy un hombre; ¿cómo voy a saber si mis obras han agradado a Dios?”. Los hermanos le dijeron, “¿no confías en que tus obras hayan sido según Dios?”. El anciano respondió, “no estaré tranquilo hasta que esté delante de Dios, porque uno es el juicio de Dios y otro el de los hombres”. Como quisieran hacerle todavía otra pregunta, les dijo, “por caridad, no me habléis más, que estoy ocupado”. Y murió en la alegría²⁷.

²⁷ *Abba, dis-moi une parole*, Sentencias de los Padres del Desierto seleccionadas y traducidas por Lucien Regnault, Abadía de Solesmes, 1984, citado en F. HADJADI, *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, 1ª ed., Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2011, p. 135.

Temer mi muerte y existir con propiedad¹

José V. Bonet-Sánchez²

Profesor Emérito, Universidad Católica de Valencia

A Manuel Jiménez Redondo, *in memoriam*

1. Acotación del tema: la muerte propia egocéntricamente considerada

De pequeños adquirimos conciencia de que somos mortales y algún día moriremos. A veces es la muerte cercana de algunos niños que nos hace caer en la cuenta; otras veces, la fragilidad de los cuerpos animales, a menudo indefensos –algo así pensaba Adorno³-. Es este, en todo caso, una especie de “saber general” que flota en el ambiente y nos impresiona, produce una especie de respeto que normalmente consentimos en aplazar bajo la convicción de que la muerte no tiene por qué llegar enseguida, sino que nos quedan por delante muchos años. En suma, sabernos dotados de la *propiedad* de la mortalidad no es aún la causa del temor. Pero, entonces, ¿bajo qué descripción nos asusta la muerte? Esta pregunta por el “objeto” del temor a la muerte Tugendhat la abordó de forma reiterada entre 1996 y 2007, poniéndola en el centro de la antropología filosófica y, por consiguiente, del

¹ Presenté una primera versión de este trabajo en el congreso XV de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en Valencia, el 27/09/2024, en la mesa redonda sobre El miedo a la muerte.

² JoseV.Bonet@ucv.es

³ B-Ch., HAN, *Caras de la muerte*, Herder, Barcelona, 2020, pp. 11-14.

conjunto de los estudios filosóficos⁴. Esa va a ser también mi pregunta principal.

Mi respuesta va a ser primeramente descriptiva: mostrar distintas caras de un cristal complejo, que se interpenetran y que brillan más o menos en función de la luz que se proyecta sobre ellas. A resultados de lo cual sugeriré después alguna alternativa a la tesis de que la angustia es el modo de existir con propiedad con respecto a la muerte propia.

No es este un tema que esté filosóficamente de moda. Hace ya un siglo lo señalaban Scheler⁵ y, con estas palabras que siguen, Heidegger: “el ‘pensar en la muerte’ es tenido en el espacio público por miedo y cobardía, por inseguridad de la existencia, por sombría huida del mundo”⁶. Como si pensar en la muerte fuera un modo de infantilismo que apuntara una deriva religiosa impropia de un hombre adulto, ilustrado, racional. El caso es que, hoy en día, la muerte como problema filosófico (y no solo ético-médico), ocupa un lugar secundario en bases de datos como las de *Philpapers* y *Dialnet*. Filosóficamente, está *démodée*. O al menos lo está el tono pesimista y patético que latía en el existencialismo francés, que ahora suena tan lejano, datado, casi ajeno⁷.

Entre los afectos negativos que tiñen el ánimo de tristeza, usaré la palabra “temor” como término general inespecífico e incluyente tanto del “miedo” a un objeto o evento particular y determinado (el resultado de unas pruebas médicas, por ejemplo) cuanto de la “angustia” (término que emplearé más restrictivamente), en tanto que estado de ánimo totalizante y de objeto difuso.

El temor a la muerte tiene más caras de las que caben en este breve trabajo. No voy a tratar de la muerte *de* los otros, los seres queridos, o de lo que significa para el superviviente que había entretejido la propia identidad con la persona que fina. Tampoco del temor *por* los otros: por las penas y fracturas interiores que les provocará nuestra ausencia; por las cargas personales que llevábamos nosotros y que en lo sucesivo tendrán que atender -o desatender- otras personas⁸. Igualmente solo aludiré de pasada a la

⁴ E. TUGENDHAT, *Anthropologie statt metaphysik*, CH Beck, 2007, pp. 13-54 y 159-175; J. V. BONET-SÁNCHEZ, “La antropología como filosofía primera, después de Tugendhat”, *Daimon: revista internacional de filosofía*, n° 66, 2015, pp. 95-108.

⁵ M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001.

⁶ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §51. Traducción inédita de Manuel JIMÉNEZ REDONDO, Ms., 2024, de Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, I, Band 2, p. 338. Citaré el epígrafe del libro y la paginación de esa edición, que el traductor indica cada vez.

⁷ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁸ La dimensión intersubjetiva de la muerte ha sido destacada en los últimos años por E. BONETE PERALES (*El morir de los sabios*, Tecnos, Madrid, 2019; y *Con una mujer cuando llega el fin. Conversación íntima con la muerte*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid,

nostalgia por las tareas propias que se quedan a medio hacer, acaso encargadas a otras personas que, cabe temer, no se dedicarán a ellas con el mismo denuedo. Así que voy a referirme únicamente a la muerte propia, en primera persona, y a sus aspectos más egóticos, dejando de lado la muerte de los demás, tal como aparece en el relato de Tolstoi *La muerte de Iván Ilich*⁹ que, en opinión de Tugendhat, es exactamente lo que el *Sein zum Tode* heideggeriano intenta poner en conceptos¹⁰. Tugendhat (y nosotros con él) identificará en el texto Tolstoi dos formas de estremecimiento u horror ante la muerte (*Erschrecken*, *Schrecken*): el miedo a la muerte misma, negra, como un agujero que se acerca inexorablemente, y la angustia más inespecífica e inmediatamente reprimida por haber errado en la manera de vivir¹¹. Esta distinción parece descriptivamente útil. De acuerdo con ella, en los dos siguientes apartados me centraré en la muerte misma; en los dos últimos, en el interrogante que ella plantea en relación con la forma en que hemos vivido.

Prosigo, pues, la misma línea temática de estos tres autores. Sea por su valor intrínseco o sea por la relativa falta de discursos novedosos sobre un tema *démodée*, el planteamiento de *Ser y tiempo* sigue resultando influyente, determinante de otros autores como Lévinas o Han. A ellos y a otros filósofos, analíticos o fenomenólogos, voy a referirme también, más tangencialmente, para servirme de sus ideas. No quiero, sin embargo, perderme en la exégesis de tal o cual pensador como un expediente dilatorio o una excusa, sino que partiré de todos ellos para tratar de elaborar un argumento o una posición que ha de ser personal.

2. La cancelación de la conciencia

Aunque la conceptualización y experiencia de la muerte sea también un fenómeno social y cultural, afrontarla filosóficamente implica, en nuestra tradición filosófica, involucrar a la primera persona del singular y formular con honestidad intelectual lo que uno considera justificado o verdadero. Pues, como afirma Nagel, “nuestra relación con nuestra propia muerte es única, y si

2021) y más radicalmente aún por A. CARRASCO-CONDE, (*La muerte en común*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2024), para quien “el yo no existe como una entidad indivisa, sino que somos nuestros vivos y nuestros muertos” (p. 38), ya que los otros significativos nos conforman ontológicamente.

⁹ L. N. TOLSTOI, *La muerte de Iván Ilich*, Editorial Alba, Barcelona, 2025.

¹⁰ M. HEIDEGGER, 2024, §51, p. 337.

¹¹ E. TUGENDHAT, 2007, pp. 159-175; y *Problemas*. Gedisa, Barcelona, 2001, esp. pp. 177-178.

en algún momento el punto de vista subjetivo ocupa una posición dominante es aquí [en contraposición al punto de vista objetivo que representa máximamente la ciencia]”¹².

Para responder nuestra pregunta, necesariamente hemos de conformarnos con metáforas, ya que, a diferencia de lo que sucede con la muerte de otros, no disponemos de recursos empíricos ni de medios semánticos apropiados para identificar en el espacio y el tiempo el evento o episodio de la muerte propia. Menos aún podremos referirnos (en términos semánticos) a lo que nos sucede a nosotros, al sujeto “paciente”, en ese evento, que solo podemos señalar como un futuro tan seguro como indefinido. ¿De qué metáforas podemos servirnos? Una es la metáfora ontológica del anonadamiento del difunto que sobrecogía a Unamuno: “yo ya no soy, hermano, mi canto sobrevíveme y lleva sobre el mundo la sombra de mi sombra, ¡mi triste nada!”¹³. A ella aludiré más tarde en relación con la angustia ontológica heideggeriana.

La otra metáfora, más epistemológica, es la del apagamiento o cancelación de la conciencia. Yo me identifico más con esta, me parece más correcta estructuralmente. Algunos neurocientíficos han comparado la conciencia con un teatro, un escenario en el que se coordina un conjunto masivo de procesos especializados que pueden así intercambiar e integrar información. Se le llama la imagen del teatro cartesiano, atribuida a Baars por su tesis de que existe una estructura de mando unificada que recoge sistemas de memoria y sensaciones, redes semánticas y otros subsistemas expertos¹⁴. Parece que, en algún sentido empíricamente controlable, la conciencia no la perdemos ni siquiera al dormir, sino solo en algunas formas de anestesia profunda¹⁵. Pues bien, la muerte sería esa desaparición total de la conciencia, del escenario, del teatro, del único espectador que siempre estuvo en él¹⁶. Yo, en efecto, puedo imaginar perfectamente, desde “fuera”, en tercera persona, el

¹² Th. NAGEL, *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996, p. 320.

¹³ M. UNAMUNO, “Para después de mi muerte” (en *Poesías*, 1907), <https://www.poesi.as/muj0004.htm>

¹⁴ B. J. BAARS, “Metaphors of consciousness and attention in the brain», *Trends in Neurosciences*, 21(2), 1998, pp. 58–62 [doi.org/10.1016/S0166-2236\(97\)01171-5](https://doi.org/10.1016/S0166-2236(97)01171-5); y “Global workspace theory of consciousness: toward a cognitive neuroscience of human experience”, S. LAUREYS (Ed.), *Progress in Brain Research*, (150), 2005, pp. 45-53 [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(05\)50004-9](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(05)50004-9); J. V. BONET-SÁNCHEZ, “Ser Yo: entre la neurociencia y la moral”, *Cuadernos de pensamiento*, 36, 2023, pp. 273-297.

¹⁵ A. SETH, *La creación del yo*, Sexto piso, México, 2023, pp. 13-14.

¹⁶ Sobre estas metáforas, Th. NAGEL, 1996, pp. 298-330; y E. TUGENDHAT, 2001 (p. 179) y 2007.

evento del morir, el hecho de que dentro de unos años ya no figuraré en el censo de los vivos; puedo imaginar arbitrariamente incluso el momento de mi muerte, rodeado de algunos seres queridos. Pero en todos esos casos estoy como “viendo” la escena, pensándola: no puedo pensar estrictamente mi “no-estar” en absoluto. Si no estoy equivocado, esta cancelación de la conciencia es, en realidad, el primer objeto de temor.

Como afirma Nagel, “la visión subjetiva no admite su propia aniquilación”¹⁷, ni siquiera concibiéndola como consecuencia o parte del fin del mundo. Se trata de que “mi mundo llegará a su fin”, “un día esta conciencia se apagará y el tiempo subjetivo simplemente se detendrá”¹⁸. Creo que esta irrepresentabilidad subjetiva de la muerte propia¹⁹ es un hecho que se admite de forma no polémica²⁰. Ahora bien, si la muerte propia es estrictamente irrepresentable, ¿qué puede significar “pensar en” ella o vivir en relación con ella? No se trata de realizar previsiones ópticas sobre la propia desaparición, por ejemplo, haciendo testamento; no es simplemente eso. Tampoco es cuestión de rumiar sin pausa el asunto, cavilar y darle vueltas de forma paralizante²¹: Heidegger lo rechaza expresamente y obsesionarse no es lo mismo que pensar.

Pero hay al menos dos aspectos en que la muerte propia tiene un valor individuativo, singularizante. El primero es que la muerte unifica y da forma final a aquel conjunto plural y acaso disperso de actividades, preocupaciones, objetivos, intereses y asuntos con que entretejimos nuestra vida; todos los cuales pueden pasar de golpe a tener una importancia secundaria²². Además, la muerte unifica también el quién fui, aquella mazorca que fui de “ideas, sentimientos, emociones, sensaciones, deseos, repugnancias, voces y gestos,

¹⁷ Th. NAGEL, 1996, p. 326.

¹⁸ Ibid., p. 322.

¹⁹ “Por supuesto, tú no puedes concebir tu propia inexistencia *desde dentro*. No puedes concebir lo que sería estar totalmente aniquilado, porque no hay nada con qué compararlo, desde dentro; pero en ese sentido, tampoco puedes concebir lo que sería estar completamente inconsciente, aunque fuera temporalmente. El hecho de que no puedas concebirlo desde dentro no significa que no puedas concebirlo en absoluto” (Th. NAGEL, *¿Qué significa todo esto? Una brevísima introducción a la filosofía*, FCE, México, 1995, p. 49; cf. “La muerte”, *Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2000, pp. 19-33).

²⁰ Porque “el tránsito al no-ser-ya-ahí quita precisamente a la existencia la posibilidad de experimentar ese tránsito” (M. HEIDEGGER, 2024, §47, p. 316).

²¹ “Nadie sabe cómo le irá cuando esté inmediatamente confrontado con la muerte ni con qué recursos contará entonces, y cavilando antes sobre ello, no se gana nada después.” (E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 116).

²² E. TUGENDHAT, 2004, pp. 99-121.

instintos, raciocinios, esperanzas, recuerdos, y goces y dolores”²³. Ciertamente dicha unificación no consiste en un conocimiento objetivo unitario del Yo, sino en una percepción que es, a la vez, emocional y evaluativa, una forma de autoconciencia anímica y existencial de la propia vida que se da en nosotros también, de otra manera y con otra tonalidad, en otras ocasiones; por ejemplo, cuando nos enamoramos²⁴ o en otras experiencias de sentido de las que hablaré más tarde. Pero de modo especial se activa con la conciencia de la muerte próxima.

El segundo aspecto unificador se encuentra ya en Martin Lutero, en términos inequívocamente modernos que parecen haber influido en Kierkegaard y Heidegger:

Todos estamos llamados a la muerte, y nadie va a morir por otro, sino que cada cual habrá de pelear con la muerte en persona y él solo. Te puedo gritar a los oídos, pero habrá de ser cada uno quien se las arregle solo en la muerte, pues en la muerte ni yo puedo estar por ti ni tú por mí...²⁵

El punto estriba es que en mi muerte soy irremplazable, insustituible; nadie puede morir en mi lugar, por muy solidario que sea conmigo. ¿Qué significa el “nadie va a morir por otro” de Lutero? Cuando Maximilian Kolbe ocupó la plaza mortal del soldado polaco en Auschwitz no libró a este de su propia muerte, sino que la retrasó. Ciertamente es que tampoco son intercambiables ni mi nacimiento ni el conjunto de mi vida²⁶, pero la muerte va un paso más lejos porque completa y cierra la singularidad de mi existencia, mi identidad, el quién he sido.

3. Proximidad de la muerte

No es la propiedad de la mortalidad —ya lo dijimos— lo que desencadena nuestros temores, sino la cercanía de la muerte, su proximidad, cuando ya no deja escapatorias ni mirar hacia otro lado. A la vista de la muerte, “la vida se hace más profunda, la existencia más segura y cierta”²⁷. Dicha cercanía provoca en nosotros distintas reacciones de temor que se mueven entre el

²³ M. UNAMUNO, loc. cit.

²⁴ E. TUGENDHAT, 2001, pp. 116-117.

²⁵ Martin LUTERO, Primer sermón de Cuaresma de 1522 en Wittenberg, cit. por M. JIMÉNEZ REDONDO, “Que la laicidad se basa en la religión verdadera: Estado laico y sociedad postsecular”, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n° 18, 2005, (pp. 37-55), pp. 38-39.

²⁶ Debo esta observación y algunas referencias a Jaime Vilarroig.

²⁷ K. JASPERS, *Filosofía* (2 vols.), Revista de Occidente, Madrid, vol. I, 1958, p. 98.

miedo y la angustia –no aspiro a ser muy preciso en el uso de estos conceptos-. Vamos a diferenciarlas analíticamente, por más que en la práctica se entrecrucen con facilidad:

a) Una es lo que Tugendhat llama *angustia vegetativa ante la muerte*, la agitación natural que experimentan muchos animales ante la inminencia de su final²⁸. Seguramente va de la mano del instinto de autoconservación y amor a la vida²⁹. Comoquiera que se teorice este, no se trata de una reacción intelectual. Resulta sorprendente reconocerla en moribundos que tienen mermadas sus capacidades cognitivas y sin embargo comienzan una mañana anticipando que ese mismo día van a morir -como así sucede-.

b) La muerte misma nos asusta también en relación con el *sufrimiento y desmoronamiento* que pueden comportar la hora de la muerte. Es el miedo al dolor, a la merma de facultades cognitivas, a la pérdida de autocontrol fisiológico y psicológico. La previsión del testamento vital arraiga básicamente en estos temores. Como decía Lévinas, el sufrimiento físico comporta la imposibilidad de distanciarse de él y de la existencia. Es ausencia de todo refugio que anuncia, por ende, la proximidad de la muerte³⁰.

La *vejez*, de la que apenas han hablado nuestros metafísicos³¹, es (o es a veces) como una pendiente hacia el desmoronamiento, un anuncio cada vez más claro del mismo. Por eso decía Heidegger que la muerte no es la “madurez”, por cuanto la existencia puede sobrepasar esta y llegar al fin, las más de las veces, “desmoronada y consumida”³². Pero no vamos a detenernos en estos miedos o temores, sino en el que sigue.

c) El modo específicamente humano de abordar con seriedad la muerte es la reacción, intelectual y emocional, ante el finar (propio o también de mis seres muy queridos) que se contempla a la vez como *próximo, seguro e inexorable*, ante el cual no caben ya dilaciones; sea porque me han sentenciado a morir mañana o porque la condena viene de un diagnóstico médico que me atribuye solo unos meses de vida, o porque afronto una situación de peligro vital extremo que es probable que no supere. Uno quisiera pedir una prórroga,

²⁸ P. L., LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*. Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1962, p. 56; Tugendhat, 2007, pp. 167-169.

²⁹ H. FRANKFURT, *Las razones del amor; el sentido de nuestras vidas*. Paidós, Barcelona, 2016, *passim*.

³⁰ E. LÉVINAS, *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 108 ss. Sobre la muerte y el sufrimiento, también K. JASPERS, *Filosofía*, vol II, Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 91 ss. y 101 ss.

³¹ Entre las excepciones, LANDSBERG, 1962.

³² M. HEIDEGGER, 2024, §48, p. 325.

pero resulta poco creíble que se le vaya a conceder. Ante semejante pronóstico de muerte cercana el propio yo se “retrata”, se unifica, toma alguna forma de partido vital, sobre la muerte y sobre uno mismo. Este estremecimiento ante una muerte próxima es aún más evidente en el caso de los otros: no nos agobia perderlos alguna vez o que sean mortales, sino perderlos pronto³³.

Entiendo el existir con propiedad (*Eigentlichkeit*) de Heidegger como una especificación o radicalización de esta modalidad (c) que puede resumirse así -son palabras de Tugendhat-:

Enfrentado con la muerte, el ser humano se confronta con la vida, toma conciencia de su libertad, se aparta de las opiniones convencionales y escoge de manera autónoma cómo va a vivir, y con esto, tal como Heidegger lo dice, vive su ser propio... Los rasgos esenciales del ser-propio son para Heidegger la angustia, la “llamada de la conciencia moral” y la conciencia de la muerte³⁴.

Según Heidegger, ante la perspectiva de que su anonadamiento es posible en cualquier momento, la futura víctima no puede, o incluso no debe, reaccionar sino con angustia: “el ser acerca de la muerte (*Sein zum Tode*) es esencialmente angustia”³⁵, angustia “ontológica” u originaria, global, indefinida, que no suplica una prórroga, sino que revela la falta de fundamento de la propia existencia³⁶, su estar “arrojada”. Obviamente quien cree en una creación personal y amorosa, y lo cree en el sentido práctico que propugnaba Wittgenstein en su *Conferencia sobre la creencia religiosa*³⁷, no comparte esta visión del estar suspendido sobre nada³⁸.

El heideggeriano existir con propiedad con vistas a la muerte se opone a la visión impersonal que impregna el medio ambiente social (el “se” o *Man*), es decir, a los tópicos que por lo común “se” piensan en la sociedad, esquivando cotidianamente mirar la muerte de frente y ocultándose existencialmente la certeza de que aquella es posible en cada instante. Se opone también la angustia heideggeriana al miedo psicológico concreto a

³³ E. TUGENDHAT, 2004, p. 114.

³⁴ E. TUGENDHAT, 2001, p. 183.

³⁵ M. HEIDEGGER, 2024, §53, p. 353.

³⁶ M. HEIDEGGER, 2024, §50, p. 333-334; §53, pp. 352-354; §62, pp. 408-409.

³⁷ L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 129-150; cf. H. PUTNAM, *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 193-220.

³⁸ Al contrario, para S. Juan de la Cruz y Edith Stein solo Dios puede entrar en el centro del alma (E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 4ª ed., Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 201-208; J. V. BONET-SÁNCHEZ, “Le immagini di Edith Stein e Iris Murdoch sul centro dell’uomo”, *Humanitas*, 1-2 (monográfico dedicado a Edith Stein), 2024, pp. 303-313).

morir -por cierta enfermedad, por ejemplo- porque este es “miedo” y no angustia ontológica. Esta consiste en el temple de ánimo que mantiene abierta, sin ocultaciones, la amenaza constante e indeterminada contra la existencia que es su inhóspito estar arrojada a la muerte. No se trata de esperar el punto final, sino de estar cerca de él en todo momento. Pero, ¿es esto empíricamente realizable? ¿Se puede vivir siempre mortalmente angustiado pero sin obsesionarse? Y sobre todo, ¿no hay otras formas de existir con propiedad?

4. Prioridades vitales y experiencias de sentido

La otra forma de temor o estremecimiento ante la muerte que Tugendhat distingue se refiere al “cómo” de la vida, al modo en que hemos conducido esta. Más que la muerte, su referente es el conjunto de la vida al que aquella pone fin. Junto a esta forma de existir con propiedad respecto de la vida en su conjunto, incluyendo el final, yo voy a proponer en esta sección (con la ayuda de Bloch y Lévinas) y en la próxima (por cuenta propia) otras dos formas de hacerlo.

Al conducirme respecto de la muerte, se me presenta en conjunto y de forma unitaria la vida mía que se va a cerrar. La muerte me recuerda que, además de estar referida a contenidos y objetivos particulares, la vida de cada quien está prácticamente referida a sí misma en cuanto a que darle sentido es tarea del viviente y de su mismo vivir. Entonces, la confrontación puede provocar la sensación de que he errado las prioridades de su vida, con las que, tal como efectivamente han sido, uno no logra identificarse ahora. No pediría una prórroga de la vida, sin más, sino la posibilidad de una rectificación de fondo porque he vivido equivocadamente, me pesa cómo viví³⁹. Es el interrogante que aterroriza a un Ivan Illich que hace lo posible por reprimirlo: Más quizás que el vacío de la muerte, le aterra el posible vacío de su vida. La muerte y el envejecimiento invitan a reconocer este error⁴⁰. He aquí una forma de existir con propiedad que no conviene exactamente a la descripción heideggeriana, aunque tampoco sea incompatible con ella. Veamos seguidamente otra que acaso sí lo sea.

³⁹ “un sentimiento de no haber cumplido la misión ni llevado a cabo eso que debía hacerse; la tristeza de haber vivido una vida insignificante, absurda y la desesperación de no poder hacer nada ya por arreglarlo”. Así me describía esta experiencia Bosco Corrales Trillo.

⁴⁰ Para el presente párrafo, TUGENDHAT, 2001, pp. 173-178 y los otros lugares citados del autor.

Lévinas, en *Dios, la muerte y el tiempo*, sus cursos de comentario a *Ser y tiempo*, tiene el acierto de traer a colación a Ernst Bloch como alternativa a la temporalidad heideggeriana, aferrada a la angustia de la nada. Para Bloch, la angustia de la muerte procede de morir, en un mundo inacabado, sin terminar la propia obra: “el miedo a morir es el miedo a dejar una obra inacabada y, por tanto, a no haber vivido”⁴¹. La angustia heideggeriana sería una modalidad de la melancolía ante el fracaso de la obra inacabada. Pero existen también, para Bloch, los instantes en que irrumpe la belleza y aletea, en medio de la oscuridad, la promesa de un mundo anhelado y mejor “en la forma en que el viento remueve una hoja, en la belleza de una melodía, el rostro de una joven, una sonrisa de niño, una palabra”⁴². En *El principio esperanza* sirve como símbolo de ellos la exclamación del Dr. Fausto sobre el instante pleno, ante el que exclamaría: “¡Deténte, eres tan bello!”⁴³.

Podemos profundizar en esta idea para subrayar, más que el momento fugaz, lo que podemos llamar “experiencias de sentido”, en las que también (y no solo respecto de la muerte) la vida se nos revela de forma global y unitaria. Hay instantes en nuestra vida que son como celebraciones de amor y amistad, de un “confieso que he vivido”, en que la vida parece estar en su sitio, a pesar de saber que vamos a morir. ¿No cabe afirmar que también en esos momentos “el amor es fuerte como la muerte” y es posible existir con propiedad, incluso teniendo a la vista la muerte (eso sí, en una perspectiva menos invasiva y angustiosa en la que ella no lo “engulle” todo)? Con tales experiencias, frente a la inhospitalidad radical de la existencia heideggeriana⁴⁴, arrojada originalmente a la intemperie, amenazada y “no-en casa”⁴⁵, Bloch elabora la esperanza de un hogar (casa, morada), de una patria: *Heimat*⁴⁶, la palabra que concluye su magna obra, representando “la forma de ser personal en un mundo acabado y completo, sin melancolía... que arrebató a la muerte su dardo”⁴⁷. Frente al todavía-no de la muerte, el todavía-no de la

⁴¹ E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 120.

⁴² Ibid., pp. 121-122.

⁴³ E. BLOCH, *El principio esperanza*, Vol. 3, Trotta, Madrid, 2007, pp. 90-152; J. V. BONET-SÁNCHEZ, “La imagen quijotesca de la utopía abstracta y su valor crítico desde el pensamiento de Bloch”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 15/16, 1989, pp. 123-131.

⁴⁴ “En *Ser y tiempo* no se puede formular ninguna generosidad, ninguna hospitalidad, ninguna amistad. No serían formas auténticas ni inauténticas del *Mitsein* [ser-con]... en relación con el morir, no se le atribuye al *Mitsein* ninguna relevancia especial” (B.Ch. HAN, 2020, pp. 52 s.)

⁴⁵ M. HEIDEGGER, 2024, §57, pp. 364-371.

⁴⁶ E. BLOCH, 2007, p. 510.

⁴⁷ E. LÉVINAS, 1994, pp. 122-123.

vida plena que hambreamos y soñamos despiertos, en lo cual consiste el principio esperanza.

5. ¿Respondo ante alguien por el conjunto de mi vida?

En su primer sermón de Cuaresma de 1522 en Wittenberg, Lutero reprende severamente a sus partidarios más agresivos (y coactivos) recordándoles la insustituible autorresponsabilidad de cada individuo “en la soledad de la muerte y del Juicio Dios”⁴⁸. Ante Dios, en la soledad del Juicio, cada quien tendrá que hacerse cargo de su vida toda. La deriva ético-política de esta idea podemos rastrearla con facilidad. Arendt se muestra convencida de que la catástrofe totalitaria que nos cayó encima en el siglo XX “no se habría dado si la gente siguiera creyendo en Dios, o mejor, en el infierno, si todavía existieran absolutos (*ultimates*)”⁴⁹. Como si Dostoievski tuviera razón y, tras la muerte de Dios, todo estuviera permitido. En cuanto a Lévinas, es sabido que el concepto de responsabilidad desempeña un papel clave en su ética, concebida como filosofía primera, que propugna “una responsabilidad a la medida o la desmesura de la muerte”⁵⁰. Ambos autores, Arendt y Lévinas, imprimen un giro inmanente, no religioso, a la idea de responsabilidad, giro que yo voy a proseguir en esta sección. Mas no hablamos exactamente de lo mismo. Lo que aquí intento indagar es si existe alguna autorresponsabilidad existencial -no moral- inmanente por el cómo de mi vida que influya en mi temor a la muerte (a mi muerte “ahora” o “pronto”) y en la posibilidad de existir con propiedad, o con más sentido, respecto de ella.

Tugendhat trata de ello, aunque no en relación con de la muerte, sino con el libre albedrío, para descartar tres posibles instancias de responsabilidad⁵¹: (i) Dios; (ii) yo mismo; (iii) la comunidad moral. Rechaza enérgicamente (i) porque, en su combativa opinión, en estos tiempos de muerte de Dios, resulta intelectualmente deshonesto creer en la existencia de seres espirituales⁵². Sin embargo, la autorresponsabilidad solo parece seria o importante cuando se imagina rindiendo cuentas ante un ser absoluto. ¿O hay alguna otra instancia inmanente seria?

⁴⁸ Cit. por JIMÉNEZ, 2005, p. 40.

⁴⁹ H. ARENDT, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 149.

⁵⁰ E. LÉVINAS, 1994, p. 97.

⁵¹ E. TUGENDHAT, 2007, pp. 78-83 y 202-204.

⁵² Una exposición detallada y crítica de su posición en J. V. BONET-SÁNCHEZ, “Espiritualidad y autoconciencia existencial en Tugendhat», *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 5(2), 2018, pp. 277-305.

La instancia (ii) le resulta más costoso descartarla, pues a Tugendhat le fascinó de joven la llamada de Husserl a la autorresponsabilidad (*Selbstverantwortung*) como rasgo definitorio de la razón humana (que solo de sí misma puede extraer sus criterios cognitivos y valorativos) y, con ella, de la filosofía griega y la cultura europea⁵³. Pero no tiene sentido hablar de responder “ante sí mismo”. La matriz filosófica del concepto de responsabilidad está en la práctica de responder, principalmente a preguntas, así que la semántica de la responsabilidad requiere un “ante alguien” distinto de mí. Usando los términos con un mínimo rigor, ante mí mismo yo puedo avergonzarme, alegrarme, sentir remordimiento u honda satisfacción, pero no “responder”.

¿Qué hay de la instancia (iii)? Ante la comunidad moral respondemos, sí, por acciones concretas, pero no por nuestra vida en su totalidad, al menos en una ética moderna, cuyo alcance no puede extenderse hasta ese extremo. Hasta aquí Tugendhat. ¿Resulta entonces que el yo moderno, a fuer de autónomo y hasta soberano, se ha vuelto irresponsable, no responde *post mortem* ante nada o nadie por el conjunto de su vida? ¿Pero es que tiene sentido, metafísica y existencialmente, que alguien responda de algo cuando ya acabó su existencia temporal?

Existe al respecto una literatura ética y jurídica interesante y reconocible que discute la posibilidad de dañar o beneficiar a los muertos: por ejemplo, incumpliendo su última voluntad (o cumpliéndola); calumniándolos o bendiciéndolos; mancillando su honor o exponiendo morbosamente su intimidad⁵⁴; haciendo justicia ante los males que tuvo que sufrir en vida... o los que cometió y quedaron ocultos. Sobre si el muerto puede ser objeto de daño o beneficio, o no, existe más de una postura metafísica⁵⁵. No podemos ahora entrar a fondo en ello. Pero *si* se admite que, además de las responsabilidades de los vivos, el difunto puede ser destinatario de bienes y males *qua* objeto de la acción de los vivos, *entonces* no resulta ya tan extraño concebirlo como responsable de algún modo ante estos. Parece incluso que

⁵³ E. HUSSERL, *Erste Philosophie, 1923-1924*, Husserliana, vols. VII-VIII, M. Nijhoff, Den Haag, 1959 y 1965 (respectivamente).

⁵⁴ Mientras concluyo este escrito, en España se está discutiendo el “caso Breton”, que plantea un conflicto entre la libertad de expresión y el derecho al honor y la intimidad de niños monstruosamente masacrados por su padre.

⁵⁵ Véanse J. C. CALLAHAN, “On Harming the Dead”, *Ethics*, 97, 1987, pp. 341-352; M. RIDGE, (2003). “Giving the Dead Their Due”, *Ethics*, 114(1), pp. 38-59; S. SMILANSKY, “Punishing the Dead”, *Journal of Value Inquiry*, n° 52, 2018, pp. 169-177; P. STOKES, “Are there Dead Persons?”, *Canadian Journal of Philosophy* 49.6, 2019, pp. 755-775.

podemos atribuirle alguna forma de “subsistencia” a su personalidad, en el sentido de Meinong, alguna forma de objetividad ideal⁵⁶.

Los griegos conocieron una forma de responsabilidad ante la comunidad, al menos en el caso de héroes como Aquiles. Ante la muerte, el héroe tiene como evidente que ella culmina una identidad y un destino ante la comunidad, ante la memoria de esta. Ello sucede en el plano público. Como ya hemos indicado, no es sostenible una tal forma de responsabilidad pública moderna ante la comunidad. Mas, ¿qué pasa en el plano privado?

A muchos de nosotros nos importa la semblanza, el recuerdo que dejaremos ante “los nuestros”: la persona con la que compartí mi vida, mis hermanos y amigos íntimos, y especialmente mis hijos y descendientes, caso este en el que voy a centrarme porque parece ser el más intuitivo. La filiación es un tema del que la filosofía del siglo XX se ha ocupado poco, si exceptuamos a Lévinas⁵⁷ y algo de la tradición personalista. Uno no quisiera defraudar a los seres más próximos, particularmente a los hijos, es decir, las personas cuya existencia está entretejida y en parte configurada por la nuestra.

No es tanto una responsabilidad ética o normativa que desemboque en juicio y sentencia -loa, absolución o condena-, cuanto una responsabilidad existencial, antropológica, que forma parte del vínculo amoroso. En virtud de ese vínculo, “respondemos”, incluso *post mortem* (y también a veces ante hermanos y amigos íntimos) por nuestros actos; no por cada uno de ellos, pero sí por el conjunto de nuestra vida, por el enfoque global de la misma, por los vicios ocultos que pueden salir a la luz; también por nuestra muerte y por la coherencia entre nuestra vida real y los valores que dijimos querer transmitir; y especialmente, por aquellos aspectos de esta que más han afectado, positiva o negativamente, a los nuestros y que más nos han ligado a ellos. Como si maternidad y paternidad, al menos cuando se ejercen y sostienen en el tiempo, comportaran el compromiso de mostrar a los descendientes un modelo posible de afrontamiento de la vida y de la muerte, un punto de referencia psicológicamente inesquivable que va a tener efectos sobre su vida (y acaso sobre su muerte⁵⁸). Esta responsabilidad tiene también su cara amable, “memorable”, digna de recuerdo y de inspirar a otros. El contra-concepto, la

⁵⁶ V. VELARDE-MAYOL, “El objeto puro en Meinong”, *Dianoia*, LII, 58, 2007, pp. 27-48.

⁵⁷ “¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? Ello solo es posible de una manera: merced a la paternidad. La paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo” (E. LÉVINAS, 1993, p. 135 s.). Hijo que es a la vez mío y no mío, transustanciación, continuidad de la historia que no es vejez (E. LÉVINAS, 1995: 276-279).

⁵⁸ No creo que este aspecto pueda marginarse de la conversación filosófica sobre el suicidio. El suicidio del padre o la madre suele marcar indeleblemente la vida de sus hijos.

mala versión de la responsabilidad es aquí la hipocresía, la doblez, la inautenticidad. Nótese que, así planteado, este temor sigue teniendo una vertiente egocéntrica: temo defraudar a los míos, incluso cuando yo ya no esté viviendo a su lado, no solo por ellos, sino también por mí.

Puede que Arendt tenga razón también aquí y que tal responsabilidad no tenga hoy fuerza motivacional suficiente para modificar nuestras prioridades en la vida. Pero se trataba de establecer y proponer una *posibilidad* de existir con propiedad ante la muerte, y en relación con el conjunto unificado de nuestra vida, no angustiosamente pero sí de manera honesta y global.

6. Balance

Hemos considerado distintas facies o ingredientes del temor a la muerte en su vertiente más egocéntrica: el horror epistemológico, la angustia vegetativa, la resistencia a morir “pronto” y a la anticipación que representa la vejez, el temor respecto del posible sinsentido de la vida o la propia responsabilidad ante los próximos. Cuando Unamuno se escandaliza y rebela ante “la” muerte, puede que tuviera ante sí la mayor parte de tales facies a la vez, como una percepción compleja que, en términos humeanos, integraría, por sus vínculos de mutua contigüidad, ingredientes más simples, como los mencionados. Junto a ese análisis, hemos apuntado formas de reflexionar y existir con propiedad respecto de la muerte distintas de la angustia ontológica heideggeriana: la melancolía por no terminar la propia obra, las experiencias de sentido conscientes de la fugacidad de la vida, la responsabilidad ante otros a los que quiero por la imagen de mí mismo que “subsistirá”.

Verdad, Imperatividad y Muerte

Jaume Farrerons

Societat Catalana de Filosofia

1. Sentido y Validez

En la tesis citada argumenté que, según Heidegger, la verdad ontológica no es para el existente (*Dasein*) lo buscado, sino lo *rehuido*. En consecuencia, además de los paradigmas filosóficos expuestos por Apel, podría hablarse de dos grandes *metaparadigmas*, a saber, el de la *búsqueda* (B) y el del *rechazo, fuga o huida* (A). De “B” formaría parte el paradigma griego del ente desde Sócrates y Platón¹ hasta el actual paradigma del lenguaje, pasando por el moderno de la “subjetividad” (Descartes, Kant, Hegel). El metaparadigma “A” incluiría la “presocrática” filosofía fundacional, heroica y trágica (Felipe Martínez Marzoa), singularmente Heráclito, y el contemporáneo de la vida/praxis desde Karl Marx y Friedrich Nietzsche a Martin Heidegger.² La naturaleza de la “huída” en *Sein und Zeit* queda expuesta a lo largo de toda la obra y constituye la esencia misma del método hermenéutico, consistente en *desvelar* un sentido (ἀλήθεια) que no aparece de buen grado, sino que hay que *arrancarle*, por decirlo así, al fenómeno. Pero es el mismo *Dasein* el que *se* oculta la verdad: la tarea del filósofo hermenéutico, que es siempre *crítico*, asemejaríase al del detective que investiga un crimen y debe *deconstruir* las estrategias de obstrucción a la justicia (metafísica, ontoteología) perpetradas por el culpable, quien, a la postre, resultará ser... el propio detective. Así las cosas, la idea de una “fuga de la verdad”, oriunda de Nietzsche e incluso de

¹ Quizá desde Parménides: aquí mantengo una discrepancia con Heidegger que no viene al caso.

² El “metaparadigma B” es *reactivo* al A en su aparición originaria, a saber, la filosofía presocrática y la tragedia griega. Este hecho está muy claro en Platón, cuya polémica relación con Heráclito es de dominio público pero cae aquí fuera de nuestro objeto.

Marx/Feuerbach, aparece documentada en Heidegger en las lecciones del curso *Einführung in die phänomenologische Forschung* de 1923/24. Dichos textos confirman retrospectivamente un aspecto crucial de la ontología fundamental *que no ha sido objeto de la merecida atención a pesar de su importancia y obviedad*. Transcribo un primer fragmento que hace referencia a la “búsqueda” en cuanto técnica *escapista* del racionalismo:

Der Sorge der Gewißheit kommt es nämlich primär an auf *Gültigkeit* und *Verbindlichkeit*, das, wovon etwas gültig ist, das Seiende selbst aber, kommt nicht primär in den Blick, es kommt nicht zu seinem Recht. Zugleich aber wird das Sein des Erkennens an ihm selbst nicht auf Sein befragt und nicht in seinem Sein erschüttert. Das sieht so aus, als wäre das der Fall, und sieht so aus gerade durch das Suchen. Diese eversio aber, dieses scheinbare Erschüttern aller Erkenntnismöglichkeiten, vollzieht sich auf dem Grunde der *Vorberuhigung* dessen, daß das certum esse als bonum geschieht ist. Die eversio und das Durchlaufen eines Zweifelsweges ist die eigentümliche *Maskierung*, die sich die Sorge der Gewißheit in dem Sinne gibt, als komme es ihr in der Tat auf eine radikale Fundamentierung an. Durch diese Maskierung versetzt sich die Sorge dahin, wo sie will. Sie gibt sich das Ansehen von radikaler Wissenschaftlichkeit, Besorgen von Wissenschaftsausbildung, Wissenschaft verstanden als allgemeine Gültigkeit und Verbindlichkeit alles Seienden. Die Sorge der Gewißheit hält sich also in der Weise der Maskierung auf, in der Verbindlichkeit in dem, was öffentlich von Seiendem zeitgemäß gesagt werden kann, ohne daß das Seiende als solches primär vergegenwärtigt wird. Alles wird gesehen an der Idee von Wissenschaft, Reformation der Wissenschaft an der Idee des certum. Diesen Aufenthalt der Sorge charakterisiere ich als ihre *Seinsferne*, sowohl vom Sein der Welt als erst recht vom *Sein des Daseins als solchen*³.

El sorprendente fragmento ilustra, a mi juicio, un cambio de metaparadigma en la historia de la filosofía. La “búsqueda de la certeza” se formula expresamente como estrategia *enmascarada* de la “fuga”. Aquello que el existente (*Dasein*) rehúye es la propia (pre)-comprensión de la existencia en cuanto *finita*. Una página después, Heidegger menciona la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) y la “muerte” (*Tod*) como móviles de la “huida”:

Sofern die Tradition aus der Vergangenheit kommt, sofern die Sichtigkeit der Vergangenheit der Gegenwart fehlt und nicht lebendig

³ M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Martin Heidegger Gesamtausgabe Band 17, 2ª Ed., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, pp. 281-282. Hay traducción castellana de Juan José García Norro: *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 279.

wird, geschieht es, daß in der verschiedenen Charakteren die *Zeitlichkeit des Daseins ausbleibt*. Das zeigt sich darin, daß Descartes das cogito lediglich als eine res cogitans, als eine Mannigfaltigkeit von cogitationes faßt, in der von einer *zeitlichen Erstreckung zwischen Geburt und Tod* auch nicht im mindesten geredet wird, eine Mannigfaltigkeit von Sachen, zusammengerschnürt durch das ego. Die Sorge der Gewißheit ist als Sorge um Gewißheit zugleich das Besorgen davon, daß die Zeitlichkeit ausbleibt. Das besagt aber: Nichtbegegnen des Daseins als solchen. Die Sorge der Gewißheit ist das *Verstellen* des Seins⁴.

El fenómeno de la “fuga” (*Flucht*) o “enmascaramiento” (*Maskierung*) de la existencia (*Dasein*) muestra un inesperado hilo conductor subyacente en el desarrollo de la “filosofía académica” desde Platón a Husserl. Que no se trata de una cuestión anecdótica en la citada obra de Heidegger acredítalo el siguiente fragmento concluyente, donde es elevada al rango de los futuros “existenciarios” de *Sein und Zeit* (1927), es decir, las estructuras *ontológicas* del *Dasein*. Citaremos ahora de la traducción castellana por cuestiones retóricas:

b) Huida de la existencia ante sí mismo y descubrimiento de su ser-en-el-mundo, enterramiento de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro, retorcimiento como movimiento fundamental de la existencia. Estos tres caracteres, la *lejanía del ser*, la *ausencia de la temporalidad* y la *nivelación*, hay que verlos juntos como determinación fundamental de la existencia misma. Hay que preguntar cómo se muestra en esta determinación la existencia como tal. 1º Estos tres caracteres de la preocupación de la certeza, la certeza misma como un modo de la existencia, da a conocer la existencia como aquello que está en *fuga ante sí mismo*, de forma que, fugándose ante sí mismo, se preocupa a la vez de otras cosas, de la posibilidad de encubrir la existencia. 2º La huida ante la existencia misma y el *enterramiento de sus posibilidades* de ir al encuentro de sí misma. En este movimiento fundamental de la existencia se muestra ahora el hallazgo fundamental del que se ha tratado anteriormente. Se pone de relieve que la preocupación, en la medida en que es salir en pos de algo que a ella le preocupa, en el preocuparse de algo, se preocupa a la vez de su propia existencia y, a decir verdad, aquí, en el modo de la huida ante la existencia: se preocupa a la vez del enterramiento de la propia existencia, de hacer imposible un encuentro con ella⁵.

⁴ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pp. 282-283 (trad. cast. p. 280).

⁵ Cfr.: *op. cit.*, p. 281 (versión original: *op. cit.*, p. 284).

Esta premisa, a saber, que el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” (“enunciado VM” que formula conceptualmente el “fenómeno VM”) constituye la piedra angular de *Sein und Zeit* y de la entera ontología fundamental, como argumenté en mi tesis doctoral, es inexcusable para comprender lo expuesto en los capítulos 7 y 8 de la misma. El punto de partida del Capítulo 7⁶ es el intento de Jürgen Habermas de fundamentar la política en el derecho y el derecho en la moral, o sea, la cuestión del poder legítimo (*auctoritas*) frente al poder a secas (*potestas*). Sobre este punto conviene aclarar que el *Dasein* no es el “individuo”, sino un “nosotros” constituyente poshegeliano que Heidegger identifica con la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) y convendrá contraponer a la “comunidad de diálogo” de los filósofos dialógicos y frankfurtianos. Hemos resumido este enfoque como pregunta por la *auctoritas* en relación con la *potestas* o, en otros términos, la *quaestio* de la crisis moderna de fundamentación de la *soberanía*. Pero, en *Faktizität und Geltung* (1992-1994), el autor se va deslizado de una exigencia de legitimación “cuasi-trascendental” a una justificación meramente empírica, sociológica. Esta renuncia de Habermas será afeada por Apel, quien toma el relevo en la tarea defraudada. Lamentablemente, también aquí se desemboca en una aporía flagrante al oponer Apel la *hermenéutica de la facticidad* (Heidegger) en cuanto fuente de *sentido* a la *comunidad ideal de diálogo* (Apel, Habermas) en cuanto fuente de *validez*, de tal suerte que la fundamentación se esfuma en forma de una especie de “idea reguladora” que opera en la práctica como la clásica *utopía* (“progresista”). La “muerte” mantiene separados sentido y validez, ocupando un lugar central, pero oculto, en el debate filosófico, de manera que los motivos *ideológicos* adquieren un peso *teórico* difícil de eludir.⁷ Nuestro punto de ruptura con Apel queda resumido en el siguiente fragmento de Norberto Smilg:

Sin embargo, por más que el lenguaje sea entendido como límite y condición del pensamiento y de la argumentación, por más que se acepte la imposibilidad de *deshacerse del logos*, antes que en el lenguaje, antes que en el diálogo o en la argumentación, *estamos en la experiencia*. Esta es, precisamente, la última consecuencia del giro hermenéutico y pragmático de la filosofía: la experiencia se antepone al a priori lingüístico, al menos en el sentido de que es necesario un momento de (auto)-donación de la realidad, que sea previo a cualquier configuración categorial. Es la categoría phaneroscópica de la *primeridad* que, procedente de Pierce, está en el fondo de la noción de

⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 731.

⁷ Cfr. Nota 3.

evidencia, fundamental según se ha dicho para la versión de Apel de la teoría consensual de la verdad⁸.

Y en este otro de Guillermo Lapiedra:

Apel sostiene que su concepción de la semiosis como instancia trascendental obliga a asumir tres dimensiones ontológicas reales: el objeto real, el sujeto real y el lenguaje real, pero ¿qué significa aquí “real”? Y, sobre todo, ¿en qué relación está con la prohibición de ir más allá de lo metódicamente irrebasable? Es decir, si esta afirmación de lo real como implicado (tridimensionalmente) en la semiosis en tanto que presupuesto necesario implica un retorno a la posibilidad de una distinción entre *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*, ¿por qué no se emprende la búsqueda de lo primero ontológico, de lo ontológicamente “irrebasable”, sino que se permanece en lo metodológicamente (*ordo cognoscendi*) irrebasable?⁹.

La crítica de Apel nos devuelve así, paradójicamente, a Habermas y, más en concreto, a su enfoque del proceso histórico como *lingüistificación de “lo sacro”*, pero sin abandonar en ningún momento el plano ontológico de la trascendentalidad: la *historicidad* no se confunde con una mera sucesión temporal de sucesos aleatorios, antes bien, “historia” significa la articulación conceptual e institucional de la experiencia pre-lingüística y “temporaria” de la verdad, “lo sacro”. De manera que el debate de la ética dialógica conduce a esa “realidad” que Apel ha identificado con la “hermenéutica de la facticidad” (Heidegger) y, para resumirlo, con una *facticidad trascendental de la historicidad* que es la condición de posibilidad de la verdad racional (*auctoritas*) y, por ende, de la ética, el derecho y el Estado *democrático* (en el sentido griego, no liberal, del término). Este filosofema permite “*reconciliar el sentido con la validez*” y nos coloca en postulado de la tesis: el “fenómeno VM” (“lo sacro”) y el “enunciado VM” que lo articula en cuanto lingüistificación argumentativa, es decir, “la muerte es la verdad de la existencia”, la “muerte” *como verdad* y, en definitiva, *la muerte como validez*. Dicho enunciado formularía el *fundamento último* y explica que el *ordo cognoscendi* constituya un proceso apagógico de “retroceso” fenomenológico, en dirección contraria a la “fuga”, hasta sus “condiciones de posibilidad”, en las antípodas de cualquier constructivismo “racionalista”. Además, al

⁸ N. SMILIG VIDAL, “Estudio introductorio” in APEL; Karl Otto: *Apel versus Habermas*, 1ª ed., Comares, Granada, 2004, p. 29. Citado por FARRERONS, Jaume: “Verdad y muerte”, *op. cit.*, p. 806.

⁹ G. LAPIEDRA, “Prólogo a la edición española”, in APEL, Karl Otto: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, 1ª Ed., Síntesis, Madrid, 2002, p. 17. Citado por FARRERONS, Jaume: “Verdad y muerte”, *op. cit.*, p. 807.

“enunciado VM” subyace el supuesto de que la verdad haya sido ya siempre “pre-comprendida”, justificando la distinción epistemológica, de enorme importancia ética y política (democrática), entre “comprensión” (*verstehen*, cívica, comunitaria) y “conocimiento” o saber (filosófico y científico, especializado).

2. Sentido y Significado

Pasaremos por alto el apartado 7.2.1 del Capítulo 7¹⁰ para abordar brevemente el Capítulo 8 de la tesis citada.¹¹ De dicho apartado ahora sólo nos conviene retener un dato: el proceso de lingüistificación de “lo sacro” y, por ende, la secularización inherente a la civilización occidental, con la aparición de instituciones como la filosofía, la ciencia, la democracia, el arte clásico, la ilustración, la tragedia, el Estado de derecho, etc., emana *de la matriz cultural de “lo sacro” indo-germánico, nunca de “lo sacro” judeo-cristiano*. Este hecho es omitido por Habermas. Decisión grave que distorsiona su entero análisis por motivos presumiblemente ideológicos.¹²

La refutación del paradigma del lenguaje, entrados ya en el Capítulo 8,¹³ se remite al Capítulo 3.¹⁴ Damos aquí por reproducida toda la argumentación, cuyo objeto es la distinción entre sentido y significado ya establecida, aunque incorrectamente leída por la mayor parte de la crítica, en *Sein und Zeit*. El *sentido precede al significado* (lenguaje) y lo fundamenta. No puede donarse (*es gibt*) significado alguno sin previo sentido, pero sí a la inversa. Muéstrase un estrato fenomenológico de sentido pre-lingüístico que ha sido ignorado para mayor gloria del *libro* e incluso, ya en Jacques Derrida, del *significante* frente al significado¹⁵.

¹⁰ J. FARRERONS, “Verdad y muerte”, *op. cit.*, “La cuestión del fundamento último y la exégesis de ‘lo religioso’ judío en Jürgen Habermas”, p. 808 y ss.

¹¹ *Op. cit.*, p. 903 y ss.

¹² Existiría también una secularización tardía del judeo-cristianismo, pero la cuestión es si la misma, que culmina con el capitalismo según Karl Marx, resulta axiológicamente compatible con secularización grecorromana que Europa reemprende a partir del Renacimiento.

¹³ *Op. cit.*, p. 939.

¹⁴ J. FARRERONS, “Verdad y muerte”, *op. cit.*, Cap. 3, apartados 3.1, 3.1.2 y 3.3.

¹⁵ J. FARRERONS, “Sentit i significat. L’esfondrament del paradigma lingüístic i el retorn al paradigma del *Dasein*”, in *La llengua*, Col·loquis de Vic (Institut d’Estudis Catalans), 1ª Ed., Vic, 2023, pp. 211-217.

Apel pretende un *fundamento último*, el cual debería exhibir carácter trascendental. No otro es el motivo por el que Apel se despidió de Habermas:

Justamente el intento de mostrar la posibilidad de una fundamentación de las normas éticas, con ayuda de una teoría de los actos de habla y de la concepción de la “competencia comunicativa”, tiene una oportunidad sólo si logramos descubrir en las *reglas pragmático-universales de la comunicación* un núcleo *trascendental normativo* no empírico. De otro modo nos veríamos obligados a deducir normas a partir de hechos empíricos (...) lo cual es imposible. / (...) no puede fundamentarse la ética mediante una teoría universal de la ciencia social reconstructiva. Ello constituiría una reproducción de aquella “falacia naturalista” que hasta ahora estaba unida a cada ciencia real ascendente¹⁶.

Pero a ese “fundamento” se le quiere, como veremos, desempeñando una función ideológica utópica, léase: *contra* el “enunciado VM”.

Nuestra respuesta a esta crítica de Apel a Habermas se encuentra en las pp. 911-912 de la tesis: es válida sólo si omitimos que la *historicidad* en cuanto tal no es un hecho empírico, sino un *trascendental*. La segunda respuesta concierne al enfoque con que Apel pretende fijar el terreno del fundamento último, a saber, la *acción argumentativa*, contrapuesta a la “acción comunicativa” de Habermas. El planteamiento anti-utópico comporta mostrar que el sentido precede a toda “acción lingüística”, comunicativa o argumentativa, pero, al mismo tiempo, que descansa en la “temporalidad” ontológica y, por tanto, en el “fundamento trascendental de la historicidad”, aquello que hace posible la *interpretación* de una mera sucesión cronológica de eventos en calidad de “historia” e “historiografía”. Abordaje que, como hemos ya señalado, permite recuperar la “historia de la lingüistificación” (Habermas) de “lo sacro” con rango *normativo*. La existencia de un *factum* trascendental queda probado por la forma misma de la *Triftigkeit*, es decir, el hecho de que los enunciados pragmático-trascendentales no puedan ser fundamentados sin incurrir en circularidad y se nos *impongan* (sin “violencia” o “fuerza” empíricas: *auctoritas*). El *sentido* de dichos enunciados es, empero, anterior al lenguaje y se articula como “temporalidad” (originaria, fenomenológica, no física). La condición de posibilidad tanto de la “acción comunicativa” (Habermas) cuanto de la “acción argumentativa” (Apel) es una previa “acción ontológica” fáctico-trascendental productora del sentido y, para empezar, del sentido fundamental, el tiempo, la proyectualidad misma de los “ek-stasis” de

¹⁶ K-O., APEL, “Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen“, in K. Lorenzen (ed): *Konstruktionen versus Positionen*, t. 2, Berlín, 1979, pp. 37-107, pp. 97, 121.

la existencia con sus características inherentes: facticidad e irreversibilidad. El paso de la resistencia *de facto* del ente a la imperatividad *de iure* de la verdad, el ser, será, en consecuencia, la experiencia de esa *facticidad trascendental* que somos “nosotros mismos”. Aquello que “des-cubre” el *Dasein* al final del camino apagógico de retroceso hacia las condiciones trascendentales de posibilidad de los entes es, en definitiva, *su propia estructura ontológica*, el *Dasein*, que *no* se puede “modificar” ni tampoco expulsar como una mera resistencia empírica en una “posición de exterioridad” *a posteriori*, por mucho que, de hecho, la ontoteología metafísica (Heidegger) recurra a ese expediente ontificándola e incluso *personificándola* como encarnación del “mal”. La mera lectura de la *Negative Dialektik* de Adorno, quien centra su crítica en un ataque frontal a la ontología fundamental de Heidegger relacionándola explícitamente con “el Holocausto”, pone en evidencia que con lo dicho no estaríamos ante una especulación gratuita.¹⁷

3. Resistencia e Imperatividad

Apel ensaya el postrer intento de eludir ese “absoluto”, “la muerte”, que Adorno “excomulgó”,¹⁸ conservando al mismo tiempo la noción filosófica de “fundamento último” legitimador. Y pretenderá que dicho fundamento último remita a una “acción argumentativa”, debate del que ya hemos dado cuenta en la tesis¹⁹ y no vamos a repetir aquí. Nos interesa llegar a ese eslabón de la resistencia *de facto* del ente con la resistencia *de iure* del ser como etapas en el proceso fenomenológico de *mostración de la finitud*. Experiencia que ontogenéticamente comenzó quizá una noche cuando nos topamos a oscuras con un mueble (y sentimos *dolor*) y culminó con la idea de que “la muerte” es la *verdad* de la existencia —la cual, en cuanto verdad, comporta una *imperatividad vinculante*. Esta “conclusión” equivale a una “conversión” y a la “certeza” de que *debe* ser así porque la verdad ostenta un valor *normativo* y no sólo indicativo, descriptivo o cognoscitivo. La “valoración ejecutiva” de la verdad fija el suelo existencial de la filosofía y es anterior a toda teoría, cuya conceptualización instituye la experiencia del “ser para la muerte”, es decir, la

¹⁷ Th. W., ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., “Nach Auschwitz”, pp. 353 y ss.

¹⁸ Th. W., ADORNO, *Negative Dialektik*, Ed. 1970, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, p. 356 y ss.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 931-953.

afirmación de la “muerte propia” por el Estado de la “comunidad del pueblo” como totalización y plena constitución ontológica del *Dasein*.²⁰

El final del debate entre Apel y Habermas se dilucidará, hasta donde me consta, en el artículo de Apel “Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? (Existentialismus, Platonismus oder Transzendente Sprachpragmatik).²¹ Dentro de la tesis, este texto (¿definitivo?) de Apel es abordado brevemente en las páginas finales, es decir, poco antes de la conclusión.²² Resulta sorprendente que el propio Apel recurra al ejemplo de la vida animal como evidencia de que éste no “comprende” la muerte y, por tanto, propiamente “no muere”, cuando precisamente la vida prerracional ha sido nuestra primera evidencia irrefutable de un sentido pre-lingüístico que es menester explicar:

Ein Tier kann eben deshalb seinen Tod nicht verstehen und kein Endlichkeitbewußtsein besitzen²³.

Apel concluye, en efecto, que la “comprensión” de la muerte depende del lenguaje.

Die Sprache als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von „Tod“ bzw. „Schmerz“ mach sowohol das intersubjektiv gültige wie das existenziell bezogene Verständnis von „Tod“ bzw. „Schmerz“ möglich; sie gibt Wittgenstein und Heidegger recht²⁴.

Obviamente, el animal no puede tener conciencia del fallecimiento *como hecho cultural*, funerario, pero sí comprende constantemente *el sentido de la resistencia* y, por tanto, de la finitud, que es lo que está en cuestión cuando hablamos de “la muerte” en un contexto ontológico. La controversia, que se desarrolla en torno al concepto de la *irrebasabilidad*, pretende, por el lado de Apel, que la “acción argumentativa” resulta irrebasable, mientras que, por el lado de Heidegger, la entera ontología fundamental acredita que la vida no necesita argumentar, que la argumentación es sólo una posibilidad de la existencia (*Dasein*), mientras que la “posibilidad de la imposibilidad”, es decir, “la muerte” en sentido ontológico, ha rebasado ya siempre toda argumentación:

²⁰ J. FARRERONS, “La muerte como instancia constituyente del *Dasein*”, *op. cit.*, Salamanca, 2023.

²¹ H. EBELING, (ed.): *Der Tod in der Moderne*, 1ª Ed., Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH Königstein/Ts., Hanstein, 1979, pp. 226-235.

²² J. FARRERONS, “Verdad y muerte”, *op. cit.*, pp. 954 y ss.

²³ APEL, K.-O.: *op. cit.*, p. 233.

²⁴ *Ibidem*.

La posibilidad más peculiar e irreferente es irrebasable (*unüberholbar*). El “ser relativamente a ella” hace comprender al “ser ahí” que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo. Pero el precursar no se esquivo ante lo irrebasable, como el “ser relativamente a la muerte” impropio, sino que *se pone en libertad para ello*. El ponerse, “precursando”, en libertad *para* la muerte peculiar libera del “estado de perdido” en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable²⁵.

Todavía podría replicar Apel que la “acción argumentativa” aloja el fundamento último porque el *Dasein*, en cuanto *Vorhabe* constituyente-ejecutivo de mundo, ha apelado ya siempre a una “comprensión del ser” que implica una “pretensión de validez”, es decir, una virtual argumentación que debe desempeñar *de iure* en el mismo sentido en que el sujeto trascendental kantiano debía poder acompañar todas las representaciones en la “unidad de la apercepción”. Y esto valdría quizá para ciertas ideologías, pero no para aquélla, un determinado “ideal de existencia”, que hace posible la auto-interpretación total del *Dasein*, es decir, la experiencia del “ser para la muerte”. Pero que la razón sea un *factum*, que haya ahí un *ser* de la razón rigiendo “sin razón” para la razón misma sólo puede sorprender a los ideólogos de la utopía. La *Triftigkeit* constituye así el modelo de esa “facticidad trascendental” que permite comprender el paso de la resistencia *de facto* (“dolor”) a la resistencia *de iure* (“imperatividad”). La pragmática trascendental describe lo que hacemos y debemos hacer, nuestro deber-ser *qua* ser, incluso cuando negamos *de facto* que lo hacemos (contradicción performativa). Que la “acción argumentativa” venga siempre precedida, como condición de posibilidad trascendental, de una producción de sentido pre-lingüística (“acción ontológica”) emanada de la “temporiedad” originaria, es decir, del *Dasein* “propio” y “auténtico”, significa que hemos dejado atrás, incorporándolo empero (*Aufhebung*), el paradigma del lenguaje. La fenomenología que va de la resistencia *de facto* a la imperatividad *de iure* es un proceso de aprendizaje hegeliano de la existencia, *una experiencia que la existencia hace consigo mismo*, desde los entes “a la mano” a los existenciales del *Dasein* pasando por los entes “ante los ojos” de la ciencia (la “objetividad del objeto”). La existencia “avanza” en la expresa “comprensión del ser” y su conceptualización (eso que llamamos “filosofía”)

²⁵ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, 2ª Ed., FCE, México, trad. de José Gaos, 1987, pp. 287-288. Véase fuente primaria *Sein und Zeit*, 16ª Ed., Max Niemeyer, Tübingen, p. 264.

retrocediendo hacia sí misma y chocando con la resistencia *que ella se ofrece a sí misma* en el “ver a través” del *Dasein* que comprende. La historia de los paradigmas filosóficos recapitula filogenéticamente este proceso: 1/ ontología antigua de la cosa reactiva a la filosofía trágico-heroica de los presocráticos; 2/ sujeto constituyente trascendental kantiano; 3/ filosofía de la praxis/vida o *Dasein*; 4/ paradigma del lenguaje, reactivo al paradigma anterior; 5/ restauración (¿en curso?) del paradigma del *Dasein*. El debate actual como polémica entre 4/ y 5/ saca a la luz la naturaleza hermenéutica de la cuestión en la medida en que el paradigma del lenguaje, como todos los anteriores pero esta vez de forma bochornosa, sólo puede explicarse a partir de las ideologías del *Dasein* “impropio” e “inauténtico” pero, en todo caso, *en el interior de la economía conceptual ontológico-fundamental* (Heidegger).

Ahora bien, la “experiencia de la muerte” es sólo un *indicador de paso* en el camino hacia la *finitud*. La “muerte”, como elemento central del “ekstasis” del futuro, remite a la facticidad originaria, el “nacimiento”, aquélla que le había permitido comprender lo que hay “después” del perecer porque había comprendido ya siempre lo que hay “antes” del brotar y, con ello, *una noción pre-lingüística de la nada*. La fundamentación del “enunciado VM” significa que éste no constituye un enunciado empírico cuyo significado sólo podríamos verificar tras nuestro entierro, es decir, la mera la constatación *de facto* y *óntica* de que “morimos”, sino que la muerte forma parte del meollo mismo de la verdad y, para decirlo en términos kantianos, de algo así como un “juicio sintético” *a priori* inscrito en la estructura histórico-temporaria que somos. De ahí la necesidad de construir ese puente fenomenológico (que puede recorrerse en *las dos* direcciones) entre verdad y muerte a partir del fenómeno de la “imperatividad”, de un poder legítimo (*auctoritas*) que acatamos voluntariamente sólo porque es “verdad”. El punto de partida fenomenológico de una “fenomenología de la existencia” con un guión parecido a la hegeliana “fenomenología del espíritu” pero un “sujeto” distinto, será dicha “resistencia” que engarza la cadena apagógica conducente a la “objetividad del objeto” y más acá. El “dolor” muestra la forma más depurada de manifestación fenomenológica ordinaria de la “resistencia” y, por ende, anuncia el sentido trágico de la *imperatividad vinculante que estamos moralmente obligados a acatar*. La “muerte” señala, en primera instancia, el *caso límite* del “dolor” en cuanto existenciario de la resistencia, el “absoluto” (Adorno) que toda verdad empírica nos depara. La *Triftigkeit*, “el peso del mejor argumento”, es ya un concepto a la vez fáctico y *normativo* (siempre podemos mentir de la misma manera que cabe “rebelarse” utópicamente contra la *auctoritas*) subyacente a toda práctica científica y argumentativa. Pero no nos podemos detener ahí porque, como hemos visto, el sentido precede al significado. ¿De dónde procede, pues, a la postre, el sentido? Los “existenciaros” son estructuras ontológicas de la apertura a la verdad, el “ahí

del ser” (*Dasein*), y no rasgos psicológicos del yo. En la ontología fundamental este elemento aparece vinculado al “ek-stasis” del pasado, el “sido”. Nosotros no elegimos cuando nacemos, ni dónde, ni a nuestros padres, ni nuestro nombre, ni nuestra lengua, ni nuestra cultura, ni nuestro cuerpo, ni... Para comprender el siguiente paso del análisis ontológico-hermenéutico es menester mostrar “la muerte” como finitud *en la entera estructura de la temporalidad productora de los sentidos ontológicos*. Por ejemplo, en el fenómeno de la “cura”: la finitud omnipresente en el “curarse de” (*Sorge*) que constituye la esencia misma de la cotidianidad: hambre, sed, sueño, cansancio, enfermedad, agonía... Todas ellas son figuras de la finitud del “ek-stasis” del presente que señalan y anticipan, en un sentido ontológico y no cronológico, el fenómeno de “la muerte”. O en el fenómeno de la *irreversibilidad* del tiempo, *el sentido de “sentido”*, que plántase ante nosotros como un “no poder” radical del *Dasein* procedente de su corazón mismo: la “proyectualidad yecta” “pre-siéndose” cabe el mundo. Se entiende, en fin, que “la muerte” es *una* de las estructuras de la finitud; pero la facticidad (“sido” del “nacimiento”), la “irreversibilidad” del tiempo y “la cura” también anuncian formas *trágicas* de la finitud emparentadas semánticamente con “la nada” y, por ende, con el destino del ser.

PARTE IV
TANATOÉTICA Y CIENCIAS
DE LA SALUD

Vías de *educación para la muerte* con el fin de mejorar la vida y la espiritualidad

Ines Testoni

Universidad de Padua

1. Introducción sobre la eliminación de la muerte

La muerte es uno de los grandes tabúes de la modernidad occidental. A pesar de su inevitabilidad, ha sido progresivamente relegada a los márgenes de la conciencia colectiva, hasta el punto de hacerse casi invisible en la vida cotidiana. Esta forma de negación no es sólo un hecho cultural, sino que representa un mecanismo psicológico y social que ha atraído la atención de algunos de los pensadores más importantes del siglo XX. Habiéndose hecho famosos precisamente por este tema, autores como Norbert Elias, Geoffrey Gorer, Edgar Morin, Louis-Vincent Thomas, Philippe Ariès y Ernest Becker han explorado las manifestaciones y consecuencias de este fenómeno, aportando interpretaciones que, aunque parten de perspectivas diferentes, convergen en poner de relieve el profundo vínculo existente entre la muerte, la sociedad y la identidad social, y la negación actual de esta cuestión.

Entre los autores que han adquirido gran celebridad al poner de relieve tales deficiencias de la vida social desde el siglo XX se encuentra Geoffrey Gorer, quien, con su artículo *The pornography of death* (*La pornografía de la muerte*), publicado en *Encounter* en octubre de 1955, introduce la cuestión de la decencia, que considera un rasgo universal de todas las culturas. A continuación, el antropólogo relaciona la obscenidad - es decir, la definición de lo que se considera indecente - con la pornografía, considerando esta última como una actitud típica de las sociedades altamente alfabetizadas que espectacularizan la indecencia. La muerte ocuparía así el lugar del sexo al

convertirse en el principal tabú a exponer públicamente¹. Al destacar la privatización de la experiencia de morir y su confinamiento en los centros sanitarios, paralelamente al sensacionalismo que acompaña a las muertes violentas, el autor señala cómo este cambio ha contribuido a la representación de la finitud de una forma poco realista que no ayuda a las personas a afrontar eficazmente las experiencias de pérdida.

Norbert Elias (1982), por su parte, se centró en la privatización/reclusión de la muerte en los centros sanitarios y su efecto de ocultación, del que dependen dinámicas sociales de marginación de quienes tienen que afrontar su propio final o el de un ser querido. En *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (*La soledad de los moribundos*), el sociólogo analiza cómo la sustracción sistemática del carácter público y comunitario de esta condición, confinada a los espacios privados de hospitales y residencias de ancianos, se traduce en aislamiento y soledad del moribundo y de quienes le acompañan². Sin ir más lejos, en sus célebres obras *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours* (1975, *Historia de la muerte en Occidente*)³ y *L'Homme devant la mort* (1977, *El hombre ante la muerte*)⁴, Philippe Ariès analiza este fenómeno, describiendo cómo de la inicial “domesticación” comunitaria de la muerte hemos llegado a su actual “interdicción”. Edgar Morin, en su ensayo *L'Homme et la Mort* (1951, *El hombre y la muerte*)⁵, también constata algo parecido y reconoce las causas en la evolución de la vida social debida al progreso científico y a la secularización. Lo que describen Gorer y Morin encuentra un mayor desarrollo en las reflexiones de Louis-Vincent Thomas en su *Anthropologie de la mort* (1975, *Antropología de la muerte*)⁶, quien se detiene en la creciente exposición pública de la muerte, que paradójicamente se exhibe sensacionalmente a través de los medios de comunicación y la cultura de masas justo cuando se están desmantelando los rituales funerarios que reúnen concretamente verdaderas redes sociales.

¹ G. GORER, “The pornography of death”, en G. Gorer (Ed.), *Death, grief, and mourning*, Doubleday, 1955, pp. 192-199.

² N. ELIAS, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* [*La soledad de los moribundos*], Suhrkamp Verlag, 1982.

³ P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, [*Historia de la muerte en Occidente*], Editions du Seuil, 1975.

⁴ P. ARIÈS, *L'Homme devant la mort* [*El hombre ante la muerte*], Editions du Seuil, 1977.

⁵ E. MORIN, *L'Homme et la Mort* [*El hombre y la muerte*]. Éditions Corrèa., 1951.

⁶ L. V. THOMAS, *Anthropologie de la mort* [*Antropología de la muerte*], Payot, 1975.

En su influyente libro *The denial of death* (1973, *La negación de la muerte*)⁷, Ernest Becker intenta integrar todos estos factores remontándolos a una causa psicológica, sentando así las bases de una reflexión significativa sobre la necesidad fundamental de eliminar la conciencia de la propia mortalidad porque genera una angustia existencial insoportable. De ahí la necesidad de construir sistemas simbólicos - religiones, ideologías, ambiciones personales - que permitan trascender la idea misma de finitud. Desde su punto de vista, del terror se derivan dinámicas sociales conflictivas: por un lado, la espectacularización sirve para hacer irreal la representación de la muerte, como lo son los mensajes mediados por películas y series de televisión; por otro, distintas tradiciones de fe y religiones ofrecen narrativas que evocan la inmortalidad. Esta reflexión dio lugar a los estudios de investigación de la *Terror Management Theory* (TMT) (Teoría de la Gestión del Terror), desarrollada por Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg y Sheldon Solomon⁸, que explora cómo la conciencia de la propia mortalidad influye en el comportamiento de las personas. La TMT retoma el rasgo fundamental de Becker al resaltar el terror a la muerte a la adhesión de los individuos a sistemas de significado que proporcionan una sensación de inmortalidad simbólica (ser recordado en el futuro) o literal (seguir existiendo más allá del último aliento). La teoría se apoya en numerosos estudios experimentales que muestran cómo la *mortality salience* (la prominencia de la mortalidad) intensifica la adhesión a los propios valores de referencia, aumentando los vínculos intragrupal y los conflictos intergrupales, es decir, la tendencia a valorar a quienes piensan igual sin cuestionar las certezas y a descalificar/discriminar a quienes piensan distinto⁹.

⁷ E. BECKER, *The denial of death [La negación de la Muerte]*, Free Press, 1973.

⁸ T. PYSZCZYNSKI et al. "Terror Management Theory and the COVID-19 Pandemic", en *Journal of humanistic psychology*, 61(2), (2021), pp. 173-189. <https://doi.org/10.1177/0022167820959488>

⁹ B. BURKE, et alt., "Two decades of terror management theory: A meta-analysis of mortality salience research", *Personality and Social Psychology Review*, 14(2), (2010), pp. 155-195. <https://doi.org/10.1177/1088868309352321>. J. GREENBERG et al., "How our means for feeling transcendent of death foster prejudice, stereotyping, and intergroup conflict: Terror management theory", en T. D. Nelson (Ed.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination*, Psychology press, 2016, pp. 107-148. I. TESTONI, "Psicologia del lutto e del morire: Dal lavoro clinico alla death education" [The psychology of death and mourning: From clinical work to death education], *Psicoterapia e Scienze Umane*, 50, (2016), pp. 229-252. <https://doi.org/10.3280/PU2016-002004>

2. Nacimiento y desarrollo de la educación para la muerte

Los autores enumerados hasta ahora han ofrecido y siguen ofreciendo perspectivas complementarias sobre la eliminación de las auténticas reflexiones sobre la muerte y cómo ésta es un reflejo de las ansiedades, esperanzas y contradicciones ante lo inevitable. Los *Death Awareness Movements* (DAMs) (movimientos de concienciación sobre la muerte), que surgieron como respuesta a este tipo de negación social sistemática, es decir, un mecanismo de defensa por el que las personas reconocen el grado de realidad del contenido de un pensamiento, pero al mismo tiempo lo rechazan o niegan, han asumido esta tarea¹⁰. Los DAMs también han encontrado expresión en el arte y la cultura. El cine, la literatura, la música y las artes visuales han ofrecido espacios para explorar el tema desde nuevas perspectivas, a menudo con un enfoque intimista que hace hincapié en la expresión subjetiva, persiguiendo el objetivo de ofrecer al público una reflexión adulta y madura sobre la muerte en contraste con el sensacionalismo dominante.

Entre las figuras clave que han perseguido el objetivo de normalizar este tema se encuentra Elisabeth Kübler-Ross. El best-seller pionero de la psiquiatra suiza *On Death and Dying*¹¹ sacó a la luz las experiencias emocionales de los moribundos, rompiendo el silencio que los rodeaba. En sus multitudinarias conferencias, frente a los sanos, discutía abiertamente con los enfermos y los que pronto morirían, devolviéndoles la palabra y ofreciéndoles la oportunidad de procesar de forma comunitaria el duelo anticipado y la angustia de la muerte. En esos mismos años se inició el *Hospice Movement* (movimiento hospice), gracias a la labor pionera de otra gran mujer: Madame Cicely Saunders¹². La fundadora del primer hospicio del mundo - el St. Christopher's de Londres - revolucionó en los años 60 la forma de entender los cuidados y el dolor de los enfermos terminales. A ella debemos los cimientos de los cuidados paliativos, basados en el pleno respeto a la dignidad del paciente, entendido como persona y no como cuerpo destinado a perecer a causa de la enfermedad. El tratamiento de lo que ella denominaba “dolor total” requiere, por tanto, una compleja intervención integrada que haga hincapié no sólo en la necesidad de reducir significativamente el dolor físico, sino también en el carácter indispensable del apoyo psicológico, social y

¹⁰ L. BREGMAN, “The death awareness movement”, en *The Routledge companion to death and dying*, Routledge, 2017, pp. 411-419.

¹¹ E. KÜBLER-ROSS, *On death and dying* [*Sobre la muerte y el morir*], Routledge, 1969.

¹² C. SAUNDERS, “Hospice”, en *Mortality*, 1(3), (1996), pp.317-321.

espiritual. Esto significa recurrir no sólo a médicos y enfermeras, sino también a psicólogos, trabajadores sociales y asistentes espirituales. Su visión holística ha iniciado así el largo camino, aún hoy en expansión, que transforma “curar” en “cuidar”, haciendo hincapié en la importancia de la última fase de la vida, que desgraciadamente aún corre el riesgo de quedar relegada a la ocultación y el abandono colectivo, de los que dependen la soledad y el aislamiento de los que mueren.

Los DAMs no sólo cuestionaron la eliminación y la negación de la muerte, sino que empezaron a ofrecer herramientas para afrontarla de una forma más consciente, adulta y madura. Dentro de ellos, tomó forma la necesidad de organizar cursos específicos para ofrecer a las personas un espacio en el que tomar conciencia de los significados atribuidos a lo inevitable, haciendo énfasis en la importancia de procesar su angustia. Estos cursos se han denominado Death Education (DeEd) (educación para la muerte) y consisten en programas desarrollados para ayudar a las personas a afrontar estas cuestiones de forma consciente, superando el tabú¹³. La DeEd no se limita a formar a quienes tienen que apoyar a aquellos que afrontan la fase terminal de la vida, sino que se extiende a reflexiones psicológicas, filosóficas, médicas y antropológicas, adaptadas a las distintas fases del ciclo vital, para difundirlas al conjunto de la sociedad. El objetivo es fomentar una mayor aceptación de la mortalidad como parte integrante de la condición humana, reduciendo así la ansiedad existencial y promoviendo la apreciación de una vida más plena¹⁴.

Herman Feifel y Robert Kastenbaum estuvieron entre los pioneros de los DAMs y propiciaron el nacimiento de la DeEd. A ellos se debe la fundación, en 1976, de la *Association for Death Education and Counseling* (ADEC), organización que se ha convertido en un referente internacional para la promoción del estudio y la investigación en torno al duelo, la muerte y la DeEd¹⁵. Dentro de este organismo, Hannelore Wass desempeñó un papel fundamental para que la DeEd se convirtiera en una disciplina reconocida. A ella debemos la fundación de la primera revista sobre estos temas titulada inicialmente *Death Education*, que más tarde, a medida que se ampliaba su

¹³ J. A. DURLAK & L. A. RIESENBERG, “The impact of death education”, *Death Studies*, 15(1), (1991), pp. 39-58. <https://doi.org/10.1080/07481189108252408>. I. TESTONI, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e death education [El último nacimiento. Psicología de la muerte y educación sobre la muerte]*, Bollati Boringhieri, 2015.

¹⁴ I. TESTONI et al., “Enhancing Existential Thinking through Death Education: A Qualitative Study among High School Students”, en *Behavioral sciences*, 10(7), (2020), p. 113. <https://doi.org/10.3390/bs10070113>

¹⁵ R. KASTENBAUM & C. M. MOREMAN, *Death, society, and human experience*. Routledge, 2018.

enfoque y aumentaba su impacto académico, se convirtió en la actual *Death Studies*. Esta revista fue el primer foro científicamente relevante para debatir y promover la investigación y la educación sobre la muerte, sirviendo de plataforma para la difusión de conocimientos interdisciplinarios y el desarrollo de prácticas innovadoras.

Recientemente se ha destacado internacionalmente la contribución de Robert Kastenbaum, muy implicado en el campo de los DAM. En particular, resulta de gran interés su énfasis en el significado social, cultural y psicológico de la gestión colectiva de la muerte. Sin escatimar tonos críticos hacia la medicalización y privatización de la muerte, el académico subraya que no se trata de un mero acontecimiento biológico, sino de un proceso profundamente relacional y simbólico, inextricablemente entrelazado con la dinámica de significación de la vida. Su certero análisis del *sistema de la muerte* pone de relieve cómo las formas con que la sociedad y las instituciones regulan, representan y tratan la muerte dependen de dinámicas de censura de su presencia en la vida concreta. El trabajo de Kastenbaum ha sido ampliamente replanteado por la *Lancet Commission on The Value of Death* (Comisión Lancet sobre el Valor de la Muerte), creada en 2018 por la revista *The Lancet*. Esta iniciativa representa una gran innovación. Uno de sus últimos documentos destacó la necesidad de restaurar la capacidad de las personas para representar la muerte de una *healthy dying* (muerte saludable), incluido el acceso a los cuidados paliativos, el respeto de los deseos de los pacientes y la reintegración de la muerte en las representaciones y diálogos cotidianos de las personas¹⁶. Entre las principales recomendaciones del informe se encuentran recuperar la centralidad del morir en la comunidad y promover la DeEd para que la población adquiera una madurez social que permita reformar las políticas sanitarias. Todo ello implica la revalorización de los rituales funerarios, la creación de espacios para la conmemoración, así como para el consuelo y el apoyo, de los que actualmente se carece, para la información y el acompañamiento, así como para la profesionalización en el sector sanitario de figuras dedicadas al apoyo en cuidados paliativos.

3. Un ejemplo práctico de Educación para la Muerte

A partir de lo expuesto por estos autores, es posible afirmar que la DeEd es una herramienta indispensable para transformar la forma en que la sociedad

¹⁶ R. KASTENBAUM & C. M. MOREMAN, *Death, society, and human experience*. Routledge, 2018.

aborda la muerte, pasando de la negación y el silencio a una toma de conciencia constructiva. Enseñar a comprender la muerte no significa negar el sufrimiento que conlleva, sino dotar a las personas de las herramientas necesarias para experimentarla como parte integrante de la condición humana¹⁷. DeEd, a través de un enfoque interdisciplinar, pretende normalizar el discurso y la reflexión sobre la finitud, ayudando a comprender sus implicaciones existenciales. Sus principales objetivos son fomentar un diálogo abierto que contribuya a crear una cultura en la que las cuestiones relacionadas con la muerte dejen de evitarse; promover una conciencia no ansiosa de la mortalidad; en ayudar a las personas a enfrentarse a su propia finitud de forma constructiva para mejorar su propia vida y la de los demás; la adquisición de la suficiente *competencia ante la muerte* necesaria para que tanto las personas corrientes como los profesionales sanitarios puedan afrontar con eficacia y resiliencia las experiencias relacionadas con la pérdida, integrando las dimensiones emocional, cognitiva y relacional; en la oferta de herramientas prácticas y psicológicas para ayudarse a uno mismo y a los demás a afrontar la pérdida, mediante el ejercicio de la compasión y la empatía¹⁸.

Un amplio espectro de individuos de todos los grupos de edad, desde la infancia hasta la vejez, desde la persona corriente hasta el profesional que trabaja en el ámbito de la salud o la educación, puede participar en este diálogo abierto, que es decisivo para construir una sociedad inclusiva que considere la muerte como una parte natural de la vida¹⁹. El lenguaje debe adaptarse siempre al contexto en el que se debaten estas cuestiones, por lo que los caminos difieren según los objetivos perseguidos y los participantes implicados. Aunque esto implica una compleja diferenciación de contenidos, porque con los niños²⁰ y los adolescentes²¹ se habla de forma diferente que con los adultos

¹⁷ I. TESTONI, et al. “The effect of death education on fear of death amongst Italian adolescents: A nonrandomized controlled study”, en *Death Studies*, 44(3), (2019), pp. 179-188. <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1528056>

¹⁸ I. TESTONI, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e death education [El último nacimiento. Psicología de la muerte y educación sobre la muerte]*, Bollati Boringhieri, 2015.

¹⁹ I. TESTONI et al., “Enhancing Existential Thinking through Death Education: A Qualitative Study among High School Students”, en *Behavioral sciences*, 10(7), (2020), p. 113. <https://doi.org/10.3390/bs10070113>

²⁰ G. FAGNANI, “The central role of schools in promoting death education interventions”, *Ethics in Progress*, 13(2), (2022), pp. 107-121.

²¹ I. TESTONI, et al. “The effect of death education on fear of death amongst Italian adolescents: A nonrandomized controlled study”, en *Death Studies*, 44(3), (2019), pp. 179-188. <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1528056>

y los ancianos²², del mismo modo que serán diferentes los temas y las formas para la gente corriente de los que se dirigen a los profesionales y educadores/profesores, podemos reconocer, no obstante, dos formas principales de DeEd²³. La DeEd primaria se dirige a las personas que no están experimentando el duelo, y es esencial para preparar a las personas a afrontar los retos de la mortalidad antes de que se produzcan realmente, tanto subjetiva como profesionalmente. *La educación para el duelo*, por su parte, se dirige a quienes se enfrentan a un duelo personal o colectivo y tiene como objetivo proporcionar apoyo emocional, comprender la dinámica del duelo y hacer frente a la pérdida mediante estrategias de afrontamiento y apoyo relacional.

Aquí nos limitamos a presentar y debatir el primer tipo de DeEd para la gente corriente, dirigido a desarrollar una relación más serena con la muerte, vivir de forma más auténtica, apreciando el valor del presente y desarrollar la compasión y la empatía hacia quienes afrontan una pérdida significativa, fomentando una cultura más inclusiva y solidaria. Por ello, presentamos a continuación un modelo estructurado de intervención con menores en centros escolares, centrado en la *competencia ante la muerte*, la integración de actividades dirigidas a la adquisición de conciencia emocional, la expresión creativa para el fomento de la resiliencia y la compasión, y el descubrimiento de la dimensión espiritual. Este modelo prevé la implicación de las familias y los profesores para normalizar el diálogo sobre la muerte en casa y en la escuela. A continuación, describimos las principales fases y sus objetivos específicos, justificando su trasfondo teórico.

La primera fase requiere un entendimiento compartido entre la dirección de la escuela, los profesores y los padres, mediante la organización de reuniones preliminares para ilustrar los objetivos y los métodos con los que se aplicará el programa. Antes de empezar, deben recogerse formularios de consentimiento en los que se detallen las actividades y el carácter no terapéutico ni ideológico de la intervención. Se tranquiliza a las familias asegurándoles que la atención se centra en la educación y la concienciación, y no en narraciones fantásticas o específicas de una cultura. Se establecen canales de comunicación abiertos para que los padres puedan expresar sus preocupaciones o hacer preguntas. También se anuncia que los padres

²² S. KEISARI et al., “Spirituality during the COVID-19 pandemic: An online creative arts intervention with photocollages for older adults in Italy and Israel”, en *Frontiers in Psychology*, 13, 897158 (2022). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.897158>

²³ I. TESTONI et al. “Language Re-Discovered: a Death Education Intervention in the Net Between Kindergarten, Family and Territory”, en *Italian Journal of Sociology of Education*, 11(1), (2019), pp. 331-346. doi: 10.14658/pupj-ijse-2019-1-16.

participarán en una actividad en la que tendrán que hablar con sus hijos sobre su conocido fallecido, narrando su biografía y mostrando una fotografía suya.

Todos los pasos que se describen a continuación harán uso de metodologías propias de *las Terapias Artísticas Creativas (TAC)*, un enfoque innovador que utiliza formas expresivas como el arte visual, la música, la danza, el teatro y la escritura para promover el bienestar de las personas y mejorar la comunicación. Estas intervenciones son especialmente eficaces para superar las barreras lingüísticas y cognitivas, permitiendo a los participantes expresar emociones y pensamientos que difícilmente aflorarían con los métodos tradicionales²⁴. Los CAT ofrecen un espacio seguro y sin prejuicios en el que el proceso creativo se convierte en el medio para explorar, procesar y compartir experiencias complejas. La eficacia de estas estrategias está ampliamente documentada y se confirma que su aplicación facilita una comunicación más auténtica, mejorando la calidad de las relaciones interpersonales y contribuyendo al proceso de exploración de la propia dimensión interior²⁵.

La segunda fase requiere algunas actividades preliminares centradas en la conciencia emocional, que debe considerarse un requisito previo ineludible. A través de actividades de grupo en un entorno seguro y propicio para la exploración del mundo interior, se guía a los alumnos por caminos que les permiten reconocer, nombrar y saber que pueden controlar las emociones, tanto positivas como negativas. Se utilizan fotografías, música, vídeos y dibujos para fomentar la autoconciencia y la empatía, construyendo una base para debates más profundos en fases posteriores.

La tercera fase, que puede realizarse al mismo tiempo que la segunda, implica el anuncio y la exploración de la dimensión espiritual, que, como se reconoce ahora internacionalmente, concierne a todas y cada una de las personas, independientemente de sus diferentes creencias religiosas²⁶. En esta fase, se introduce a los alumnos en el concepto de “luz interior” entendida

²⁴ H. ORKIBI et al. “Committing to arts-based palliative and bereavement care: Evaluation of students’ experiences in an online course”, en *The Arts in Psychotherapy*, 85, 102064 (2023). <https://doi.org/10.1016/j.aip.2023.102064>

²⁵ C. ENDRIZZI et al., “Movement psychotherapy in a hospice: Two case studies”, *Body, Movement, and Dance in Psychotherapy*, 11(1), (2016), pp. 46-59.

²⁶ K. K. REUTTER & S. M. BIGATTI, “Religiosity and spirituality as resiliency resources: Moderation, mediation, or moderated mediation?”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53, (2014), pp. 56-72. <https://doi.org/10.1111/jssr.12081>. R. LIFSHITZ et al. “Spirituality and wellbeing in later life: A multidimensional approach”, en *Aging & Mental Health*, 23, (2019), pp. 984-991. <https://doi.org/10.1080/13607863.2018.1460743>

como apertura a la trascendencia, es decir, como un espacio íntimo que nos pone en contacto con lo que hay más allá y en el que nos apoyamos para afrontar con resiliencia las dificultades. En esta fase se utilizan actividades de meditación guiada con sesiones sencillas que educan para reconocer la propia paz interior y la introspección. Tras la meditación, los alumnos escriben o dibujan lo que han experimentado. Esta fase es inclusiva y está diseñada para resonar en diferentes contextos culturales y religiosos. Se utilizan fotografías, collage y dibujo con colores y materiales no tóxicos, que pueden extenderse sobre papel o lienzo con las manos para crear fondos que representen la luz interior descubierta a través de la meditación.

La cuarta fase inaugura el acercamiento a la muerte. Se guía a los alumnos a través de actividades que exploran cómo se la representan y cómo han empezado a preguntarse qué significa. A continuación, se les pide que escriban o dibujen una representación de la muerte, por qué se muere y dónde están los difuntos. Se fomenta el intercambio anónimo de historias y pensamientos, que luego se debaten colectivamente identificando temas comunes.

En las etapas quinta y sexta participan los padres, a quienes se pide que cuenten a su hijo la historia de la vida de un conocido fallecido, haciendo hincapié en los recuerdos y valores positivos y proporcionándole una fotografía que puede llevar y mostrar en la escuela. Esta útil actividad para normalizar el diálogo sobre la muerte dentro del núcleo familiar sirve también para introducir el tema de la no excepcionalidad de la muerte y su naturalidad. A continuación, los alumnos, divididos en pequeños grupos, mostrarán las fotografías y compartirán las historias de vida que aparecen en ellas, interactuando entre ellos con preguntas y comentarios. Por último, se les invitará a colocar la fotografía en el fondo en el que habían representado la dimensión de ulterioridad a la que se accede a través de la espiritualidad. Este gesto hace explícito que morir significa acceder espiritualmente a lo que nos espera más allá de la muerte, hacia una dimensión de luz y alegría. Los debates finales se centrarán en la idea de que los recuerdos y valores de los difuntos siguen iluminando nuestras vidas.

La séptima fase concluye con la exposición final de las obras de los alumnos y la participación de la comunidad. La creación de una galería de arte en la que se exponen los dibujos y las historias compartidas por los alumnos permite la participación de las familias, fomentando un mayor nivel de concienciación sobre la importancia de reflexionar sobre la muerte y sus significados.

La última fase retoma la primera, es decir, se pide a los alumnos que reflexionen individual y colectivamente sobre lo que ha cambiado con respecto a sus representaciones de la muerte, tomando conciencia de sus ideas y sentimientos iniciales en comparación con los actuales. Se pueden utilizar

diferentes metodologías: desde el diario de reflexión hasta el debate en pequeños grupos, desde la creación compartida de imágenes simbólicas hasta la redacción de un relato emblemático.

Conclusiones

La DeEd está adquiriendo en los últimos años un papel crucial en la promoción de una comprensión más profunda y consciente de la muerte²⁷. A pesar de la fuerte tendencia a alejar cualquier forma de reflexión sobre la finitud debido a numerosos factores, entre los que destaca en importancia la angustia que evoca, las experiencias de este tipo se multiplican. Dado que el pavor que suscita, la evocación de la mortalidad (*mortality salience*) activa fuertes defensas psicológicas, es inevitable que las vías de DeEd pivoten sobre ciertas piedras angulares: un trabajo previo sobre la competencia emocional, la potenciación de la dimensión espiritual y, por último, la utilización de *creative arts therapies*²⁸.

Sin embargo, es importante subrayar que la dimensión espiritual debe entenderse no en términos específicamente religiosos, sino como una apertura a la trascendencia, que permite explorar a través de la meditación el contacto con lo que está más allá²⁹. El descubrimiento y la valoración de la dimensión espiritual a través de la DeEd es un paso crucial para la reducción de la angustia existencial y, al mismo tiempo, para la toma de conciencia realista de la finitud, a través de la cual se posibilita una apertura al deseo de poder comprometerse con una vida más plena y significativa³⁰. De hecho, esta experiencia abre un espacio en el que cada uno puede interrogarse sobre el sentido de su existencia, permitiéndole ver la muerte como un momento de transformación y continuidad, y como parte integrante de la vida misma y de

²⁷ I. TESTONI, et al. “The effect of death education on fear of death amongst Italian adolescents: A nonrandomized controlled study”, en *Death Studies*, 44(3), (2019), pp. 179-188. <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1528056>

²⁸ T. SHAFIR, “Editorial: The state of the art in creative arts therapies”, en *Frontiers in Psychology*, 11, 68 (2020). TESTONI et al. “Language Re-Discovered: a Death Education Intervention in the Net Between Kindergarten, Family and Territory”, en *Italian Journal of Sociology of Education*, 11(1), (2019), pp. 331-346. doi: 10.14658/pupj-ijse-2019-1-16

²⁹ I. TESTONI et al., “Meaning of life, representation of death, and their association with psychological distress”, en *Palliative & Supportive Care*, 16(5), (2017), pp. 511-519. <https://doi.org/10.1017/S1478951517000669>

³⁰ I. TESTONI, et al. “The effect of death education on fear of death amongst Italian adolescents: A nonrandomized controlled study”, en *Death Studies*, 44(3), (2019), pp. 179-188. <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1528056>

la existencia más allá de la vida. El valor primordial de la dimensión espiritual reside también en su capacidad para favorecer la reconciliación con las diferencias religiosas, permitiendo a todos reconocer la diversidad y acogerla en lugar de querer eliminarla. De hecho, la participación en los itinerarios de DeEd implica el ejercicio de la tolerancia y el respeto a través de los cuales desarrollar la empatía y la compasión mutua.

Al mismo tiempo, la dimensión simbólica de las expresiones artísticas facilita la conexión intersubjetiva con niveles más profundos de conciencia, fomentando la reflexión sobre el sentido de la existencia y la idea de continuidad con trascendencia, sin pretender establecer en qué consiste esta última³¹. A través de estos procesos creativos, los participantes pueden acceder a una narrativa personal que les ayuda a reestructurar su propia visión de la muerte, fomentando el diálogo y la puesta en común. Dado que tanto la dimensión espiritual como la angustia de la muerte no habitan el espacio de las palabras funcionales en la vida cotidiana, para acercarse a ambas siempre es útil, a cualquier edad y en cualquier contexto, recurrir a terapias artísticas creativas que faciliten la comunicación. A través de lenguajes expresivos como el arte, la música, la danza y el teatro, es posible afrontar las emociones profundas que inevitablemente despiertan los temas relacionados con la muerte y devolverlas a la conciencia³².

³¹ I. TESTONI, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e death education [El último nacimiento. Psicología de la muerte y educación sobre la muerte]*, Bollati Boringhieri, 2015.

³² H. ORKIBI et al. "Committing to arts-based palliative and bereavement care: Evaluation of students' experiences in an online course", en *The Arts in Psychotherapy*, 85, 102064 (2023). <https://doi.org/10.1016/j.aip.2023.102064> R. E. WEISKITTLE & S. E. GRAMLING "The therapeutic effectiveness of using visual art modalities with the bereaved: a systematic review", en *Psychology research and behavior management*, 11, (2018), pp. 9-24. <https://doi.org/10.2147/PRBM.S131993> I. TESTONI et al. "Language Re-Discovered: a Death Education Intervention in the Net Between Kindergarten, Family and Territory", en *Italian Journal of Sociology of Education*, 11(1), (2019), pp. 331-346. doi: 10.14658/pupj-ijse-2019-1-16

Salud mental y toma de decisiones compartidas en contextos terminales: ¿una aproximación hermenéutica a la vulnerabilidad?

Vicent Xavier Agut Martínez

Investigador en formación (UNED)

El presente trabajo forma parte de un proyecto mayor: *La Reforma Psiquiátrica en España. Presupuestos filosóficos y antropológicos*. Nuestro objetivo consistiría en considerar la vulnerabilidad como la ideamatriz en la toma de decisiones. No hay que perder de vista que tomamos decisiones sobre pacientes reales. Y tampoco hay que olvidar que nuestras decisiones, aunque se fundamenten en evidencias, nunca nos liberan de nuestra propia incertidumbre. En nuestra búsqueda de un modelo, que permita ocuparnos de la salud mental, necesitamos de un marco de análisis que no se reduzca a indicar cuáles son las variables que manipulamos y qué estadísticos podemos obtener en consecuencia. Pero, si bien todavía no hemos conseguido construir un diseño experimental que avale su cientificidad, la cuestión ocupa buena parte de las discusiones en el ámbito de la psiquiatría comunitaria. Necesitamos de un modelo, que refiera la toma de decisiones, y que nos permita manejarnos en contextos de incertidumbre

En cuanto al significado de la vulnerabilidad: 1) cualquier análisis hermenéutico que se precie no puede obviar la cuestión. El hombre siempre se halla obligado a preguntar por el sentido emocional y espiritual de los acontecimientos¹. Somos y dejamos de ser igualmente. Preferimos proyectarnos hacia delante, aunque notemos, por ejemplo, que el tiempo se

¹ F. TORRALBA, “Sentido y sinsentido de cuidar a una persona con demencia”, en J. DE LA TORRE, (edit.), *El final de las personas con demencia*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2017, 15-29, p. 18. Cfr. H. NOUWEN, *El sanador herido*, 14 edición, PPC, Madrid. 2019, pp., 84-88.

nos escapa. Y ello avive en nosotros, seamos usuarios o profesionales, la radicalidad de nuestra vulnerabilidad. Para ello nos valemos de estructuras que subrayan cierta idea del futuro como sinónima de respectividad. De ese modo -es decir: por lo que se refiere al futuro-, presentimos, por ejemplo, nuestro final -la muerte “psicológica”, sea propia o ajena, cuya incertidumbre analiza el profesor R. Bayés²-, como una realidad que vivimos por anticipado. 2) En gran medida vivimos comprometidos con un análisis hermenéutico de nuestro no-ser. Proyectamos nuestra realidad, más insondable, como radicalmente otra. Nada hay en el enfermo -y tampoco a nivel profesional-, que no refiera su ser *hacia* y que no implique una resignificación profunda de nuestra experiencia vivida. Indefensión, dolor y sufrimiento, singularizan nuestro modo de ser más inmediato. Ya en términos biológicos, nuestro carácter tendente consiste en procurar por nuestra propia vida. También implica una resignificación de la experiencia ajena. Entre ambas experiencias debería poder establecerse, por lo menos como proyecto, una cierta conexividad. De hecho, sumergidos en un contexto de terminalidad, la idea de conexividad indica otras vidas y otros proyectos que referimos según diferentes condiciones de ajuste³. ¿No deberíamos tener en cuenta su carácter procesual y estructuralmente abierto? ¿Y no significaría ello un abordaje de tipo narrativo? ¿Hasta qué punto resulta compatible ese enfoque narrativo con una ética según una perspectiva noológica? Por ejemplo, ¿cómo afrontar mi negativa a seguir con mi tratamiento cuando padezco un cáncer de pulmón en estadio IV? Ya sabemos que la teoría zubiriana de la inteligencia consiste en considerar que sentir e inteligir son estrictamente congéneres y que no hay

² R. BAYÉS, *Psicología del sufrimiento y de la muerte*, Martínez Roca, Barcelona, 1998. Cfr. R. BAYÉS, *Afrontando la vida, esperando la muerte*, Alianza, Madrid, 2006. El libro de 2006 es una reelaboración de los contenidos del libro de 1998. Especialmente nos interesa el capítulo II, pp.25-40. También P. ARRANZ, J. BARBERO, P. BARRETO, pilar y R. BAYÉS, *Intervención emocional en cuidados paliativos. Modelo y protocolos*, Ariel, Barcelona, 2017.

³ Me parece importante reseñar que ese número de proyectos, y su diversa funcionalidad, constituye la ilación de la propia vida. En segundo lugar, desde la perspectiva del profesional -incluso del acompañante-, esos proyectos son susceptibles de ser resignificados más allá de la circunstancia inicial. No hay un guion que nos determine a vivir de tal o cual manera. Sentirse mal, y el consiguiente reconocimiento del propio sufrimiento, no impide que el enfermo se defina según contextos proyectivos. Ni siquiera como profesional dejamos de adentrarnos laberínticamente en ese sufrimiento. Resumir y planificar el futuro -sea mucho o poco futuro-, en un contexto de sufrimiento, nos parece una cuestión de primer orden. De ello depende del tiempo y de la calidad en nuestra toma de decisiones.

prioridad de un momento sobre el otro⁴. Y también sabemos, como prosecución de nuestra vida, que los sentidos funcionan como los grandes vectores relacionales con el mundo⁵. ¿Y qué decir, por ejemplo, cuando mi negativa a seguir con el tratamiento no es bien recibida por mi entorno? ¿Y si existen, además de la enfermedad en un sentido biomédico, antecedentes psiquiátricos? Para empezar, el reconocimiento de esa experiencia vivida, que resignificamos según diferentes perspectivas, debe entenderse como la antesala de un proceso deliberativo. No disponer del tiempo suficiente hace más urgente la práctica deliberativa; y ello nos sumerge en una imperiosa toma de decisiones. También forma parte de nuestra realidad personal quedarnos sin el tiempo suficiente.

Procederemos del siguiente modo: 1) ¿A qué llamaremos *Toma de Decisiones Compartidas* y qué decir de los cuidados paliativos en este contexto? Creo que podamos hacer valer, apoyándonos en Grondin, la idea de sensibilidad hermenéutica⁶. Porque interpretar significa construir entramados narrativos (interpretaciones acerca de los hechos y expectativas, que deben conformarse tramo a tramo, y que finalmente permiten la toma de decisiones). Para empezar, la sensibilidad hermenéutica es patencia de algo otro -seguramente titubeante-, pero patencia al fin y a la postre. Suele darse una traslación del sufrimiento ajeno al sufrimiento propio, porque ocurre que nos movemos en la dirección del *yo-otro* al *yo-mismo*. El dolor -a veces, dolor-sufrimiento, sea propio o ajeno-, constituye nuestro mejor fundamento argumentativo. Examinamos nuestra vida desde el sufrimiento que nos produce la enfermedad. Y pensamos nuestra enfermedad, inicialmente, según categorías ajenas. El valor de la resignificación experiencial -que nos permitiría dar cuenta de nuestra situación terminal-, se dispone según esa dirección: como un proceso que conduce del *yo-otro* al *yo-mismo*. 2) ¿Qué podemos decir de la *Toma de Decisiones* en un contexto de *Trastorno Mental Grave* (TMG)? ¿Y cuál sería el lugar de los paliativos? Seguramente se

⁴ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*. Alianza editorial/ Sdad. de Estudios y Publicaciones Madrid, 1980, p. 22.

⁵ X. ZUBIRI, *Filosofía primera. Volumen I (1952-1953)*. Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021, p. 144.

⁶ Cfr. J. GRONDIN, *Del sentido de la vida*. Herder, Barcelona, 2005. Para Grondin, la hermenéutica se caracteriza por su sensibilidad hacia el sentido. Su objetivo es comprender lo significativo o dotado de sentido. No hay que perder de vista que es connatural al hombre comprender cuánto sucede y en qué medida nos afecta. La problemática del sentido nos sitúa más allá de la órbita del juicio y nos obliga a plantear hasta qué punto lo referido es “en” la realidad, por decirlo según Zubiri, físicamente. Sólo el ser humano tiene la experiencia de vivir su vida como aprehensión primordial.

produce un hundimiento de nuestra miidad experiencial; pero ello no elimina nuestra capacidad para tomar ciertas decisiones. ¿Hasta qué punto deben prolongarse estas decisiones, reificadas por el entorno, cuando nuestro sufrimiento identitario se torna insoportable? No podemos situarnos fuera del ámbito de nuestra experiencia vivida a título de protensión. Y 3) Conclusión: la experiencia terminal, como experiencia de menesterosidad, nos conduce a un final que aprehendemos como irresoluto. En esas circunstancias, el objetivo de nuestro entorno no debería consistir en disolver nuestro presente, sino en salvar partes de nuestro pasado que refieran un presente todavía posible. Entramos, en la medida que lo permita nuestro deterioro, en un territorio de esclarecimiento, donde la dinámica de los tiempos deja aparecernos como gobernable.

1. ¿A qué llamamos “*Toma de Decisiones Compartidas*” como experiencia sentiente?

De la hermenéutica podemos aprender que la realidad humana precisa de un sentido. No hay nada en mi vida que no consista en un advenir o dárseme según un sentido; incluso, aquello que no se me da así, o que finalmente se desvanece sin llegar a hacerse presente, me aparece como ausencia, o sea, como sentido. Y su falta o no-ser hace mella en mi realidad vivida como movimiento en *hacia*. Entiendo que la idea de “salvación” orteguiana nos puede ser de alguna ayuda: *yo soy yo y mi circunstancia*; esa “y”, dicho brevemente, no me libra de las dificultades: no decimos que la vida y la circunstancia -que se constituye como un entramado según otras vidas y posibles-, se sitúen en el mismo plano de mi yoidad. No olvidemos que el yo es, para empezar, el yo de cada uno; que vivir es tener que vérmelas con las cosas como procesos; incluso cuando la enfermedad hace mella en mi realidad más íntima. En tales circunstancias, los procesos vividos se articulan como *nostridad*, bien sean auténtica o inauténticamente. No podemos obviar el carácter medial o fluyente que existe entre el yo y la circunstancia, porque la vida debe ser vivida como una continua prosecución de sí misma. Y ahí debe situarse, justamente, la *Toma de Decisiones Compartidas* (como un proceso abierto que se funda en tanto que quehacer dialógico. Si la enfermedad constituye un entramado material-simbólico, lo es en la medida que resulta posible compartirlo con el otro). Difícilmente podríamos explicar el sufrimiento de ese otro, por ejemplo, si resbalásemos sobre la estructura tendente que define nuestra voluntad más íntima. Y no hay duda de que buena parte de esa voluntad se define según cuál sea nuestro carácter decisorio. En efecto, mi determinación en el sufrimiento continúa siendo solidaridad-en-*hacia*, según estructuras que me pertenecen parcialmente. En tanto que

presente-futuro -e igualmente como pasado-, la estructura de mi vida me es dada como *fragilidad-en-hacia*. Como enseña Grondin⁷, la vida me aparece como carrera hacia la muerte, i. e., como una paradójica incompletitud. Soy ser en *hacia* desde el mismo momento de nacer. Y la enfermedad, considerada como proceso fluyente, implica siempre una reduplicación de mis esfuerzos por comunicarme. No hay vida que no se proyecte como continua prosecución de la idea del Bien y cierta respectividad para con el otro⁸. En ese sentido, la vida es sinónima de compromiso activo, cuyo fin, aunque lo juzguemos imprevisible, siempre me aparecerá como inescapable⁹. No hay que olvidar que el tiempo de la enfermedad no se estructura linealmente:

La enfermedad que deteriora el cuerpo amenaza también todas las construcciones y relaciones que se han ido elaborando a lo largo de la vida. La proximidad de la muerte cuestiona la identidad e integridad misma de la persona, en todas y cada una de sus facetas. En efecto, la persona se construye alrededor de un cuerpo físico, una familia y unas relaciones emocionales con los demás, consigo mismo, y con su profundidad o su ser¹⁰.

Sumergido en semejante contexto, no hay duda de que la enfermedad me sitúa ante una forma de soliloquio casi intransferible (un soliloquio, eso sí, que precisa de la memoria. Y que necesita auparse, mientras ello nos sea posible, sobre la base de los recuerdos que compartimos¹¹. ¿Hacia dónde dirigimos ese hablar con nosotros mismos? Para empezar, ese diálogo interior debería conducirnos a una internalización del otro como sí mismo. Nada impide que podamos operar, salvo prejuicios intelectualistas, según ese mismísimo flujo de la memoria. Deberíamos entenderlo como sinónimo de autenticidad, esto es, como desvelamiento del mundo y de la vida que nos corresponde vivir aquí y ahora. Pero la memoria – y supongamos un contexto hospitalario-, también precisa accionar mecanismos que hagan posible el olvido. Porque, en efecto,

⁷ Ibid., p. 37.

⁸ Cfr. J. F. SELLÉS DAUDER, “Persona y sociedad”, en J. CABANYES y M. Á. MONGE (eds.), *La salud mental y sus cuidados*, EUNSA, 2010, Navarra, pp. 41-53.

⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*. FCE, Argentina, 2008,

¹⁰ E. BENITO, J. BARBERO y A. PAYÁS, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta*. Arán. 2008, p. 33.

¹¹ No necesariamente nos situamos en el terreno de los hechos, sino en el terreno de la espera. Aquello que se nos anuncia cada día, dicho brevemente, esperamos que se despliegue según mecanismos de encuentro. En ese sentido, la relación entre la imaginación y el pasado vivido es muy estrecha. Nos permite una continua refiguración del mismo y lo convierte en una forma de pasado presente todavía vivo. *Yo soy pasado en el presente según un tener-de-ser mi ser*, o sea, según mi grado de comprometimiento todavía posible.

no hay un olvido que no suponga un *nosotros*. De poca utilidad sería una memoria, por ejemplo, que fuese capaz de almacenar todos nuestros recuerdos cuando nos hallamos en un contexto terminal. Necesitamos ahondar en ella experiencialmente si queremos hacernos eco de la vida vivida.

Precisamente, si por algo merece tenerse en cuenta el trabajo de Elisabeth Kübler-Ross¹² es porque subraya, contrariamente al sentimiento de culpa -que parece constituir una de las claves en la internalización del sufrimiento-, la necesidad de una re-internalización de la propia terminalidad como experiencia hermenéutico-liberadora. Digamos que el proceso de internalización del sufrimiento, si se consume como experiencia ontológica, entonces produce una actitud de confiado abandono-en-el-otro. Asistimos a un repliegue del individuo sobre sí mismo que no es incompatible con el descubrimiento del rostro del otro según una estimativa de valores¹³. Estructuralmente, el sufrimiento constituye una ventana abierta al mundo. Por ejemplo, puedo disfrutar de la presencia callada de unos amigos o escuchar el canto de los pájaros que revolotean tras la ventana, disfrutar con la música que tantas veces he escuchado. Puedo contar con la complicidad de la enfermera, por ejemplo, que se muestra próxima desde mi ingreso. Y puedo aprovechar ese momento para plantear, por ejemplo, cuáles son mis últimas voluntades¹⁴. Porque el fenómeno de la comprensión sólo puede establecerse como amor en clave comunitaria, i. e., como experiencia sentiente¹⁵. En definitiva, nuestro presupuesto fundamental sería el siguiente: “No es ético ni el tratamiento insuficiente, ni el excesivo, ni el abandono”¹⁶. Ninguna de las tres propuestas es admisible. En lo posible, el espacio de paliativos debe ser vivido como un espacio constructo -es decir: según el contexto cultural, la situación y la capacidad de afrontamiento de que somos capaces-, y cuyo origen se halla en el sentimiento de *philia*. Y para ello es necesario construir un horizonte deliberativo, cuya raíz sea surja del compromiso entre las partes.

¹² E. KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos. Alivio del sufrimiento psicológico*, DEBOLSILLO, 2010, Barcelona, pp. 107-108.

¹³ Cfr. J. BÁTIZ, *Bioética y cuidados paliativos*, San Pablo, Madrid, 2021.

¹⁴ La decisión acerca del final debe ser considerada más allá de la experiencia del don, como un genuino cara-a-cara. En nuestra vulnerabilidad soy sinónimo de gratuidad experiencial. Me doy sin esperar nada a cambio. En relación con los demás -incluso con nosotros mismos-, todo debe considerarse según un modo de respectividad sentiente. Espero del otro una actitud de sincera escucha.

¹⁵ Cfr. R. BIANCHERI y S. TADDEI (eds.), *Narrare la malattia per costruire la salute*, Pisa University Press, 2016. Ver también P. DI PIAZZA y L. ORSI, *Per un dolore umano*. Nuovadimensione, 2020.

¹⁶ J. BÁTIZ, *Bioética y cuidados paliativos. o.c.*, p. 59.

2. En qué consiste la *Toma de Decisiones* cuando referimos la posibilidad de un *TMG* y un inevitable contexto de terminalidad

Partamos de la siguiente premisa: no hay escenario que propicie el tratamiento en paliativos -y tampoco un marco adecuado para la *Toma de Decisiones Compartidas*-, sino se genera un ámbito de intimidad suficiente entre las partes. Podemos administrar medicamentos que alivien el dolor en el tramo final de la vida: codeína, morfina, tramadol, amitriptilina. Pero ello sólo resuelve parcialmente el problema, ya que no anula la experiencia de terminalidad y la posibilidad de diferentes trastornos. No hay que perder de vista que pueden existir antecedentes psiquiátricos que de nuevo resurjan o bien consecuencias psiquiátricas que deriven de esa misma condición terminal. Solemos aprehender la gravedad de los afectos relacionales a partir de esa primera deriva existencial, donde el otro y yo mismos quedamos expuestos a una futurición proximal (Vigotsky). En cuanto al *TMG*, por ejemplo, no constituye un segundo piso con respecto a la enfermedad en un sentido biomédico, sino una realidad *de suyo*, que podemos considerar como posibilidad-ahí; incluso en los primeros compases de la enfermedad, puesto que no es necesario encontrarnos en ese estadio de experiencia terminal para que surja. Por consiguiente, ¿cómo ocuparnos del sufrimiento *psi* en esas condiciones? ¿Deberíamos considerarlo como un objetivo preferente? ¿Y qué hacer por consiguiente? Posiblemente, la mejora en el control sobre la situación, y la resignificación de sus variables componentes, nos sea de gran ayuda. La situación de terminalidad no tiene por qué suponer nuestro hundimiento irremediable en un sentimiento de indefensión. Nuestro fin debería consistir en garantizar, en ese estadio final de la vida, un máximo de calidad de vida. ¿Y qué podríamos decir, en esos contextos terminales, sobre la “calidad de vida”? No hay duda de que los nuevos desarrollos biotecnológicos dibujan escenarios cada vez más complejos. Y no hay duda de que la gestión del sufrimiento, en esos contextos, constituye una realidad difícil donde las haya. No parece que vaya a ser fácil determinar qué tipo de relación existe entre el sentimiento de indefensión y la idea de terminalidad. La existencia de protocolos de actuación no siempre resuelve los problemas que refieren expectativas vitales. En realidad, el tratamiento con antipsicóticos, que ha venido a modificar el horizonte de vida del paciente, no debería ser incompatible con la implementación de un enfoque narrativo. Y ello, evidentemente, mientras nos sea posible. No olvidemos que la experiencia ética de la narración, si bien no me libera del dolor y tampoco del sufrimiento, sí comporta un mayor índice de reflexividad que me sitúa, según qué ocasiones, en un contexto crítico-liberador. En efecto, no hay que perder de vista que la ética constituye un discurso acerca de medios, fines y también

valores, donde debe alcanzarse un máximo de vida buena¹⁷. Y que esa búsqueda liberadora debe empezar mucho antes, cuando la enfermedad comienza a dar sus primeras señales de alerta; incluso antes. Ello no es incompatible con fecundar nuestra esperanza en lo posible. Llamaremos “sufrimiento”, por ejemplo, a esa prolongación de ese dolor más allá de lo primeramente decible, que constituye un continuo deslizamiento y apertura a partir de esa misma experiencia vivida. Posiblemente no nos haga mejor éticamente; pero seguramente nos permite incursionar solidariamente en los diferentes tramos que conforman nuestra experiencia de miidad¹⁸. Como señalan certeramente Tomás Domingo Moratalla y Lydia Feito Grande: “La vida humana se constituye no sólo por hechos, sino sobre todo por sentidos, por valores, por narraciones”¹⁹. Esas narraciones son entramados de respectividades, por decirlo según Zubiri. Y el dolor, y también el sufrimiento, se cuelan a través de esos componentes narrativos que se despliegan en algunos momentos. En ese sentido, la enfermedad va más allá de la sintomatología al estructurarse narrativamente²⁰. Entiendo que el mundo de los paliativos, cuando se introduce adecuadamente, nos permite una mejor organización de la experiencia de la enfermedad y de sus consecuencias. Y un mejor abordaje de la problemática mental que la acompaña. No olvidemos que la persona en estado terminal tiene derecho, no sólo a enfocar sus sentimientos y emociones acerca de su propia muerte, sino a vivir también esta posibilidad según cierta idea de la verdad.

Si bien muero solo -y no debo perder de vista cuán importante resulta, en términos antropológicos, por ejemplo, toda la simbología que envuelve ese mundo del morir-, entiendo que puede ser útil plantearnos hasta qué punto el entramado hospitalario facilita esa búsqueda de sentido hermenéutico. Existen unas reglas, que internalizamos mejor o peor; que promueven un cierto sentido de la medida: quien se halla sumergido en ella -o bien quien acompaña o quien

¹⁷ A. CORTINA, J. ESCÁMEZ y E. PÉREZ-DELGADO, *Un món de valors*, Generalitat Valenciana, 1996, pp. 9-10. Cfr. A. CORTINA, *¿Para qué sirve realmente la ética?* Paidós, Barcelona, 2013.

¹⁸ Cfr. M. PUENTES, “Psicología de la Nostridad”, *Cahiers de Psychologie Politique*, (22), (2013) https://doi.org/https://doi.org/10.34745/numerev_767

¹⁹ T. DOMINGO MORATALLA y L. FEITO GRANDE, *Bioética narrativa*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013, p. 35.

²⁰ Creo que es posible interpretar ese narrativismo en un sentido liberador. La narración no consiste en ofrecernos una visión de la realidad tal cual es. Semejante posicionamiento equivaldría a adoptar un punto de vista “desde arriba”

asume las responsabilidades de la gestión de paliativos²¹-, por ejemplo, debe operar con sentido de la medida. A ello nos obliga la incertidumbre ineliminable y la necesidad de establecer unas condiciones mínimas de ajuste mientras la persona vive. Para ello se hace necesario un enfoque multidisciplinar -emocional y espiritual al mismo tiempo-, que tenga en cuenta las necesidades del paciente y de su entorno. No hay duda de que llevar nuestro sentimiento de acompañamiento, o de duelo por el paciente ya fallecido -y llevarlo más allá de lo razonable-, puede alcanzar caracteres patológicos. El objetivo principal debería consistir en dignificar el sentimiento de pérdida y convertirlo en la razón de ser de nuestro entorno, sea familiar o profesional. No hay que pasar por alto que el horizonte de paliativos -que seguramente coincide con el horizonte de la vulnerabilidad-, implica la gestión de la idea de una vida buena. Y a ella nos vemos obligados mientras vivimos. Tal vez las siguientes palabras de Montaigne puedan servirnos como hilo reflexivo:

Así en punto a “Conocerse a sí mismo”, lo de que todos se muestren tan resueltos y satisfechos, y lo de que cada cual crea hallarse suficientemente competente, significa que nadie entiende jota, conforme Sócrates enseña a Eutidemo. Yo que de otra cosa no hago profesión, en ello encuentro una profundidad y variedad tan infinitas que en mi aprendizaje no reconozco otro fruto que de hacerme sentir cuánto me queda por aprender. A mi debilidad, tantas veces reconocida, debo mi inclinación a la modestia, la sujeción a las creencias que me fueron prescritas, la constante frialdad y moderación de opiniones, y el odio de esa arrogancia importuna y querrellosa que en sí se cree y todo lo fía [...] ²².

Del texto de Montaigne podemos aprender algo importante: la necesaria humildad y cordura con respecto a todos aquellos asuntos que nos importan y que aprehendemos solos, aunque refieran un contexto comunitario, como un hecho intransferible. En el “Conocerse a sí mismo” hay, si se quiere expresarlo así, un momento de soledad yoica, que no excluye en punto de vista del otro en segunda instancia. Nadie puede ocupar mi lugar. Y tampoco nadie puede saberse por mí, según mi perspectiva. En ese sentido, nadie puede ocupar mi lugar llegado ese momento final. Y sólo podemos esperar del otro el más sincero acompañamiento, esto es, un sincero sentimiento de cordialidad.

²¹ En ocasiones excepcionales suele delegarse, bajo supervisión, la administración de la medicación a un familiar del enfermo.

²² M. MONTAIGNE, *Ensayos escogidos*, UNAM, México, 1997, en Libro III, capítulo XIII, 371- 447, pp., 386-387.

3. Conclusión: la terminalidad como experiencia.

Mi objetivo último es formular una brevísima reflexión. Habrá nuevas oportunidades más adelante. En la medida que el trabajo avance volveremos sobre los problemas aquí solo esbozados. Quisiera terminar subrayando, eso sí, que la fragilidad es inherente a nuestra experiencia. Y que ello nos sitúa, inevitablemente, en el contexto de la nostridad. *Yo soy quien muero -y, en ese sentido, puedo decir que muero solo; y que mi muerte no implica necesariamente la muerte del otro-, pero también puedo escoger no morir solo. Puedo escoger morir acompañado de los míos y hablar con ellos, previamente, de este momento final.* En ambos casos, internalizo mi muerte como mía o bien internalizo su muerte como suya; pero la internalizo siempre como presencia-presenciente. Así puedo tomar su mano entre mis manos y sentir, casi imperceptiblemente, la ligera presión de sus dedos. Ya sin fuerzas sólo ha lugar para unos versos de *Les fleurs du mal*. Para Ricoeur se trata de un mensaje que consiste, principalmente, en dar-recibir, porque en esos contextos es necesario ayudar con una palabra no médica, no confesional, próxima a lo esencial²³. Y señala un poco más adelante: “La amistad ayuda no sólo al agonizante, sino a la comprensión misma” (ibid. p. 45) También son interesantes los relatos de las víctimas y familiares del COVID y su miedo a morir solos o no poder despedirse de ellos convenientemente. Nada hay que nos aterre tanto como el miedo a morir solos. En definitiva, morir solo seguramente no es mi primera opción. Sólo en un contexto de indefensión, y tal vez como signo de agradecimiento, nos llegaríamos a plantear una alternativa semejante. Somos vulnerables, no sólo como miidad, sino también como nostridad. En ese sentido, Masiá Clavel escribe lo siguiente:

Los problemas éticos en torno al comienzo y fin de la vida no afectan solo a la persona individual. Son problemas de nuestra cultura. Tenemos que ayudarnos mutuamente a crear la base cultural necesaria para pensar estos problemas en común y dialogar sobre ellos. Ni el extremo de dejarlos a la conciencia individual ni el extremo de querer arreglar las cosas penalizando legalmente arreglan el problema de fondo, que es un serio problema cultural humano. Ni el cargar la responsabilidad en el individuo ni el cargarla sobre el Estado son salidas

²³ P. RICOEUR, *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos, oc.*, pp. 42-43. Hay, si se quiere expresarlo así, una experiencia primera -Ricoeur dice: «esencial»-, que surge como aprehensión primera de lo real, esto es, como experiencia sentiente. Todo en nosotros rezuma experiencia esencial. En el caso de Semprún se inicia con la petición de su amigo-compañero, se plasma en las manos, y continua con los versos de Baudelaire, que dan un respiro a ambos.

al problema. El nacer y el morir son problemas culturales y humanos que nos implican a todos en una responsabilidad común hacia el futuro de la humanidad²⁴.

No hay horizonte que no esté definido por un sentimiento de incompletitud casi permanente. Somos un animal menesteroso por definición. Entre el enfoque biomédico, y la quiebra identitaria que significa la propia enfermedad, y el trastorno mental, necesitaríamos de otros enfoques multidimensionales, que nos permitan referir la muerte como realidad biomédica, y que nos permita las últimas palabras, o bien el silencio como acompañamiento.

²⁴ J. MASIÁ CLAVEL, *Bioética y Antropología*, 2 edición, Universidad Pontificia Comillas, 2004, p. 131.

¿Podemos considerar el suicidio como una alternativa que elegir en libertad? Reflexiones desde Albert Camus e Isaiah Berlin

Carlos Esteban González

Profesor / Universidad Europea Miguel de Cervantes

1. Introducción

La cuestión que nos reúne esta vez es dilucidar si el suicidio es una opción por considerar sin que por ello se vea vulnerada la libertad. Discutiendo sobre la libertad de elección es común preguntarse qué ocurre cuando alguien nos obliga a hacer algo bajo amenaza de muerte. Se nos da a elegir entre lo que sea que se quiera de nosotros y dejar de existir. En tal caso, no se dan las condiciones para afirmar la libertad de elección, pero no es inusual que alguien plantee qué ocurre si elegimos la muerte. Saquemos la coacción del ejemplo, ¿qué ocurre con la libertad si elijo la muerte por mi propia mano?

Uno de los nombres que mayor resonancia tienen cuando pensamos el suicidio desde una perspectiva filosófica es el de Albert Camus. Su decisión respecto de la importancia de esta cuestión es especialmente clara al inicio de *El mito de Sísifo*: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”¹. Junto a él podremos caracterizar la pregunta por el suicidio desde los avatares de nuestra condición, tanto los propios e internos, como aquellos derivados de nuestra vida mundana.

Camus será una valiosa fuente de sentido, desplegando una hermenéutica de la vida humana en este mundo. Pero no colmará nuestra necesidad de información en el ámbito de la ética. Para esa segunda tarea remitiremos a la

¹ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 15.

obra de Isaiah Berlin. El autor es especialmente conocido por su trabajo acerca de la libertad. Atendiendo a sus ideas podremos hacernos con las herramientas para pensar la cuestión del suicidio desde la ética y desde la libertad.

En primera instancia, Camus y Berlin no parecen compartir lo suficiente como para hacerlos trabajar juntamente. Si nos detenemos en algunos de los puntos nodales de ambos pensadores, encontraremos al menos un nexo fuerte: la creencia en que el mundo, tal y como este es, no puede ser reducido a un único principio. La primera matización que debemos hacer es sobre la perspectiva. Camus atiende a esta cuestión tanto epistemológica como sentimentalmente. Berlin, por su parte, lo hace desde la ética. Como veremos más adelante, para Camus, que el mundo sea irracional (esto es, que no pueda ser reducido a un gran principio unificador) es uno de los extremos de la tensión que revela lo absurdo. Por este motivo, llevados por nuestra investigación, cubriremos esta arista del planteamiento camusiano en el punto dedicado al autor. Respecto a cómo aborda Berlin la falta de un principio reunidor sí debemos ahora decir algunas palabras. Particularmente, el autor enfrenta esta cuestión en *La persecución del ideal*. Para él, los fines humanos, aquellos por los que guiamos nuestras vidas (la libertad, la justicia, la igualdad), pueden chocar entre sí. Esas colisiones radican en la misma naturaleza de los fines. En ocasiones, esas diferencias son irreconciliables. Los fines humanos, tal y como los conocemos en este mundo, no pueden armonizarse. No es posible, por tanto, apelar a un criterio superior de valor que los subsuma a todos. En palabras de Berlin: “la noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexistan, no sólo me parece inalcanzable (...) sino conceptualmente ininteligible”².

Para Camus como para Berlin, la conciencia de que no podemos encontrar un gran principio obliga a repensar nuestra relación con la realidad, esto es, no es posible plantearse la teoría ni la práctica de forma ajena esa verdad. Encontrar en pensamientos tan dispares una raíz similar y que ocupa un lugar tan privilegiado en sus idearios se antoja un motivo suficiente para pensar conjuntamente a partir de ellos.

En las siguientes páginas nos ocuparemos, primero, de caracterizar las ideas de Camus respecto de la cuestión del suicidio, así como sus conclusiones. Luego, recorreremos algunos de los puntos fundamentales de la concepción berliniana de la libertad. El objetivo de ese apartado será dotarnos de herramientas para la reflexión final, en la que responderemos a la pregunta

² I. BERLIN, “La persecución del ideal” en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Ediciones Península, Barcelona, 1992, pp. 21-37, p. 32.

de si es posible decidirse por el suicidio sin que en ello se vea negada nuestra libertad de elección.

2. Albert Camus: El problema del absurdo. ¿Lo absurdo impone la muerte?

En la obra de Camus, la muerte aparece interconectada con otras cuestiones capitales. A la hora de hablar del suicidio, la muerte por la propia mano, la relación que mantiene con el absurdo emerge con mayor intensidad. Al inicio de *El mito de Sísifo* recoge el autor la razón clara y directa que conduce a la muerte. Quien se mata piensa que la vida no merece la pena ser vivida. La pregunta inicial es de carga teleológica: ¿arrojarse de la existencia está alentado por la falta de sentido? La segunda apunta al corazón de nuestra condición humana: ¿la absurdidad de la vida exige evadirse mediante la esperanza o el suicidio? O “¿Lo Absurdo impone la muerte?”³.

Debemos continuar y declarar la muerte de este modo como una tragedia. El sentido de esta acepción lo captura Camus al reflexionar sobre lo que significa que algo le mine a uno. Aquello que revela la existencia como un ámbito habitable puede quebrarse en el momento más inesperado. El suicidio se prepara, recoge el autor, “en el silencio del corazón”. Lo que empieza a erosionar las habitaciones de la existencia avanza imparable y mudo cobrándose sus piezas. En este sentido, dar cuenta de ello, más precisamente, comenzar a pensar, “es comenzar a estar minado”⁴. Cuando ese minar se consume es difícil fijar el momento exacto en el que se apuesta en favor de la muerte. Un detonador simple, fortuito, es suficiente para precipitar los rencores y cansancios que permanecían en suspenso, incluso ignorados.

El suicidio, bajo este prisma, tiene significado. Matarse es confesar, apunta el autor, “que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se la comprende”⁵. Reparemos nosotros en esto segundo y reformulemos la pregunta fundamental (¿Lo Absurdo impone la muerte?): ¿Descubrir la existencia como una situación incomprensible nos empuja a la muerte? Valorar así conduce a acarrear también con las dimensiones epistemológica y

³ A. CAMUS, *op. cit.*, p. 21.

⁴ *Ibid.* p. 17.

⁵ *Ibid.* p. 18.

fenomenológica. Como coinciden Pérez y Zirión, para Camus la razón es nuestra capacidad para comprender, siendo comprender, a su vez, unificar⁶.

La cuestión epistemológica está cruzada por la forma en que Camus comprende la relación que el hombre establece con el universo que se aparece ante él. Pensar y comprender no apelan tanto a hacerse con las especies de las cosas, sino a reducir estas a lo propiamente humano. En este sentido pensar es “unificar”. Desentrañar esa noción abre dos caminos complementarios. En primer lugar, comprender la realidad implica hacerla caber en lo humano. El universo, para nosotros, no es este en su total rotundidad, es aquello con lo que podemos relacionarnos en términos de nuestro pensamiento. Afirmar lo anterior hace patentes los límites de nuestra condición; en palabras de Camus: “la perogrullada ‘todo pensamiento es antropomórfico’ no tiene otro sentido”⁷. No obstante, no podemos detenernos en los límites epistémicos. La necesidad racional de reducir la realidad a nuestra medida se suma a la necesidad del espíritu de atender la exigencia humana de relacionarse con ella en esos términos: “El deseo profundo del espíritu mismo en sus operaciones más evolucionadas se une al sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad”⁸. Tras ello, se acentúa el segundo camino a tenor de la pregunta: ¿qué actividad permite responder a esa exigencia y a ese apetito? La respuesta es la tarea de resumir en un gran principio la complejidad de los fenómenos y las leyes que los rigen. Conseguirlo responderá a la demanda de unidad, revelando la realidad como un ámbito antropomórfico, racional.

Lo comentado excede lo racional y apela igualmente a la dimensión espiritual del hombre. Camus se expresa en orden a sentimientos e impulsos. Necesitamos volver al mundo familiar, imprimirle nuestro sello, para comprenderlo y para enfrentar una tensión absoluta que arraiga en nuestra condición. Solo podremos quedar satisfechos si conseguimos reducir la realidad a términos de pensamiento. Llegaremos a reconciliarnos con ella cuando descubramos en su seno lo humano. Alcanzado el objetivo, conoceremos una dicha del espíritu completamente insospechada por la historia. Por esta razón podemos afirmar que en dicha tensión se trava esencialmente el drama humano. Dentro de la relación hombre-mundo debemos distinguir dos polos que se oponen. El hombre sucede arrastrado por su razón ciega, “que pretende que todo está claro”. El mundo, mientras, resiste

⁶ A. R. PÉREZ; A. ZIRIÓN, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981, p. 51.

⁷ A. CAMUS, *op. cit.* p. 32.

⁸ *Ibid.* Pp. 31-2.

irredento a la exigencia de unidad. Nosotros no podemos vivir felices si no podemos saber. El mundo, por su parte, se alza como “una multitud de elementos irracionales” que rodean al hombre “hasta su fin último”. Este mundo, concluye Camus, “en sí mismo no es razonable”⁹. Este mundo, volviendo a los códigos expuestos, es incapaz de resumirse todo él en un principio fundamental; antropomórfico, si se quiere, insisto, racional¹⁰.

Nuestra exigencia de unidad (de familiaridad, de claridad) nunca podrá ser satisfecha. Pero esto no es el germen del absurdo. Descubrir su raíz exige que no desviemos la mirada de nuestra condición y de los términos en que se da nuestra relación con este mundo. Resulta absurda la confrontación entre un mundo que no se pliega y nuestro impulso desenfrenado por la conquista de la claridad. Así, lo absurdo depende tanto de nosotros como de este mundo y se muestra como el único lazo entre ambos, que nos une inexorablemente. Es, por lo tanto, trágica nuestra condición. “La razón es impotente ante ese grito del corazón”¹¹, al que nunca podremos responder colmadamente. Lo que encontramos en nosotros entreverado por la razón se agota ante este mundo irracional. La inteligencia no es por completo ajena, en sus términos me dice que este mundo es absurdo. Pero no me sirve para relacionarme plenamente con ello. Este límite, no obstante, no supone el fin del camino, más bien, impone un cambio de perspectiva. Una vez reconocemos el absurdo, este se convierte en una pasión. Debemos abandonar la noción de lo absurdo para abrazar el sentimiento de lo absurdo. Tomada conciencia de él, quedamos ligados a lo absurdo para siempre, traducándose en la más desgarradora de las pasiones, que no hace sino quemar el corazón que al mismo tiempo exalta.

Esta nueva perspectiva conduce a la siguiente reformulación de la pregunta fundamental, que para Camus “consiste en saber si uno puede vivir con sus pasiones, en saber si se puede aceptar su ley profunda”¹². A pesar de estas reformulaciones, enfrentamos siempre la posibilidad de que lo absurdo convierta en inhabitable la existencia. Dada nuestra condición, el espíritu no puede dejar de salir afuera, buscando responder la exigencia de unidad. A su vez, dados los dos extremos de la relación hombre-mundo, la actividad de búsqueda solo dará con contradicciones y sinsabores. El mundo descompuesto

⁹ *Ibid.* p. 36.

¹⁰ No es caprichosa ni redundante esa enumeración. Por el contrario, busca hacer patente la relación íntima que Camus recoge entre lo humano, lo racional y lo espiritual: “Lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está lleno de estas irracionalidades. El mundo mismo, cuya significación única no comprendo, no es sino una inmensa irracionalidad. Si se pudiera decir una sola vez: “esto está claro”, todo se salvaría” *Ibid.* p. 43.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* p. 37.

en sus partes es incomprensible, también lo es tomado en su conjunto, pues permanece silente cuando es cuestionado por su significación última. La realidad, para nosotros, carece de razón, de sentido. No podemos apelar a ninguno de los personajes involucrados para disolver la tragedia humana. Lo irracional, de un lado, la nostalgia humana, de otro, y lo absurdo que surge de su oposición, para Camus, “son los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia”¹³.

Es precisamente esta última, la existencia, el cuarto personaje en el que debemos poner el acento. En un principio, la pregunta por el absurdo era una pregunta por el sentido; “se trataba de saber si la vida debía tener sentido para vivirla”. En adelante, para el autor, la cuestión es diferente: la vida humana “se vivirá tanto mejor si no tiene sentido”¹⁴. Lo indicado será aceptar el destino trágico de nuestra existencia plenamente, vivir la experiencia de lo absurdo, lo que exige hacer todo lo que está en nuestra mano por mantener ante nosotros mismos ese absurdo.

El problema del absurdo, que enarbolamos al inicio, es el problema del hombre ante sí mismo. Abogar por la experiencia de lo absurdo nos ha de alejar del suicidio. Negar uno de los términos de la oposición entre lo irracional y la nostalgia humana no aborda el problema, sino que lo elude. En términos similares, podemos dirigirnos a la existencia en tanto la consideremos condición de posibilidad de la experiencia de lo absurdo. El suicidio resuelve lo absurdo solo en la medida en que lo arrastra a la muerte. A su vez, la muerte termina con la posibilidad de atajar plenamente lo absurdo: impide experimentarlo, impide vivir lo absurdo. Conlleva darle la espalda a lo absurdo, privándonos de acarrear el peso de nuestra vida. Darse muerte saca de la ecuación a la existencia, despojándonos del espectáculo que es vivir lo absurdo, agotándolo todo y agotándonos a nosotros. Camus lo defiende con precisión: “Para un hombre sin anteojos no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha con una realidad que le supera. (...) Esta disciplina que el espíritu se dicta a sí mismo, esta voluntad bien armada, este frente a frente tienen algo de poderoso y de singular”¹⁵.

¹³ *Ibid.* p. 44.

¹⁴ *Ibid.* p. 74.

¹⁵ *Ibid.* pp. 75-6.

3. Isaiah Berlin: Herramientas para pensar la libertad

Desde Camus hemos caracterizado el problema del suicidio y la tensión que nos puede llevar a pensar en él como una solución al problema del absurdo. Aunque sí podemos encontrar en su pensamiento consideraciones acerca de la relación entre la libertad y el absurdo, no contamos, a partir del autor, con herramientas suficientes para pensar la relación entre el suicidio y la libertad. El tema general de este texto es enfrentar la pregunta de si es posible morir por la propia mano en ejercicio de nuestra libertad. La complejidad de los elementos involucrados nos lleva a apelar a la propia libertad, a la libertad de elección e, incluso, a las condiciones de ejercicio de la libertad. Estas cuestiones son tratadas con detenimiento en la obra de Berlin, por lo que profundizaremos en ella, con el objeto de adquirir herramientas suficientes para abordar esta cuestión en el apartado final.

Aproximarnos a Isaiah Berlin para pensar en lo que nos atañe conduce a su *Dos conceptos de libertad*. En este texto topamos con la distinción que realiza el autor entre los sentidos positivo y negativo de libertad. Profundizar en la relación entre la libertad y sus condiciones de ejercicio hará que le prestemos mayor atención al sentido negativo. Por ello, resolvamos primero la presentación de la libertad positiva.

Berlin afirma ambas libertades como fines últimos y humanos. No son la misma cosa y, en algunos aspectos, se muestran incompatibles e, incluso, irreconciliables¹⁶. El sentido positivo de la libertad es aquel que se despliega en respuesta a la pregunta “quién es el que manda” y que se deriva “del deseo por parte del individuo de ser su propio amo”¹⁷. Encontramos en él una fuerte carga de sentido, un ideal positivo. La libertad se afirma en la medida en que podemos constatar la capacidad de hombres y mujeres para guiar su vida hacia fines que ellos mismos elijan y a través de medios que así mismo prefieran. Podemos relacionar el concepto de libertad positiva con la noción de autogobierno si pensamos en la relación que el individuo establece entre sí mismo, su vida, sus decisiones y los fines que persigue. Desde esta perspectiva, será libre en la medida en que puede reconocerse tras las decisiones que toma, las acciones que acomete y como el origen del vector que traza el sentido de todo ello hacia fines que puede considerar propios. Si esto se da, yo puedo reconocer mi voluntad detrás de lo que hago, puedo

¹⁶ Cf. I. BERLIN, “Introducción” en *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 80.

¹⁷ I. BERLIN, “Dos conceptos de libertad” en *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 217.

responder a la pregunta enunciada antes afirmando que soy sujeto de mi propia vida y no objeto de fuerzas externas o internas, en las que no puedo ver reflejada mi voluntad.

La tradición a la que pertenece el sentido negativo de libertad afirma que esta se da cuando podemos destacar una ausencia. El recorrido de esta tradición es amplio, pero basta ahora con recordar que, según sus ramificaciones más predominantes, podemos hablar de ausencia de dependencia a una voluntad externa o de ausencia de interferencia¹⁸. Para Berlin, en particular, la cuestión radica en la ausencia de interferencia, siempre que podamos identificar una voluntad detrás de esa constricción a la libertad; desde su perspectiva, por ejemplo, no podemos afirmar que yo sea menos libre porque un evento natural (véase un huracán) se interponga entre el curso normal de lo que puedo hacer. El sentido negativo de libertad, por lo tanto, queda invocado tras la pregunta “¿en qué ámbito mando yo?”¹⁹ y la libertad negativa se afirma “en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad”²⁰.

Es importante poner el acento en aquello que está en mi mano hacer. Solo podemos considerar una interferencia a nuestra libertad lo que se interponga entre nosotros y aquello que, en ausencia de dicha constricción, podemos hacer. Pensando un ejemplo, no seré menos libre porque alguien me impida romper a volar desde la cornisa de un rascacielos. Yo y mis poderes (digamos, aquello que esté en mi mano hacer) somos dos elementos determinantes en la dimensión máxima del ancho de mi libertad negativa. Berlin, en ocasiones, se refiere a esta libertad como libertad política. Apelando a ello, la pregunta “¿en qué ámbito mando yo?” se torna geográfica, teniendo por espacio el espacio que compartimos con los otros. Es política porque remite a dos componentes fundamentales: lo público y el conflicto. Ese ámbito en el que mando yo es, por tanto, el espacio en el que puedo hacer aquello que esté en mi mano hacer sin ser obstaculizado por otros.

Por el objeto de este texto, no nos interesa tanto la dimensión política del sentido negativo de libertad como las condiciones que permiten afirmar que soy libre de hacer, decir o pensar algo. Casi queda todo capturado en la semántica. No es necesario que haga, diga o piense algo, lo relevante es ser capaz de hacerlo, decirlo o pensarlo, sin que los otros se interpongan;

¹⁸ Q. SKINNER, “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?” en *Isegoría*, 33, (2005), pp. 19-49, p. 20; C. A. MARTÍNEZ, “Quentin Skinner. La idea de libertad” en *Comunicación, Cultura y Política*, 2, (2014), pp. 7-30, p. 23.

¹⁹ I. BERLIN, “Introducción”, *op. cit.* p. 74.

²⁰ I. BERLIN, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.* p. 208.

independientemente de si esa capacidad se transforma o no en práctica. Podemos recurrir, en este punto, a la metáfora que Berlin presenta en la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad*: “el grado de libertad negativa de un hombre está en función, por decirlo así, de qué, y cuántas, puertas tiene abiertas, de con qué perspectivas se le abren y de cómo están de abiertas”²¹. Como él mismo advierte, no debemos llevar demasiado lejos la imagen. Es tentador imaginarse en una sala circular, rodeado de vanos más o menos abiertos o cerrados por las puertas que los ocupan, pensando que hay quienes podrían llegar a interponerse entre los vanos y yo, impidiendo que pueda cruzar alguno de ellos. No obstante, atendiendo al autor, descubrimos que las puertas pueden componer un complejo entramado en el que abrir una puerta hace que otras se cierren, caigan algunas barreras y unas diferentes se levanten. Las puertas, esto es, las libertades, están interconectadas. La imagen de la sala circular es demasiado generosa, más bien, evocamos pasillos en los que las puertas permiten continuar por diferentes ramificaciones, puertas de formas enrevesadas que, al apartarlas de cierto hueco para acceder a cierta ramificación, terminan por bloquear otros huecos que antes permanecían abiertos. Esta dificultad a nuestra imaginación ilustrativa viene promocionada por la noción de incompatibilidad, que comprende el pluralismo de valores.

Lo comentábamos antes fugazmente: la libertad positiva y la libertad negativa, postula Berlin, son fines en sí mismos, fines últimos, que pueden resultar incompatibles. Esto implica que, en ocasiones, avanzar hacia la realización de uno de esos fines, o deliberar o actuar guiado por uno de ellos, conlleva alejarse de la realización del otro o deliberar o actuar en contra de lo que marca su sentido. Estos conflictos radican en la propia naturaleza de los fines. No es siempre posible evitar que choquen entre sí e, incluso, pueden surgir conflictos en el seno de cada uno de los fines²². Los grandes ejemplos de incompatibilidad los encuentra Berlin en los dilemas morales. Recupera el conflicto que describe Maquiavelo entre la moralidad cristiana y la virtud romana o el dilema que se le plantea a Antígona tras la muerte de su hermano entre los designios de las leyes humanas y los de las leyes divinas. Estrechando el encuadre, puede bastar con pensar en el conflicto entre la libertad y la seguridad. Si llenamos las calles de cámaras de vigilancia, podemos pensar

²¹ I. BERLIN, “Introducción”, *op. cit.* p. 79.

²² Siguiendo en este punto a Gray, para Berlin los fines humanos no solo colisionan en la práctica, sino que “son intrínsecamente rivales [*rivalrous*] por naturaleza”, tanto entre ellos, como a nivel interno, puesto que “cada uno de esos bienes o valores es complejo internamente (...) y contiene elementos que chocan entre sí” J. GRAY, *Isaiah Berlin. An Interpretation of His Thought*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2013, p. 79.

que las volveremos más seguras. En ese caso, estaremos caminando hacia el ideal de seguridad, pero, si cambiamos de prisma, veremos que, al mismo tiempo, desandamos el camino hacia el ideal de libertad. Este pequeño caso sirve para comprender mejor en qué medida abrir la puerta de la seguridad cierra un tanto la de la libertad.

Con todo, tenemos que hacer notar la diferencia entre medios y fines. Llenar las calles de cámaras o dotar a las familias de partidas económicas para asegurar que puedan escoger la educación que prefieran para sus hijos puede traer más seguridad y más libertad, respectivamente, pero no son estas, son medios para avanzar hacia el ideal que cada uno de esos fines encarna. Berlin insiste en diferenciar las libertades de sus condiciones de ejercicio. Esa diferencia se hace patente al atacar una de las cuestiones y comprobar que no se atenta contra la otra: “Si un hombre es demasiado pobre, ignorante o débil, para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero no por ello es aniquilada dicha libertad”²³. En este aspecto se hace especialmente doloroso dar cuenta de que ser libre en el sentido negativo no implica, utilizando las palabras de la metáfora, cruzar la puerta que está abierta, sino más bien que lo esté y en qué grado. Las condiciones de ejercicio no son la libertad, pero sí son aquello que hace posible que sea valioso tenerla. Si no se dan las condiciones necesarias, podemos ser libres, pero nuestras libertades serán inútiles, carentes de significado y de valor.

La libertad misma es otra cosa. Asumir que sin las condiciones necesarias esa libertad es virtualmente inútil puede llevarnos a rebajar el significado y el valor de la libertad de elección. Debemos hacer útiles las libertades que no lo son, afirma Berlin, pero no hay que olvidar que lo contrario, contar con las condiciones que promueven cierto estado bondadoso de las cosas (igualdad, justicia y confianza mutua) y carecer de libertad de elección sería desastroso.

4. Conclusiones

La cuestión del suicidio conduce a considerar la muerte desde su dimensión ética. Darse muerte puede asumirse como una alternativa insoportable. No obstante, nos planteamos si se ve vulnerada la libertad de elección de un individuo cuando una de las opciones en liza es, efectivamente, terminar con su vida.

²³ I. BERLIN, “Introducción”, *op. cit.* p. 83.

Con Camus, rechazamos el suicidio como una opción que se siga de la capacidad del individuo de hacerse cargo de su condición frente a un mundo irracional. Suicidarse es confesar que no se ha sido capaz de enfrentar el absurdo en su rotundidad. Terminar con la vida evidencia que se ha sido minado por un problema que no se ha podido abordar. Camus es claro en varias ocasiones, si un hombre es consecuente consigo mismo, no puede sino vivir acorde a lo que cree que es verdadero. Lo inexorable de lo absurdo no conduce a buscar la muerte, sino a vivir la experiencia de la tensión, fruto de la colisión entre nuestra condición y el mundo silente. Tras ello, encontramos en Camus una posición similar a la que adopta Berlin cuando constata un choque entre fines irreconciliables: no es posible dirimir dicha tensión, no es posible disolver el absurdo. El suicidio, como opción, cede ante esta perspectiva. No termina con el absurdo, más bien nos priva de toda posibilidad de enfrentar el problema que se deriva de él, acaba con las condiciones para experimentarlo.

En términos llanos, con Camus podemos darnos cuenta de que la muerte es inoperante. Complementariamente, es posible postular la existencia como una condición de posibilidad. A esto nos referíamos al afirmarla como un elemento más en la ecuación. Es necesario estar vivo, tener una existencia humana, para abordar el problema del absurdo. Pero la existencia no es solo condición de posibilidad para la experiencia de lo absurdo, es posibilitadora en general. Es igualmente necesario vivir una vida humana para ser libre, para tener libertad de elección. Entiéndase, la existencia sola no es suficiente, pero sí es necesaria. Terminar con la propia vida elimina una condición necesaria para cualquiera de mis libertades; incluida la libertad de abrazar la muerte.

La existencia, siguiendo lo afirmado, es una condición de ejercicio que no debemos confundir con la libertad. La muerte, por otro lado, puede considerarse como un fin que elegir en libertad, algo por lo que decantarse entre las opciones en disputa. La libertad de morir por la propia mano. Esa puerta puede abrirse más o menos, recuperando la metáfora, también podemos imaginarnos escenarios en los que otros interfieren en lo que está en mi mano hacer; darme muerte, en este caso. Si consideramos el suicidio como una opción, al menos desde Berlin, tenemos razones para afirmar que es una alternativa a considerar sin que se vea vulnerada nuestra libertad de elección. Ahora sí, la cuestión cambia si en vez de discutir cómo de abierta está esa puerta nos decidimos por cruzarla. En ese caso, no solo arrastraremos lo absurdo a la muerte, irá con ello también nuestra libertad. La muerte, al ser incompatible con la existencia, es incapacitante. Conviene, por tanto, tener presente que realizar el fin del suicidio es irreconciliable con cualquier otra modalidad de la existencia humana.

Ser desde la muerte en la narrativa de Miguel Delibes: Un estudio Iatrofilosófico a hombros de Laín

Martín L. Vargas Aragón¹ y Raquel Calderón Álvarez²

¹Facultad de Medicina, Área de Psiquiatría, Universidad de Valladolid

²Programa de Doctorado en Filosofía. UNED

1. Introducción

Este breve estudio tiene por objetivo hacer una aproximación a las posibilidades que la narrativa de Miguel Delibes tiene para la iatrofilosofía.

La palabra iatrofilosofía es antigua, la utiliza John Precope en referencia a los sabios que ya en la Grecia clásica practicaban la filosofía con finalidad médica ¹. De ellos puede decirse que fueron los primeros psicoterapeutas, a quienes más tarde siguieran los practicantes latinos de la consolación ². Con obras como la *Terapia del deseo* ³, Martha Nussbaum está contribuyendo notablemente a la recuperación de una tradición iatrofilosófica que nutre la filosofía clínica ⁴. En 1980, el filósofo de la ciencia Mario Bunge recupera la palabra iatrofilosofía para referirse a un capítulo de la filosofía muy distinto, la epistemología de la medicina ⁵. Por nuestra parte, utilizamos el término

¹ J. PRECOPE, *Iatrophilosophers of the Hellenic states*, Heinemann, London, 1961.

² F. LILLO REDONET, *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2001.

³ M. C., NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona 2021.

⁴ L. RICCO MEDEIROS, "Filosofía clínica y filosofía aplicada: un diálogo potencial y actual", *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada* 9, (2018), pp. 67-96. J. BARRIENTOS RASTROJO y L. PACKTER, *Introducción a la filosofía aplicada y a la filosofía clínica: aplicaciones y fundamentaciones*, ACCI (Asoc. Cultural y Científica Iberoamericana), Madrid, 2015.

⁵ M. BUNGE, *Epistemología. Curso de actualización*, Ariel, Barcelona, 1980.

iatrofilosofía aunando las dos perspectivas anteriores ⁶ para construir una disciplina traslacional dedicada a abordar los problemas de salud en la intersección entre la filosofía y la medicina. La iatrofilosofía se nutre teóricamente de la ciencia médica, de la filosofía de la medicina y de la antropología filosófica. Como disciplina práctica, está a caballo entre la filosofía clínica, la psicoterapia humanista y la bioética. Es esta última disciplina, la bioética, el núcleo de la iatrofilosofía, pues en ella se imbrica la racionalidad y la práctica, la medicina y la filosofía.

En nuestra acepción de la iatrofilosofía entendemos la bioética como una herramienta clínica y no sólo como una disciplina teórica. De acuerdo con ello, en la Unidad del Dolor de Valladolid (UDOVA) del Hospital Universitario Río Hortega y del Hospital Clínico Universitario de Valladolid estamos desarrollando un método iatrofilosófico para el tratamiento del dolor crónico, la *Grupoterapia Deliberativa del Dolor (GDD)*. La GDD tiene siete fuentes principales de inspiración. La primera es la antropología filosófica, en especial la de Javier San Martín ⁷ en diálogo con la antropología médica de Pedro Laín Entralgo ⁸. En segundo lugar, las psicoterapias de inspiración fenomenológica, como son la *Psicoterapia Fenomenológica Hermenéutica Dinámica* de Giovanni Stanghellini ⁹ y la psicoterapia existencial de Irvin Yalom, tanto en su vertiente individual como en la grupal ¹⁰. La tercera fuente es la bioética deliberativa desarrollada por Diego Gracia ¹¹, pero usada ahora con intención clínica. Cuarta, la medicina narrativa ¹², que Rita Charon define

⁶ M. L., VARGAS-ARAGÓN, "La angustia de circunstancia: un modelo iatrofilosófico para la depresalgia", *Estudios de filosofía* Julio-diciembre, n.º70, (2024), pp. 201-24. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355349>; VARGAS-ARAGÓN, "Ontosemántica de la vulnerabilidad existencial: tres postulados iatrofilosóficos", *Stoa* 15, n.º 29, (1 de febrero de 2024) pp. 21-43. <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2766>.

⁷ J. SAN MARTÍN SALA, *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid, 2013.; J. SAN MARTÍN SALA, *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid, 2015.

⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, 1985. www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcfv0f1.

⁹ G. STANGHELLINI, "The PHD Method for Psychotherapy Integrating Phenomenology, Hermeneutics, and Psychodynamics", *Psychopathology*, (2019). <https://doi.org/10.1159/000500272>.

¹⁰ I.D. YALOM, , *Existential psychotherapy*, Basic Books, New York, 1980; I.D. YALOM y M. LESCZ, *Theory and Practice of Group Psychotherapy*, Basic Books, New York, 2020.

¹¹ D. GRACIA, *El animal deliberante. Teoría y práctica de la deliberación moral*, Triacastela, Madrid, 2025.

¹² R. CHARON, "Narrative Medicine. A Model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust", *JAMA* 286, n.º 15, (2001), pp. 1897-1902, <https://doi.org/10.1097/01.eem.0000553552.57079.0d>.

como el ejercicio de la medicina utilizando competencias narrativas, es decir, centrada en recibir, interpretar y absorber las historias de los pacientes y actuar movidos por ellas ¹³. Y, quinta, la bioética narrativa propuesta por Tomás Domingo y Lydia Feito ¹⁴, que sirve de marco integrador para todas las anteriores.

Durante las sesiones de GDD, el objetivo es utilizar la deliberación grupal para comprender mejor la experiencia de enfermar, de sufrir dolor y de sentirse vulnerables. Se promueve el empleo de destrezas narrativas para ampliar el entendimiento de la *triada médica*: la patología, el padecimiento y la condición de persona enferma. La práctica iatrofilosófica durante la GDD busca indagar en “la experiencia de sufrir X enfermedad” en lugar de simplemente “el conocimiento sobre X enfermedad”, pues el dolor humano representa una realidad mucho más amplia que el mero sufrimiento físico. Con la práctica narrativa se promueve la capacidad de interiorizar, interpretar y responder a los relatos, alimentando la empatía, la reflexión y el compromiso profesional. Se busca ir más allá de la tecnicidad, centrándose en la importancia de una buena relación clínica entre paciente y profesional nutrida por una buena hermenéutica narrativa.

En este estudio exploramos las posibilidades que la obra escrita de Miguel Delibes tiene para su aplicación en GDD. Concretamente nos centramos en la manera en la que el novelista trata el tema de la muerte en un cuento —*La mortaja* ¹⁵—, y en dos novelas —*La sombra del ciprés es alargada* ¹⁶ y *La hoja roja* ¹⁷— en las que la muerte constituye el eje argumental. Hemos elegido el tema de la muerte pues es recurrente en las sesiones de GDD, principalmente de manera indirecta, a saber, la cuestión de cómo dotar de sentido a una vida enferma y doliente que muchas veces parece carecer de él. Pero otras veces la muerte se tematiza en la psicoterapia de manera directa al abordar la posibilidad del suicidio. El método que seguiremos en este trabajo es el de *lectura atenta* —*close reading*— propuesto por Rita Charon en su libro *Honoring the Stories of Sickness* ¹⁸. Hemos seleccionado algunos fragmentos de cada una de las obras a modo de nodos semánticos a partir de

¹³ R. CHARON, *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Cary: Oxford University Press, Incorporated, 2006.

¹⁴ T. DOMINGO MORATALLA, L. FEITO GRANDE, *Bioética narrativa*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020; FEITO GRANDE, Lydia y DOMINGO MORATALLA, Tomás, *Bioética narrativa aplicada*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2020.

¹⁵ M. DELIBES, *La mortaja*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

¹⁶ M. DELIBES, *La sombra del ciprés es alargada*, Planeta De Agostini, Barcelona, 2002.

¹⁷ M. DELIBES, *La hoja roja*, Planeta De Agostini, Barcelona, 2002.

¹⁸ CHARON, *Narrative Medicine*. Op. Cit.

los cuales intentaremos articular una narrativa que sea útil durante las sesiones de GDD. Parafraseando a Martha Nussbaum¹⁹, en el segundo apartado se denomina *Terapia del deseo* al conjunto de la narrativa delibeana sobre la muerte. Este estudio no puede ser sino una modesta invitación a la lectura completa de los relatos que, en su conjunto, articulan la conciencia de la mortalidad como el problema de gestionar la vida dentro de los límites marcados por la muerte.

La elección de Miguel Delibes (Valladolid 1920 – Valladolid 2010) como filón para la iatrofilosofía narrativa de la muerte requiere poca justificación pues es bien sabido que la muerte, junto con la infancia, son los temas recurrentes de su obra. Por otra parte, la calidad de su escritura es incuestionable. Delibes es considerado por el Instituto Cervantes como uno de los principales referentes de la literatura en lengua española, que ha sido distinguido con buen número de galardones literarios entre el Premio Nadal obtenido en 1948 y el Premio Miguel de Cervantes recibido en 1993. Por nuestra parte, añadimos motivos de vecindad de quien consideramos un narrador que dibuja escribiendo.

Titulamos este texto como *Ser desde la muerte...* en obvia alusión al filosofema heideggeriano *Sein zum Tode*. Nuestro argumento central será que el límite de la muerte no es sólo un final sino, también y principalmente, un origen. Es final de la biología humana, pero origen de su biografía, pues sólo tras la toma de conciencia de la mortalidad el sujeto puede hacer la *epojé* de la que nace la conciencia de su condición trascendental. La muerte es la condición de posibilidad para la vida radicalmente humana, que no es otra que la existencia como límite, como *vida-mortal*. En este mismo sentido, escribe Amaya Pérez:

El Dasein no está en el tiempo ni en la historia, tampoco es un ser que va hacia la muerte, él es tiempo, es historia y es muerte, tampoco se trata de que cada día que el Dasein vive sea al mismo tiempo un día de muerte, esto implicaría ser un ser-muriendo, la muerte es una posibilidad en cuanto es un aun-no, es la máxima posibilidad del Dasein, y como posibilidad es algo que forma parte constitutiva de su existencia²⁰.

Las tres obras seleccionadas del escritor castellano ilustran cada una un capítulo de la vida en el que la muerte biológica actúa como palanca para el

¹⁹ M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Op. Cit.

²⁰ A. PÉREZ Y U. SALOMÓN, "El Ser-para-la-muerte (Das Sein zum Tode) como fundante de una ética en Heidegger", *Teoría y Praxis*, n.º 28, (28 de enero de 2016) pp. 65-80. <https://doi.org/10.5377/typ.v0i28.6296>. (pp: 75-76).

nacimiento de la biografía. En *La mortaja* se trata de la muerte de los padres, *La sombra del ciprés es alargada* gira en torno a la muerte de los iguales y en *La hoja roja* se aborda la cercanía de la propia muerte. En los tres casos, la toma de conciencia de la muerte proyecta a los protagonistas hacia la existencia. En cada uno de los protagonistas delibeamos la experiencia de la mortalidad actúa como clave vivificante de la propia hermenéutica biográfica. En términos zubirianos, puede resumirse esto diciendo que la experiencia de la mortalidad no es sino la *apropiación* de la muerte como condición posibilitante de una existencia propia, auténtica, donde “La causalidad en orden a la posibilidad por parte del hombre, es apropiación. El hombre se apropia unas posibilidades y desecha otras”²¹.

Para terminar esta introducción debe contextualizarse la muerte en el ámbito de la medicina, donde la relación clínica aparece como una situación privilegiada en la que la mortalidad anuda fuertemente la intersubjetividad en esa forma de amistad que desde Hipócrates se conoce como *philia médica*²². Dejemos que sea Laín quien exponga el horizonte médico de la mortalidad como origen de la biografía:

Esta cuestión surge ahora: ¿hasta qué punto la experiencia de la vulnerabilidad de la existencia lleva consigo la idea de que constantemente es posible y amenazante la muerte propia? La idea de que uno es mortal, ¿procede tan sólo de la experiencia de la propia vulnerabilidad o es una noción determinada por la reiterada experiencia de ver morir a los demás? ¿Cómo un «Robinsón puro» llegaría al conocimiento o a la sospecha de su propia mortalidad? No puedo discutir aquí este sutil problema. Me limitaré a decir que, a mi juicio, las dos experiencias son necesarias y las dos se implican mutuamente: la visión de la muerte de los demás alumbra o confirma en nosotros el sentimiento de nuestra vulnerabilidad y desvela su carácter potencialmente letal, y la vivencia de esa esencial vulnerabilidad nuestra lleva *in nuce* cierta adivinación de nuestra siempre amenazante mortalidad²³.

Con estricta fidelidad a la etimología del vocablo, suele darse el nombre de biografía a la descripción literaria del curso de una vida humana; pero más que para nombrar la descripción misma —aun cuando sin hacer caso omiso de ella, porque la realidad y el

²¹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación X.Zubiri, Madrid, 1989, p.235.

²² P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

²³ P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona, 1985, pp. 324-5 www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcfv0f1.

conocimiento de la realidad se condicionan esencialmente entre sí—, yo lo emplearé para designar la cambiante y sucesiva totalidad real de ese curso desde el nacimiento de la persona en cuestión hasta su muerte: el sucesivo *bíos* que la biografía literaria describe. Desde el nacimiento y aun desde antes de él, porque no poco dependen el curso y el modo de la vida entera de un hombre, su *bíos*, del material genético con que se le concibió y de las vicisitudes sufridas por el embrión y el feto en el interior del claustro materno²⁴.

2. La terapia del deseo en Delibes

2.1. *La muerte de los padres*

La mortaja es un breve cuento que describe las angustias del Senderines, un niño huérfano de madre, que afronta la tarea de amortajar el desnudo cuerpo sin vida de Trinidad, su padre.

2.1.1. La quietud del muerto

Pulsó el conmutador y al hacerse la claridad en la estancia bajó la noche a la ventana. Entonces se volvió y distinguió la mirada queda y mecánica del padre; sus ojos desorbitados y vidriosos. Estaba inmóvil como una fotografía. De la boca, crispada patéticamente, escurría un hilillo de baba, junto al que reposaban dos moscas. Otra inspeccionaba confiadamente los orificios de su nariz. El Senderines supo que su padre estaba muerto, porque no había estornudado. Torpe, mecánicamente fue reculando hasta sentir en el trasero el golpe de la puerta. Entonces volvió a la realidad²⁵.

En este primer fragmento, Delibes hace una fenomenología del cadáver dibujando la inmovilidad, primero de la vida espiritual en la mecanicidad de la mirada, y luego de la vida animal ilustrada en la carencia de estornudo. La muerte queda así expresada en su absoluta vacuidad, requiriendo de la ausencia de vida animada para ser descrita. No se trata en el texto de los sentimientos del Senderines, sino del objeto cadáver como constatación empírica negativa de la muerte como ausencia de vida.

²⁴ Ibidem. p.74.

²⁵ M. DELIBES, *La mortaja*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p.47 .

2.1.2. La vocación biográfica

Trino siempre aborreció que él tuviese miedo y aun cuando en la vida jamás se esforzó el Senderines en complacerle, ahora lo deseaba porque era lo último que podía darle. Por primera vez en la vida, el niño se sentía ante una responsabilidad y se esforzaba en ver en aquellos ojos enloquecidos, en la boca pavorosamente inmóvil, los rasgos familiares. De súbito, entre las pajas del borde del camino empezó a cantar un grillo cebollero y el niño se sobresaltó, aunque el canto de los cebolleros de ordinario le agradaba. Descubrió al pie del lecho las ropas del padre y con la visión le asaltó el deseo apremiante de vestirle. Le avergonzaba que la gente del pueblo pudiera descubrirle así a la mañana siguiente²⁶.

Por primera vez en la vida, el niño se sentía ante una responsabilidad, que no era otra que la de vestir el cuerpo de su padre sobreponiéndose a un miedo que le vinculaba con la madre muerta. Era lo último que podía darle, superar el miedo para mantener vivo el espíritu de su padre en la forma del cumplimiento de una responsabilidad, amortajar el cadáver.

La responsabilidad es una tarea que los muertos dejan pendiente para ser ejecutada por los vivos. La responsabilidad es espiritual, es una tarea que requiere ser animada en otro cuerpo distinto del que la ha originado. Es esta, la responsabilidad como componente del espíritu, una de las claves de la subjetividad trascendental y de la moralidad. Apelando a la tectónica de la persona en Ortega, la responsabilidad es un fragmento de espíritu en busca de vitalidad que la anime. Así, la vitalidad, el alma y el espíritu, cobran unidad trina en una nueva persona ²⁷. Trinidad, el padre, revive ahora en una primigenia vocación de culto a los muertos por la que el Senderines deja de ser niño para convertirse en persona.

Termina el cuento con el niño enredado ya en una vida adulta de intersubjetividad, de negociación, donde los otros adultos de su vida aparecen, no ya como figuras progenitoras protectoras, sino como otros amenazantes. Vayamos al *Hombre y la gente*, donde Ortega, al hilo de la mismidad del dolor como experiencia íntima, nos habla de los otros extraños, no íntimos, no originarios como los padres. Esos otros a partir de quienes surge el mundo objetivo:

Digo esto no más que como un colmo, a fin de contraponer a esto lo que nos pasa con el mundo objetivo o común en que vivimos con los demás hombres y que es lo que normalmente llamamos el Mundo, y

²⁶ Ibidem. p. 48.

²⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Vitalidad, alma, espíritu*, en *Obras Completas, Tomo 2*, (1916), Taurus, Madrid, 2004.

aún si se quiere, el verdadero Mundo. Porque éste, como digo, ni es mío ni es tuyo; no nos es patente, sino una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo, mas que, a fuer de tal, es siempre problemática, nunca presentándonos la faz, sino que a ella llegamos como a tientas, y que presentimos constantemente como llena de enigmas, de porciones incógnitas, de sorpresas azorantes, de escotillones y trampas. Lo que el Otro me es como extraño y extranjero, se proyecta sobre ese mundo común a ambos, que es, por eso, por venir de los otros, ya dije, el auténtico no-yo y, por tanto, para mí la gran extrañeza y la formal extranjería. El llamado mundo objetivo que es el de todos los hombres en cuanto forman sociedad es el correlato de ésta y últimamente de la humanidad²⁸.

Dice la RAE en su segunda acepción, que la mortaja es la hoja de papel con que se lía el tabaco del cigarrillo. Al igual que la mortaja es condición de posibilidad del cigarrillo, la muerte es condición de posibilidad de la vida. Al final, Conrado, el otro con quien termina el relato, saca la petaca y, tembloroso, lía un cigarrillo. Con el muerto al hoyo, la vida del otro seguirá dando el siguiente trago.

2.2. *La muerte de los otros*

La sombra del ciprés es alargada es la novela con la que nuestro autor entró en el panorama literario español tras ganar con ella el Premio Nadal en tiempos del primer franquismo. Relata las meditaciones de Pedro, un niño huérfano que ve cómo pierde aquello que más quiere en las distintas etapas de su vida en las que transcurre la novela. Pedro nos habla de la experiencia de la muerte, ahora en esa parte constitutiva del yo que son los otros unidos por lazos de amistad o por lazos de amor sentimental. Pero leamos primero cómo define Laín la amistad:

Todo lo cual nos permite llegar a una muy ceñida y creo que bastante certera fórmula metafísica del acto amistoso: este es, a mi modo de ver, *una comunión interpersonal y amorosa mía “con” otro hombre, nacida “desde” nuestra común situación y nuestro común fundamento, realizada tanto “para” y “hacia” nosotros mismos como “para” y “hacia” todos y constituida “en” lo mismo*²⁹.

Tras la pérdida de su amigo de infancia, Pedro decide tomar una postura estoica hacia la vida para evitar volver a sufrir la muerte en sus carnes.

²⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, tomo X, Taurus, Madrid, 2010, pp.235-6.

²⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, 2.^a ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, p. 217.

Renuncia a los calores de la vida inspirado por las meditaciones de don Mateo Lesmes, su tutor, aquella tarde contemplando las murallas de Ávila.

2.2.1. La teoría del desasimiento

Hacen falta años para percatarse de que el no ser desgraciado es ya lograr bastante felicidad en este mundo. La ambición sin tasa hace a los hombres desdichados si no llegan a conseguir lo que desean. La suprema quietud con poco se alcanza, meramente con lo imprescindible. [...] Tal vez el secreto —añadió don Mateo— esté en quedarse en poco: lograrlo todo no da la felicidad, porque al tener acompaña siempre el temor de perderlo, que proporciona un desasosiego semejante al de no poseer nada³⁰.

Estaba decidido a “no tomar”, a “no asir” jamás nada que pudiera afectar al campo de mis sentimientos, a no amar y no ser amado, a no dejarme arrastrar por la fuerza de mis instintos. Comprendía que mi solución temporal se escondía en un amor alto y sin engaño, en una mutua entrega de energías e inquietudes. Mas el inconveniente se ocultaba en la misma temporalidad de esta solución, en la condición finita de toda relación humana, en que a la larga todo muere, se derrumba, termina por disociarse en el tiempo; en que “fatalmente uno de los dos ha de enterrar al otro”³¹.

Pero no era consciente Pedro en sus meditaciones de juventud de que renunciar a amar es renunciar a vivir, pues sólo desde la amistad puede uno apropiarse del mundo, sólo desde la comunión interpersonal de la intersubjetividad el mundo objetivo, que bien caracteriza Ortega, se convierte en mundo vivido. Y el precio que se paga por ello, por vivir, no es sino el de un vivir entreverado con un morir pues, a la larga, todo termina por disociarse en el tiempo.

Pedro comprendió mejor el desasimiento con la ayuda de doña Sole, personaje que aparece bien entrada la novela. Con ella comprendió que don Mateo no le invitaba a una renuncia total al apego, sino a quedarse en poco. A esta altura del relato el estoicismo inicial se ve matizado con toques de epicureísmo:

La vida debe vivirse serenamente. No deben previrirse las amarguras que nos impiden vivir con serenidad. Y cuando estas

³⁰ M. DELIBES, *La sombra del ciprés es alargada*, Planeta De Agostini, Barcelona, 2002, p. 73.

³¹ Ibidem. pp. 174-5.

amargas lleguen, soportarlas con estoicismo sabiendo que alguien sufre más y con mayor resignación que nosotros³².

Está ya preparada la novela para su desenlace, cuando nuestro protagonista se enfrenta a una puesta en práctica de la teoría del desasimiento, pero matizada ahora con una serenidad que permite encajar las pérdidas. Todo varió en un segundo, cuando el azaroso destino quiso poner la teoría a prueba en la forma más radical de intersubjetividad, en la carne de Jane y el hijo iniciado.

2.2.2. La custodia de los afectos

Cuando me contemplé desfilando entre dos hileras de muertos sentí abalanzarse sobre mí una oleada de infinita paz; me hizo el efecto de que dejaba en la puerta una insoportable sobrecarga de sinsabores y pesadumbres. “Mi sitio está aquí —me dije—; entre los vivos y mis muertos, actuando de intercesor.”³³.

Cuando una hora más tarde abandonaba el cementerio me invadió una sensación desusada de relajada placidez. Se me hacía que ya había encontrado la razón suprema de mi pervivencia en el mundo. Ya no me encontraba solo. Detrás dejaba a buen recaudo mis afectos³⁴.

El espíritu vuelve a la eternidad. Si con el Senderines veíamos que el espíritu de Trinidad buscaba una vitalidad que lo animara, ahora es el espíritu de Pedro el que descansa en la paz del cementerio, donde ha dejado a buen recaudo sus afectos. No solo los muertos viven en uno mismo, como en el Senderines, sino que ahora, Pedro, ya vive intercediendo entre los muertos. Nos advertía Laín que la experiencia de la muerte en los otros no hace sino alumbrar la experiencia de nuestra mortalidad. Y es, precisamente, la aceptación serena de la mortalidad experimentada en la provincia intersubjetiva del yo, la que da acceso a la subjetividad trascendental. Es la vida espiritual de la cultura la que nos pone en contacto con la eternidad al entender la muerte como una mera condición para la existencia. Una muerte que no hace sino conferir tensión a la vida para transformar la mera vitalidad en espiritualidad, la mera biología en biografía. Una muerte que, lejos de suponer un final del tiempo, es un origen de la temporalidad. Y el poner los afectos a recaudo de los muertos no hace sino abrir la puerta a la vida en la eternidad, trascendido el hecho de la muerte.

³² Ibidem. p. 311.

³³ Ibidem. p. 374.

³⁴ Ibidem. p. 375.

2.3. La propia muerte: la mortalidad

La hoja roja nos habla de los sentimientos de don Eloy, un viudo jubilado que ve apagarse sus lazos de intersubjetividad en un camino inverso al de la amistad en el que el otro, antes íntimo, deviene ahora en extranjero. Es una novela de profunda ternura donde, mediante la relación que el viejo establece con *la Desi*, la biología desafía a una biografía que se apaga. Delibes juega en ella magistralmente con la metáfora del fuego y con el viejo aforismo *beati hispani quibus vivere est bibere*. Vivir es beber, beber es vivir.

Volvamos al final de *La mortaja*, imaginemos a Conrado, tembloroso, apurando el licor de su petaca mientras amortaja un cigarrillo en su papel de fumar. Ahora, en *La hoja roja*, es don Eloy quien sabe contados los días de su vida pues, tras su jubilación en la Corporación, su distanciamiento de la Sociedad Fotográfica y el desapego de su único hijo vivo sabe que ha llegado la hoja roja al librito de su vida anunciando un final próximo. ¿Cuántos días le quedarán de esos veinticinco mil y pico?

2.3.1. Los días de la vida

El Viejo Eloy le dijo repentinamente si sabía los días que vivía un hombre que muere a los setenta y cinco años, y el cura respondió que no, y el viejo Eloy le dijo que más o menos, sin quitar las horas de sueño, unos veinticinco mil y pico, y el cura agregó entonces que la vida era un soplo, pero que los hombres se llenaban de codicia como si hubieran de ser eternos³⁵.

Objetivar la temporalidad en días contados tiene un efecto similar al de la contemplación del cadáver. Los días contados no son sino temporalidad muerta. Los codiciosos hombres, apegados a una vida efímera, son como las moscas apegadas al hilillo de baba en el cadáver de Trinidad. Son hombres que no han trascendido a la experiencia de la temporalidad y que por ello confunden vivir en la eternidad con una suerte de vida eterna. Vivir en la eternidad es vivir la temporalidad, aceptando, precisamente, que la vida no es eterna. Y vivir la temporalidad no es otra cosa que vivir intensamente, con la intensidad de un fuego animado por el vino.

³⁵M. DELIBES, *La hoja roja*, Planeta De Agostini, Barcelona, 2002, p. 181.

2.3.2. El calor de la vida

Levantó la cabeza y advirtió el torpor y la audacia del alcohol operando sobre él y le preguntó a la muchacha si sabía los segundos que vivía un hombre y sin aguardar respuesta bebió otro trago y, después, otro y, entonces, pensó que lo importante en la vida era tener calor, pero que el hombre precisa dos calores, pero que, puestos a ver, los dos calores eran un solo calor y por esta simple razón el hombre inventó el fuego y una vez inventado todo iba bien, y los hombres se reunían en torno y apareció una intimidad que provenía de las llamas e iba a las llamas después porque aquello era un doble calor, un extraño calor de ida y vuelta. Quiso explicar aquello a la Desi pero sus palabras surgían enrevesadas y sin sentido³⁶.

Cambiando los días por segundos, nuestro narrador expresa la intensidad de la vida en un fantástico cuadro dionisiaco. Es una vertiginosa carrera que sustituye el tiempo contado en unidades por calor, una carrera que nos retrotrae al *Gemiüt* kantiano, esa sopa indiferenciada de afectos que, como expresión del calórico, animaba la subjetividad en los orígenes de la racionalidad crítica.

El sujeto moderno nace al calor de la intimidad del fuego del hogar, y allí vuelven los protagonistas de esta sucesión de relatos delibeanos. Allí queremos llevar también a los participantes de la GDD, al calor del grupo terapéutico donde disfrutar de una forma muy especial de amistad, la *philia médica*. Pero una *philia médica* que en la terapia grupal es multidireccional y que pretende ser un eco del jardín de Epicuro donde reunirse para disfrutar de la amistad y huir del dolor evitable. Una *philia médica* en la que cada uno de los miembros del grupo asume tanto el rol de paciente como el de médico durante la experiencia del cuidado mutuo.

3. Conclusión

Se ha transitado por tres relatos de Miguel Delibes en los que la muerte es el eje narrativo. Mediante el método de la lectura en profundidad se ha intentado extraer algunas claves hermenéuticas de los textos delibeanos que son de ayuda para comprender la transición desde la muerte a la experiencia de mortalidad. Se ha intentado mostrar cómo la teoría del desasimiento resume la visión de Delibes como terapia del deseo en la transición entre la muerte y la vida. En último término, la cuestión no es la pregunta de si hay vida detrás

³⁶ Ibidem. p. 181.

de la muerte, sino el hecho de que hay vida antes de la muerte. El problema radica en cómo vivir esta vida cuando el dolor y otras adversidades parecen amenazar su sentido.

La teoría del desasimiento se nos muestra como un estoicismo bien revestido de epicureísmo. La lectura atenta de estas y otras obras de Miguel Delibes son, sin duda, un preciado nicho de medicina narrativa que está por explorar. La habilidad con la que el novelista vallisoletano traza personajes con unas breves descripciones hace que el lector pueda participar con facilidad de un sinfín de espíritus a lo largo de toda la producción delibeana. Es esta una gran oportunidad para la naciente iatrofilosofía.

Acompañamiento y espiritualidad en situación de enfermedad grave

Agustín Bado

Centro de Humanización de la salud (CEHS) de Tres Cantos/ Madrid

Introducción

En su libro, *Los Pensamientos*, Blas Pascual escribió: “El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante”¹. Pero ¿cómo se entiende la debilidad en el ser humano? Podemos resumir la respuesta a esta pregunta refiriéndonos a situaciones de sufrimiento por enfermedad grave, muerte, duelo, etc., lo que el filósofo y psiquiatra alemán Karl Jaspers cualifica también de “situaciones límites”². Esas situaciones recuerdan al ser humano su estado natural de finitud, de vulnerabilidad y de debilidad.

Para afrontar estas situaciones, tradicionalmente se ha puesto el acento sobre la prevención en salud pública, los cuidados médicos, el acompañamiento, etc. Pero, en la actualidad, se ha llegado a soluciones extremas que nos interpelan a todos. Por una parte, tenemos las propuestas transhumanistas, cuyo lema principal es la mejora del ser humano, alargando indefinidamente la vida mediante tecnologías que eliminarían todo sufrimiento y debilidad, incluso la muerte. Por otra, tenemos la práctica de la eutanasia, que muchos países, incluso España, ya han despenalizado para supuestamente eliminar el sufrimiento de la persona enferma, hablando de muerte digna. Entre estas dos soluciones extremas, se vuelve a plantear la alternativa clásica, la del acompañamiento personal, sanitario, familiar, social

¹ B. PASCAL, *Les Pensées*, Gallica, 1669, p. 63.

² K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Plon, París, 2003, p. 20.

y espiritual, implicando la cercanía humana, la solidaridad, la compasión, los cuidados paliativos, el apoyo espiritual, etc.

De ahí, la propuesta de la presente reflexión en torno al significado y el propósito de la vida en situaciones de vulnerabilidad existencial, especialmente cuando el ser humano se enfrenta a la enfermedad terminal, el duelo y la muerte. Este problema se adentra en cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de la existencia humana, el sufrimiento y la búsqueda de sentido en medio de la adversidad. Y algunas preguntas específicas que podrían surgir incluyen: ¿Cómo podemos encontrar significado y propósito en la vida cuando enfrentamos situaciones de enfermedad, duelo y muerte? ¿Qué papel desempeña la espiritualidad y el acompañamiento en la búsqueda de sentido y consuelo en momentos de vulnerabilidad existencial?

En esta reflexión, abordaremos respectivamente los siguientes puntos: 1) Significado del acompañamiento y espiritualidad, 2) Importancia del acompañamiento espiritual a los enfermos, 3) Agentes y didáctica del acompañamiento, 4) Contenidos y formas del acompañamiento, 5) Práctica del acompañamiento a los enfermos.

Significado del acompañamiento y espiritualidad

El acompañamiento espiritual en el contexto de una enfermedad grave es una práctica que busca brindar apoyo emocional, psicológico y religioso a quienes atraviesan momentos de crisis existencial. No se trata solo de una atención pastoral, sino de una acción integral que ayuda a la persona enferma a encontrar sentido en su sufrimiento, afrontar el miedo a la muerte y fortalecer su esperanza. La espiritualidad, entendida como una dimensión inherente al ser humano, adquiere un papel esencial en el proceso de enfermedad, ya que proporciona consuelo y sentido de trascendencia en momentos de vulnerabilidad extrema.

En efecto, a nivel médico y social, el acompañamiento descansa principalmente en los cuidados de la salud y el apoyo familiar ofrecidos al paciente. En las situaciones de enfermedad terminal o grave, por ejemplo, lo que se recomienda son los cuidados paliativos, entendidos como mejora de la calidad de vida de los pacientes y sus familiares que se enfrentan a los problemas asociados con enfermedades amenazantes para la vida, a través de la prevención y alivio del sufrimiento y tratamiento del dolor y otros problemas, físicos, psicológicos y espirituales.

De este modo, el acompañar la vulnerabilidad existencial se inscribe en el marco de la ética del cuidado como una de sus expresiones prácticas, e implica “atender, dialogar y responder”. El atender se refiere a la capacidad

para la atención, la sensibilidad para estar despierto ante las necesidades del otro y de uno mismo, la disponibilidad para actuar con vigilancia y solicitud. El dialogar remite a la capacidad para buscar juntos la verdad, insistiendo en el aprendizaje a cuidar y a caminar juntos. El responder no remite solo a las necesidades del otro o de uno mismo, sino también a una respuesta como una actitud y orientación ante la vida. Junto al responder propio de la conversación, el diálogo y el encuentro profesional o interpersonal, también hay un responder propio de acompañar silenciosamente, del compadecer, del compartir, etc.³

En cuanto al acompañamiento espiritual, éste se refiere específicamente al acompañamiento que toma en cuenta los aspectos de la vida humana relacionados con experiencias que trascienden los fenómenos sensoriales, como los valores, la formación personal, la experiencia genuina de cada uno, la biografía, etc. Se entiende que “lo espiritual es fuerza unificante que integra y trasciende las dimensiones físicas, emocionales y sociales; que capacita y motiva para encontrar un propósito y un significado a la vida, relacionándola con un ser superior”⁴.

En su acepción más amplia, espíritu se referiría a la “humanidad” en general y se habla de la dimensión espiritual de una persona cuando ésta reconoce una conciencia divina o se relaciona con Dios. Asimismo, la espiritualidad es definida como “el aspecto de la humanidad que relaciona la manera en que los individuos buscan y expresan un significado y propósito, y la manera en que experimentan su conexión con el momento, consigo mismos, con los demás, con la naturaleza y con lo significativo o sagrado”⁵. Se expresa a través de las creencias, los valores, las tradiciones y las prácticas⁶. En este sentido, se ha definido la espiritualidad desde la sociedad española de cuidado paliativo (SECPAL) como nuestra naturaleza esencial de donde surge un anhelo inagotable de plenitud, que concretamos en la búsqueda de sentido, conexión y trascendencia. Es un universal humano que nos caracteriza a todas las personas y que puede estar vivida y/o expresada, o no, a través de la religión.

³ A. DOMINGO MORATALLA, *El arte de Cuidar, atender, dialogar y responder*, RIALP, Madrid, 2013, p. 17.

⁴ C. ARBELÁEZ, y T. ÁLVAREZ, “La espiritualidad como fuente de alivio en fase terminal”, *IATREIA*, 8(2), (1995), pp. 79-84.

⁵ C. PUCHALSKI et al., “Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference”, *J Palliat Med*, 12(10) (2009), pp. 885-890.

⁶ C. M. PUCHALSKI et al., “Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus”, *J Pall Med*, 17(6) (2014), pp. 1-15.

De hecho, desde el punto de vista filosófico-antropológico, la fe cobra sentido porque la esperanza y la confianza en un Dios constituyen un presuponer y una totalidad de significado. El hombre encuentra factible superar los límites de la condición humana, y el mismo advenimiento del límite abre la esperanza. Cabe destacar que la fe religiosa no asegura por sí misma la experiencia o bienestar espiritual; ya que esta sensación puede buscarse por otras vías más individuales como las meditaciones, la exploración y el desarrollo artístico, mediante un permanente contacto con la naturaleza, o simplemente a través de la oración o prácticas relacionadas con la fe⁷.

Al asociar así acompañamiento y espiritualidad, se habla de acompañamiento espiritual o dirección espiritual que, en el contexto específico eclesial, remite al encuentro de dos personas creyentes en un locutorio; “una de ellas acompaña a la otra en el proceso de abrirse a la presencia del Espíritu, para saber cómo seguir a Cristo y caminar con él hacia el Padre, en compañía de otros hermanos, de la sociedad y de la Iglesia en el contexto de este mundo y del universo entero”⁸.

En el presente trabajo, nos interesa de modo específico el acompañamiento espiritual a los enfermos graves, que consistiría en definitiva en acompañar a una persona enferma en búsqueda de sentido, transcendencia, conexión, consuelo, apoyo de acuerdo con sus valores, ideales, tradición, cultura, experiencia vital o creencia, etc. Y este acompañamiento puede manifestarse a través de la escucha activa, la oración compartida, la reflexión sobre el significado de la vida y la muerte, y el fortalecimiento de la fe en quienes poseen creencias religiosas. En personas sin afiliación religiosa, el acompañamiento puede centrarse en el apoyo emocional y en la construcción de narrativas personales que les permitan afrontar su situación con serenidad y dignidad.

2. Importancia del acompañamiento espiritual a los enfermos

El acompañamiento espiritual es fundamental para la atención integral de los enfermos, ya que les ayuda a afrontar sus miedos, ansiedades y dudas en relación con la enfermedad y la muerte. Numerosos estudios han demostrado

⁷ T. F. BASTIDAS, “Abordaje espiritual en el acompañamiento a personas que viven con VIH/Sida: una perspectiva experiencial desde la fe cristiana”, *Educación en Valores*, 1(11), (2009), pp. 99-115.

⁸ L. GONZÁLEZ, “Acompañamiento espiritual”, *Teresianum*, 52 (1-2), (2001), pp. 789-807.

que la espiritualidad puede mejorar la calidad de vida, disminuir los niveles de estrés y ansiedad, y favorecer una actitud más resiliente ante el dolor y el sufrimiento. El acompañamiento espiritual es fundamental porque reconoce que las personas en situación de enfermedad grave enfrentan no solo desafíos físicos, sino también emocionales y espirituales.

En efecto, el acompañamiento busca ante todo el **bienestar integral del paciente**. Pues la atención integral a la salud se enfoca en el paciente como un ser completo, abordando las dimensiones físicas, psicológicas y espirituales. Se trata de cuidar a los pacientes y sus familiares, lo que obliga a hacerlo desde un modelo integral que incluya la espiritualidad y el apoyo emocional. Para conseguir esta atención integral, hay que integrar la dimensión espiritual como un universal humano, que entendemos como nuestra naturaleza esencial de donde surge nuestro anhelo inagotable de plenitud. Esta dimensión se expresa a través de la red de relaciones que establecemos, intra-inter y transpersonalmente. Aquí se considera el acompañamiento espiritual como una necesidad de las personas afectadas. Es una oportunidad para un cierre armónico de la biografía y para la sanación del paciente⁹.

Además, el acompañamiento puede ayudar a aliviar el sufrimiento espiritual y emocional que, a menudo, acompaña a la enfermedad grave (culpa, reconciliación, cerrar proyectos pendientes...). En términos de contenidos, se buscan controlar los síntomas y bienestar emocional del paciente y de la familia, cubrir sus necesidades multidimensionales y particulares a través de visitas frecuentes, promover a su alrededor una comunicación efectiva, de manera presencial o por vía telefónica, infundir fe y esperanza en él, para llevar su situación, ya que muchos estudios demuestran que las terapias que integran aspectos espirituales ayudan al afrontamiento eficaz de situaciones sociales difíciles relacionadas con la salud¹⁰.

También, la espiritualidad puede proporcionar a los pacientes la resiliencia necesaria para enfrentar la enfermedad y mantener la esperanza. Como intervención terapéutica, el acompañamiento espiritual supone una intervención compasiva hecha desde el corazón, en sintonía con el sufrimiento del enfermo, donde el profesional comparte al mismo tiempo su vulnerabilidad y su propia experiencia trascendente y aporta su presencia

⁹ E. BENITO, M. DONES, J. BABERO, “El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos”, *Psicooncología*, 13(2-3) (2016), pp. 367-384.

¹⁰ T. F. BASTIDAS, “Abordaje espiritual en el acompañamiento a personas que viven con VIH/Sida: una perspectiva experiencial desde la fe cristiana”, *Educación en Valores*, 1(11), (2009), pp. 99-115.

como “sanador herido”¹¹. Esta intervención puede ayudar al enfermo a cruzar el puente que lleva del sufrimiento a la aceptación, la entrega y hacia la trascendencia, y con ello a la sanación, entendida como recuperación de la integridad y coherencia a un nivel de conciencia superior al previo. A través de la intervención compasiva, el que sufre y el que la acompaña acaban en un espacio distinto caracterizado por el crecimiento y la visión más madura de la realidad.

Así, emprender un camino de acompañamiento espiritual puede ayudar a los pacientes a tomar decisiones importantes sobre su atención médica, basadas en sus valores y creencias. Por ejemplo, según la presencia o ausencia de creencias religiosas y/o espirituales, un paciente terminal podría decidir de antemano - en el caso de tener la posibilidad - si desea ser enterrado o cremado o si desea despedirse - y cómo - de sus seres queridos antes de enfrentar su tránsito hacia la muerte. Si el enfermo terminal y el anciano tienen cierto grado de conciencia sobre su situación real y pueden hablar, podrán decidir sobre las técnicas de tratamiento del dolor, de eutanasia pasiva o activa, según sean sus creencias y lo que permita la legislación vigente en cada país¹².

En definitiva, la importancia del acompañamiento espiritual de los enfermos se resume en la búsqueda de bienestar integral, el alivio de sufrimiento espiritual, la toma de decisiones, la resiliencia, etc. Para muchos pacientes, la espiritualidad es un recurso vital que les permite sobrellevar su enfermedad con esperanza y fortaleza. En el caso de enfermedades terminales, el acompañamiento espiritual puede facilitar el proceso de aceptación de la muerte y mejorar la comunicación entre el paciente y su familia. Además, contribuye a aliviar la carga emocional y psicológica que conlleva el proceso de duelo, tanto para el enfermo como para sus seres queridos.

3. Agentes y didáctica del acompañamiento

El acompañamiento espiritual puede involucrar a diversos agentes, que incluyen a los familiares y amigos, los profesionales de la salud, los líderes religiosos y capellanes, etc. En efecto, los médicos, enfermeras y otros profesionales de la salud pueden desempeñar un papel importante en el acompañamiento espiritual, brindando apoyo y comprensión a los pacientes y

¹¹ E. BENITO, M. DONES, J. BABERO, “El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos” *Psicooncología*, 13(2-3), (2016), pp. 367-384.

¹² L. YOFFE, “El duelo por la muerte de un ser querido: creencias culturales y espirituales”, *Psicodebate 3. Psicología, Cultura y Sociedad*, (2003), pp. 127-158.

sus familiares. Deberían facilitar que la familia ocupe un lugar relevante cerca del paciente, procurándose apoyo mutuo y donde la meta de la atención sea la preservación de la calidad de vida y el confort mediante el control adecuado de los síntomas, la satisfacción de sus necesidades y el apoyo emocional necesario.

Esta dedicación profesional en el mundo de la salud y del sufrimiento implica tener actitudes empáticas, compasivas y de amor. Sin embargo, la capacidad de mantener la actitud compasiva y ecuánime en el entorno del sufrimiento no es innata. Aunque todas las personas tenemos un fondo compasivo y, especialmente los profesionales sanitarios, éste debe cultivarse y equilibrarse con un cierto grado de sabiduría para no verse arrastrado por el dolor del otro¹³.

En el campo del acompañamiento específico de los enfermos graves, se espera que los profesionales atiendan las necesidades físicas, mentales, emocionales y espirituales de los enfermos. Cuando hablamos de acompañamiento espiritual, hay que precisar también que existen instituciones especializadas en este campo con el nombre de capellanías. Estas organizaciones tienen sus orígenes en hospitales y complejos militares con la misión de ayudar a sus usuarios a sobrellevar las preocupaciones y traumas que la naturaleza de su actividad les produce. Siguiendo esta razón de ser, los capellanes han sido incluidos en el interior de algunas empresas con el interés de brindar un acompañamiento integral a todos los trabajadores¹⁴.

De esta manera, los **capellanes y líderes religiosos** tienen un rol específico para proporcionar apoyo espiritual y recursos valiosos para el bienestar de los pacientes y sus familiares. De hecho, las comunidades eclesiales vienen ya haciendo el servicio de acompañamiento a personas que viven diversas situaciones de sufrimiento. Este acompañamiento se realiza desde lo social, lo moral hasta la fe y la espiritualidad. En las situaciones específicas de enfermedad grave y crítica, el acompañamiento se centra más que todo en la compañía y el apoyo espiritual durante la fase de diagnóstico de la enfermedad (que generalmente ocasiona shock emocional y depresión), los cuidados paliativos hasta el final de la vida y el duelo.

Este acompañamiento integra los valores de humanismo, tolerancia y amor incondicional, incluyendo actividad didáctica, en la cual se debe

¹³ E. BENITO, M. DONES, J. BABERO, “El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos”, *Psicooncología*, 13(2-3), (2016), pp. 367-384.

¹⁴ L. PORTALES, “El poder de las palabras de los capellanes. El impacto en los colaboradores de la gestión de la espiritualidad laboral”, *Estudios Gerenciales*, 31 (2015), pp. 212-222.

combinar la capacitación previa, el tacto y la empatía. Dado que cada situación es distinta y que no existen teorías o métodos previos, el proceso de acompañamiento debe enfocarse desde una perspectiva holística, eliminando falsas creencias, y tomando en cuenta el fortalecimiento de la fe y la creencia de la persona. Hay que insistir sobre el aspecto de eliminación de falsas creencias, ya que ciertas pseudocreencias pueden generar sentimientos de rechazo, culpa, miedo y desesperanza. Por eso, el acompañamiento debe integrar tres principios fundamentales: 1) Dios Misericordioso; 2) Dios de la Vida; 3) Dios de la Historia¹⁵.

En efecto, la dinámica que se debe promover es poner el acento en el rostro del que sufre, el paciente y en su grito mudo; pues según el credo religioso católico, Dios nos pide que demos más de nosotros mismos y que abramos nuestro corazón al llamado del que está sufriendo e imaginemos su dolor como nuestro. La tradición Judeo-Cristiana ha denominado este proceso de acompañamiento “cuidado pastoral”, haciendo referencia al pastor que conoce las necesidades de sus fieles, de su rebaño, les ayuda y les facilita el camino a seguir. Es “estar con”, “caminar con” alguien en nombre de Dios misericordioso, Dios de la vida y de la historia¹⁶.

Como requerimientos específicos, el profesional del acompañamiento debería observar las siguientes actitudes: ser tolerante, no debe tener miedo a las preguntas difíciles, tener conciencia de sí mismo, tener conciencia para el otro-alteridad, tener capacidad de hacer silencio, saber superar las adversidades de las edades para la diversidad de acompañamientos, saber diferenciar el acompañamiento en una enfermedad sorpresiva a la de mayor tiempo, tener un sentido de creatividad en las estrategias para ayudar al enfermo a sentirse tranquilo, tener capacidad de escuchar y conversar, tener capacidad de reconocer la trascendencia en toda religiosidad o filosofía de vida, etc.¹⁷

En los casos específicos de enfermedad terminal, el acompañante debería ayudar a la integración de la muerte, al reconocimiento de que no hay más posibilidades curativas, y a asumir poco a poco las diferentes limitaciones que

¹⁵ T. F. BASTIDAS, “Abordaje espiritual en el acompañamiento a personas que viven con VIH/Sida: una perspectiva experiencial desde la fe cristiana”, *Educación en Valores*, 1(11), (2009), pp. 99-115.

¹⁶ C. Arbeláez, T. Álvarez, “La espiritualidad como fuente de alivio en fase terminal”, *IATREIA*, 8(2), (1995), pp. 79-84.

¹⁷ C. GÁLVEZ LOPERA, V. NARANJO QUINTERO, “El dolor humano: una respuesta de las ciencias de la salud y una reflexión del dolor espiritual para la formación de los cuidadores paliativos”, *Escritos*, 25(55), (2017), pp. 419-436.

la enfermedad va imponiendo. Pues, en estos momentos, lo que necesita el paciente son cuidados integrales, implicando mecanismos para conseguir “una muerte tranquila, sin tratamientos innecesarios, que prolongan la agonía más que la vida misma, en un clima de confianza, comunicación e intimidad”¹⁸.

Finalmente, los protagonistas y los beneficiarios del acompañamiento espiritual en situación de enfermedad grave son los pacientes y sus familiares. Y las personas habilitadas a brindar este acompañamiento son los capellanes y líderes religiosos de las distintas religiones mandados para este oficio en los hospitales. Sin embargo, en sentido amplio, cada persona de buena voluntad puede brindar apoyo y consuelo emocional y espiritual al que sufre. De ahí la inclusión en el proceso del acompañamiento en los hospitales a todos los profesionales de la salud, los psicólogos, los voluntarios, etc. Y hay que enfatizar en que no basta solamente la buena voluntad para el oficio de acompañamiento. Hace falta prepararse y formarse al proceso del acompañamiento espiritual para no añadir otro dolor al dolor de los pacientes y sus familiares.

4. Contenidos y formas del acompañamiento al enfermo

Ofrecer un espacio para la oración o la meditación constituye una forma de acompañamiento espiritual y puede ayudar a los pacientes a encontrar consuelo y fortaleza espiritual. Se ha demostrado que la práctica de la meditación - la oración o la plegaria, por ejemplo, producen acciones beneficiosas que fortalecen el sistema inmunológico y producen estados de salud en personas que padecen determinadas enfermedades¹⁹. Además, el acompañamiento, entendido como “cuidado pastoral”, cubre tanto las necesidades espirituales como las religiosas, que son expresión de las creencias de una persona a través de ritos y ceremonias, del empleo de símbolos, la reverencia de los lugares, libros y objetos sagrados. Pues, uno de los objetivos del cuidado integral al paciente es tener estas ayudas religiosas y espirituales²⁰.

¹⁸ M. Z. RODRÍGUEZ, M. T. RODRÍGUEZ, E. LÓPEZ, “Acompañamiento al familiar de pacientes con enfermedad en etapa terminal”, *Salud, Arte y Cuidado*, 11(1), (2018), pp. 45-58.

¹⁹ L. YOFFE, “El duelo por la muerte de un ser querido: creencias culturales y espirituales”, *Psicodebate 3. Psicología, Cultura y Sociedad*, (2003), pp. 127-158.

²⁰ C. ARBELÁEZ, T. ÁLVAREZ, “La espiritualidad como fuente de alivio en fase terminal”, *IATREIA*, 8(2), (1995), pp. 79-84.

Así, el acompañamiento puede adoptar varias formas, según las necesidades del paciente y su contexto. En primer lugar, se destaca el **asesoramiento espiritual**, que consiste en conversaciones dirigidas por un consejero espiritual o líder religioso para abordar preguntas y preocupaciones espirituales. Es una labor propia del sacerdote o pastor, pero que cada uno de los miembros del equipo médico, si es creyente y comulga con las mismas ideas espirituales y/o religiosas del paciente, puede también realizar. Para ello tiene las funciones de escuchar, compartir, aliviar los problemas físicos, psíquicos, sociales y espirituales, fortalecer, guiar y reconciliar al enfermo.

Como modelo de acompañamiento, se puede considerar el siguiente proceso: tras establecer una relación de confianza y un vínculo terapéutico con el paciente, se identifica el sufrimiento y sus causas antes de intentar resolver o desactivar las amenazas en juego. Luego, se exploran los recursos y capacidades del paciente para trascender su sufrimiento. La intervención y el apoyo espiritual vienen en seguida para reforzar la serenidad y recuperación del paciente.

Otro modo de acompañamiento es el uso de rituales religiosos, que pueden ser igualmente importantes para aquellos que siguen una tradición espiritual específica. Las creencias y prácticas – según la religiosidad o espiritualidad de cada enfermo – en relación a una vida futura, a la salvación o reencarnación de su conciencia o de su alma le permitirán a éste irse de esta vida con un aprendizaje de lo vivido, pudiendo afrontar la muerte de un modo más calmo y sin tantos temores. Se puede también realizar el acompañamiento en grupo o comunidad, lo que permite a los pacientes compartir experiencias y encontrar apoyo entre pares.

5. Práctica del acompañamiento espiritual a los enfermos

El acompañamiento espiritual se puede ofrecer en una variedad de estructuras, y utilizando diversas metodologías, que incluyen **servicios religiosos en hospitales, programas de capacitación para profesionales de la salud, servicios y atención en el hogar del paciente, terapia espiritual integrada, etc.** En efecto, el paradigma del “sanador herido”²¹ describe bastante bien cómo el acompañamiento espiritual parte de compartir la misma condición frágil y vulnerable del paciente. Para acompañar hay que crear un

²¹ H. NOUWEN, *El sanador herido*, PPC, Madrid, 2005.

espacio donde el otro pueda sentirse acogido, siguiendo el paradigma de la hospitalidad, presencia y compasión.

La hospitalidad constituye una respuesta básica a la condición humana de soledad. Y para que haya hospitalidad, primero el que hospeda debe sentirse en su propia casa, es decir que se encuentre bien consigo mismo, sin miedo, en paz y, en segundo lugar, que cree un lugar libre y sin miedo para el visitante inesperado. Se trata de crear un espacio de serenidad y confianza donde el otro pueda sanar, una posada donde reponerse de las heridas. Por otro lado, la mayoría necesitamos la ayuda y el acompañamiento necesarios para atrevernos a mirar el miedo, la muerte o la amenaza a los ojos y quitarle su poder, lo que implica tener la presencia de un acompañante. Por eso es importante la presencia a lado del que sufre.

Por último, amor y compasión son dos términos que deben caracterizar fundamentalmente los profesionales de la salud y del acompañamiento. La compasión a la que nos referimos no es una emoción, sino una actuación a favor del otro para aliviar su padecer. Está excelentemente expresada en la parábola del buen samaritano: “pero el samaritano que iba de viaje, paso por su lado, lo vio y se compadeció, se acercó a él, le puso aceite y vino en las heridas, se las vendó y cuando acabó, lo subió a la montura y lo llevó al hostal y se ocupó de él” (San Lucas 10, 33-35).

De este modo, en el acompañamiento espiritual, se buscará “entablar un diálogo del paciente consigo mismo a nivel emocional y espiritual. En dicho encuentro con su alma, podrá evaluar cómo fue su vida, perdonarse y perdonar los errores cometidos y a aquellos con los que tuvo conflictos y, en el caso de creer en Dios, en un Creador o en algún tipo de autoridad religiosa o espiritual, también poder establecer un diálogo, meditar y/o realizar prácticas espirituales que le permitan alcanzar un estado de paz interior para un buen morir²².

En definitiva, el acompañamiento espiritual en situaciones de enfermedad grave es un componente vital de la atención médica holística. Reconoce la importancia de las dimensiones espirituales en la vida de las personas y su influencia en la salud y el bienestar. Al abordar las necesidades espirituales, aliviar el sufrimiento espiritual y fomentar el bienestar espiritual, el acompañamiento espiritual contribuye a una atención médica más completa y empática; su meta es mejorar la calidad de vida de los pacientes en momentos de vulnerabilidad existencial.

²² L. YOFFE, “El duelo por la muerte de un ser querido: creencias culturales y espirituales”, *Psicodebate 3. Psicología, Cultura y Sociedad*, (2003), pp.127-158.

Conclusión

El acompañamiento espiritual en situaciones de enfermedad grave, duelo y muerte es una herramienta clave para el bienestar integral de las personas. Su importancia radica en la capacidad de proporcionar consuelo, esperanza y significado a quienes enfrentan momentos de extrema vulnerabilidad. A través de agentes capacitados y una didáctica adecuada, este acompañamiento puede transformar la experiencia del sufrimiento en un proceso de crecimiento personal y paz interior.

Muerte e individuación en Carl G. Jung

M. Mercè Domínguez

*Psicoanalista Didacta, docente de la Sociedad Española de Psicología Analítica
y del Instituto Eleusis en América Latina.*

*Miembro de la International Association of Analytical Psychology
y de la Federación Española de Asociaciones de Psicoterapeutas.*

1. Pensar la muerte

Indudablemente, es a partir de la segunda mitad de la vida, ya entrada la madurez, cuando se hace indispensable que el ser humano se confronte con su parte más sombría, pues es en la Sombra¹ donde guarda todas esas vivencias, pensamientos y emociones que ha rechazado a su paso por el mundo. Ahí está relegado aquello considerado tabú, individual o culturalmente, porque atenderlo hubiera requerido un gasto tremendo de energía afectiva, de la que quizás no disponía. Y junto a esos tabús abandonados, residen ciertos miedos, deseos contradictorios o, incluso, aquella angustia generada por ciertas experiencias negativas. De hecho, ese destierro del consciente es necesario para garantizar cierta estabilidad a la persona en su quehacer cotidiano; sin embargo, pese a sus esfuerzos, sigue actuando desde la oscuridad profunda del inconsciente. Ahí es donde se esconde todo lo referente a la muerte. Precisamente, porque no concuerda con los valores encumbrados por la sociedad actual. Valores que se proclaman en eslóganes y anuncios que reclaman más belleza, juventud, salud, positividad, productividad, éxito o ganancias inmediatas. Dentro de esta extensa ilusión paradigmática, la muerte es interpretada, pues, como fracaso o amenaza y, además, salvo para las funerarias, no es rentable. No se puede hacer demasiado negocio con los muertos, aunque sí gracias a ellos, pero con los vivos. Los muertos

¹ C.J., JUNG, *Aion*, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp. 17-19.

sencillamente han desaparecido. Por eso, nuestra sociedad, basada en el flujo y esplendor del dinero y su poder, que para Cornelius Agrippa era representado por el demonio arameo Mammón², vive de espaldas a la vejez, la enfermedad y la muerte. Esta triada siempre suele ser imaginada como un percance que sucede a otros, insinuándose en meros accidentes ajenos o lejanos, de los cuales es mejor no hablar.

Sin embargo, pese a ese gran olvido, el encuentro y diálogo con la muerte deviene un cometido completamente ineludible, pues garantiza la continuación del desarrollo o crecimiento psíquico del individuo. Además, esas muertes imaginadas u observadas, incluso desde la distancia, también suscitan emociones que pertenecen al inconsciente colectivo. Así que, a pesar de que se niegue o rechace su presencia, siempre aparecen ciertas reacciones que se mueven entre el interés y la aprensión. Son respuestas espontáneas, heredadas de nuestros ancestros desde tiempos inmemoriales.

Obviamente, la muerte ha sido ese gran tema humano, tratado por filósofos, literatos o científicos. Un tema eterno que incita a plantear también eternas preguntas: ¿para qué sirve morir?, ¿por qué morimos?, ¿qué sucede mientras morimos?, ¿hay un después?... La muerte, en resumidas cuentas, es de difícil definición. Aunque también, es de difícil definición lo que se entiende por vida. Pero, el choque inevitable con la propia realidad física de una temporalidad finita produce en el ser humano diferentes reacciones, impulsándole a emprender distintos caminos.

La primera reacción, quizás también la respuesta más visceral, es la de negación y huida, tal cual se explica en el cuento *La muerte en Samarra o Samarcanda*³, basado en una leyenda persa. El cuento es recogido por William Somerset Maugham en su obra de teatro *Sheppey*. En la obra la muerte relata al protagonista la historia de un rico mercader, cuyo sirviente se había encontrado por casualidad con ella en el mercado. El sirviente, muy asustado, le pide a su señor un caballo veloz para escapar y no morir. El mercader le presta su propio caballo para ir a Samarra. Más tarde, es el propio mercader quien se encuentra con la muerte y, entonces, ésta le explica que se había sorprendido muchísimo al toparse con su criado, porque tenía una cita con él aquella misma noche en Samarra. Aquí se evidencia una huida desesperada, condenada al fracaso. El sujeto puede echar mano de cualquier cosa que se le presente: aventuras, viajes, trabajo, sexo, drogas o una incesante búsqueda de

² J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol 8, T&T Clark, Edinburg, 1908, p.374.

³ W. S., WAUGHAM, *The Collected Plays*, vol III, William Heinemann Ltd., London, 1923. p.298.

nuevas experiencias. No quiere darse cuenta de que la Parca le está esperando, vaya donde vaya.

La segunda, refiere al acto de esconderse o mimetizarse, un ocultamiento para pasar desapercibido, que se refleja perfectamente en la narración de Edgar Allan Poe *La máscara de la Muerte Roja*⁴. El protagonista, el príncipe Próspero, junto con sus amigos, se encierra a cal y canto durante meses en una abadía fortificada para evitar una pandemia de peste que se ceba en la población. Incluso suelda los cerrojos para mayor seguridad. Allí, mientras los otros mueren, mantienen una vida superficial, repleta de lujos, juegos y fantasías para calmar la angustia. Siempre con un ojo puesto fuera y otro dentro, por si acaso. Semejante conducta suele acarrear tensión y ansiedad crónicas. Obvio que, pese a la precaución y al cuidado, el final sigue siendo el mismo, la muerte acaba colándose. De nada han servido ni candados, ni trancas, ni vigilantes. Nadie puede escapar a su destino, aunque la vida se oculte o se encierre para protegerse, nunca podrá escapar, pues ella incluye la muerte.

La tercera, manifiesta un acercamiento anhelado y fantaseado. Se persigue la consumación de lo supuestamente inalcanzable, algunas veces incluso rozando el erotismo: el suicidio, ese acto final de inmólación, tan recreado en la literatura desde el romanticismo. Se abraza la muerte huyendo de una vida que se considera insulsa o intolerable, como en *Madame Bovary* de Flaubert, que explica como Emma, pese a poseer una familia y, aparentemente no tener problemas, escoge el suicidio al ser abandonada por su amante⁵.

Por último, la cuarta respuesta comporta aceptación y preparación, tal cual se ejemplifica en la película *El Séptimo Sello*⁶, de Ingmar Bergman. El protagonista, Antonius Block, un caballero cruzado, que vuelve a su hogar, se encuentra con la muerte, con quien entabla una partida de ajedrez para ganar más tiempo. La partida se juega a intervalos durante su viaje de retorno, mientras atraviesa un paraje desolado por la peste. Antonius, que va acompañado de su fiel escudero Jöns, duda de su propia fe y se afana por hallar respuestas sobre el sentido de la vida y la posible existencia de un más allá. En esa incesante búsqueda, finalmente, asume su propia muerte, pues ha comprendido que la vida continúa en el pequeño Miguel, hijo de Mia y Jof,

⁴ E.A., POE, *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, Pinguin Books, Middlessex, 1965, pp.169-173.

⁵ G. FLAUBERT, *Madame Bovary*, Hachette, Paris, 2012.

⁶ I. BERGMAN, *El séptimo sello*, 1957, <https://archive.org/details/BergmanElSeptimoSello>.

una pareja de comediantes. Evidentemente, frente a la Parca, los subterfugios no sirven, porque la muerte siempre ha estado, está y estará muy cerca.

Y es únicamente en este último ejemplo, *El Séptimo Sello*, donde el ser humano se plantea cómo resolver las contradicciones, confusiones o problemas, que arrastra tras de sí después de haber estado tantos años luchando en el mundo; de esta manera, cumple con el ciclo y completa su individuación. En la película se escenifica la partida del héroe humano, que se interroga y reflexiona, dudando y sufriendo, pero héroe al fin y al cabo⁷. En los otros casos persiste la negación de la realidad temporal y del compromiso con el mundo y la vida. Es una pérdida paulatina de sentido, que favorece, gracias a la desorientación que provoca, la irrupción de ciertos padecimientos psíquicos: manías, ansiedad, fobias, depresión... Pero, también es a través de ese sufrir como se muestra la necesidad de una reorganización del mundo interior. Un toque de atención del inconsciente sobre hacia dónde se debe encaminar la verdadera búsqueda. Respecto a esto, en *El libro Rojo*, Jung dice:

La vida y la muerte tienen que mantener la balanza en tu existencia. Los hombres de hoy necesitan una gran porción de muerte, pues demasiadas cosas incorrectas viven en ellos, y demasiadas cosas correctas murieron en ellos. Correcto es lo que mantiene el equilibrio, incorrecto lo que lo perturba (...). El equilibrio es vida y muerte a la vez (...). Si acepto la muerte, entonces enverdece mi árbol, pues la muerte incrementa la vida. Si me sumerjo en la muerte que abarca al mundo, entonces se abren mis capullos. ¡Cuánto necesita de la muerte nuestra vida!⁸.

2. La individuación como meta de la vida

De acuerdo con Jung, todo ser humano está llamado o impelido a realizar su individuación. La individuación no es ni más ni menos que la tarea de toda una vida:

La vida es incluso lo teleológico por excelencia, es la perseverancia en la consecución de un fin por antonomasia, y el cuerpo vivo es un sistema de propósitos que intentan consumarse. Su objetivo es el final de cualquier proceso. Y todo proceso es como un corredor

⁷ J. CAMPBELL, *The Heroe with a thousand Faces*, Princenton Unicersity Press, New York, 2004, pp.329-336.

⁸ C.G., JUNG, *El Libro Rojo, El hilo de Ariadna*, Buenos Aires, 2012, p.273.

que, con el máximo esfuerzo y el mayor despliegue de fuerzas, aspira a alcanzar la meta⁹.

Pero, la vida es justamente ese intervalo que se encuentra entre el nacimiento y la muerte. De hecho, la individuación comporta la cristalización, expresión o manifestación de todo aquello que hay en un ser humano individual dentro de esas coordenadas espaciotemporales en las que se halla inmerso. Ciertamente, esa individuación potencialmente le pertenece, pues está en él o ella ya desde siempre, fluyendo desde el arquetipo del Sí-mismo¹⁰. Así pues, en la imagen del Sí-mismo, que no en el yo ni en el ego, de cada ser humano, está ya lo que en el futuro llegará a ser y desarrollar. También su muerte. Claro que, aunque se halle presente desde su nacimiento, solo a través de la conciencia puede materializarse para adaptarse al mundo que le ha tocado vivir y a ese cómo le ha tocado morir. Mientras tanto, permanece inconsciente, igual que inconsciente permanece la Sombra.

La vida y la muerte conforman un drama que se representa de la misma manera, eterna y reiteradamente, en la dimensión más profunda del inconsciente colectivo. Cada persona lo repite en ella, situándose a la vez entre esos dos niveles interconectados, pero bien diferenciados: el individual y el colectivo. Siendo uno y múltiple, tanto desde su consciente, como desde su inconsciente. Jung lo entiende como una especie de maná energético, inmanente y omnipresente. También trascendente, pues se halla más allá de lo que podamos pensar o imaginar. Justo este concepto, a menudo tan controvertido, permite adentrarse en la relación entre individuación y muerte. En palabras de Jolande Jacobi:

Cuando Jung habla de un proceso de individuación, que caracteriza una posibilidad de desarrollo inmanente en cada uno y que culmina en completar el individuo como una totalidad, esta concepción es, al mismo tiempo, más extensa y profunda, pues, no sólo tiene en cuenta lo consciente, sino también los componentes inconscientes de la psique en delicado equilibrio y creativa interacción con la mente consciente¹¹.

Acorde con esto, si el ser humano entra en ese proceso de individuación de una forma consciente, al igual que Antonius, por fin descubre el sentido que tiene en verdad esa vida que incluye su muerte. Entonces, sufre una transformación interna, espiritual, que conlleva también características

⁹ C.G., JUNG *Die Dynamik des Unbewussten*, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp.404-405.

¹⁰ C.G., JUNG, *Aion*, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp.35-45.

¹¹ J. JACOBI, *The way of individuation*, Hodder and Stoughton, London, 1967, p.13.

externas bastante perceptibles: la persona se serena, aceptando su realidad física y psíquica con sus límites y carencias. Consecuentemente, pues, asume su límite temporal, su finitud.

La psique, según Jung, no es de una materia concreta conocida, ni forma parte del cuerpo, únicamente se relaciona con él en una interacción generalmente equilibrada. En la vida humana esta interacción se da desde el momento de nacer. Por eso, cuando hay problemas psíquicos, se somatiza, igual que las enfermedades físicas del cuerpo producen respuestas psíquicas. Pero, ambos cuerpo y psique son manifestaciones de una energía desconocida. Una energía similar, sino idéntica, a la que describe Joseph Campbell:

Brevemente formulado, la doctrina universal enseña que todas las estructuras visibles del mundo -seres y cosas- son los efectos de una fuerza ubicua de la cual surgen, que los sostiene y los llena durante el período de su manifestación y a la que deben volver finalmente a disolverse¹².

Sin embargo, la psique, también posee su propia energía¹³, que es eminentemente afectiva, mientras que su forma de expresión y comprensión resulta mitológica. O sea, para entender el mundo y entenderse a el mismo en su vivir y en su morir, el ser humano utiliza un lenguaje mítico, donde lo numinoso puede hacerse presente y vivenciarse. Además, mientras que en el mundo físico las cosas se manifiestan en una extensión o volumen y en un tiempo determinado, en el mundo psíquico o del alma, solo la intensidad es la medida de emociones, sentimientos o pasiones; en resumen, de todo aquello que habita el mundo afectivo. Ergo, la comprensión de la muerte solo se puede hacer de una forma alegórica, propia de la mitología; y cuando llega, su presencia, desde una perspectiva simbólica, resulta siempre numinosa. Asimismo, ni el espacio ni el tiempo serán adecuados para hablar de esas vivencias.

Precisamente, es a través del estudio comparativo de los ritos y ceremonias en honor al difunto, que Jung llega a la conclusión de que la muerte y la individuación están relacionadas íntimamente. Lo deseable, en teoría, es que todo individuo alcance el nivel de conciencia necesario para desarrollar todo su potencial a lo largo de su vida. Ahora bien, lo deseable no siempre es factible, multitud de circunstancias históricas personales pueden dificultar su desarrollo; por eso la psique a menudo recurre a sueños, alucinaciones, fantasías o actos, aparentemente insignificantes, que ayudan a

¹²J. CAMPBELL, *The Heroe with a thousand Faces*, Princenton Unicersity Press, New York, 2004, pp.239.

¹³M. STEIN, *El mapa del alma*, Ediciones Luciérnaga, Barcelona, 2004, pp.106-110.

realizar, al menos simbólicamente, esa completitud no alcanzada, facilitando así a la persona una mejor asimilación de su final físico. Es una ayuda programada desde tiempos inmemoriales. El alma humana sabe cómo ayudar a morir al cuerpo, tal como explica Marie-Louise Von Franz:

El proceso de individuación es también una preparación para la muerte. En principio, los sueños de individuación y los de muerte no se pueden diferenciar en su simbolismo arquetípico¹⁴.

Jung habla de todo un itinerario psíquico, al que en la antigüedad se refirieron los alquimistas, independientemente de su época, cultura o creencia. Ellos estudiaron esa guía inconsciente, para comprender e interiorizar el buen morir. Un itinerario similar y con idéntica intención, se despliega también en los enfermos terminales, o en aquellos al borde de la muerte, a través de sus sueños y fantasías. Es una preparación previa del alma ante la cercanía del fin... Y desde allí ella puede vislumbrar ese no lugar hacia donde se dirige.

3. Cuerpo y psique en el proceso de morir

Jung considera que la realidad física está formada por el conjunto de los hechos físicos en los cuales el ser humano vive, actúa y se desenvuelve. En cambio, la realidad psíquica refiere al conjunto de hechos psíquicos que experimenta, intuye, piensa o interpreta. La muerte es, obviamente, un hecho físico que implica la extinción material del individuo. El cuerpo deja de funcionar y luego entra en descomposición. En cambio, en su realidad psíquica cualquier ser humano puede sentir en su interior que no hay un fin determinado y que su vida sigue aún después, en un no se sabe dónde ni cómo ni por qué ni para qué. Por lo tanto, la psique o el alma humana, puede muy bien no tener en cuenta la muerte..., o tal vez, la vivencia es interpretada de forma diferente.

Claro que, la realidad física y la psíquica no tienen por qué ser coincidentes. Entonces, el ser humano, colocado en la trascendencia, puede pensarse, imaginarse o sentirse inmortal, aunque eso sea rechazado por la ciencia o se tilde de delirio religioso o metafísico. Jung reitera una y otra vez que el inconsciente conoce y sabe cosas que los seres humanos no pueden comprender, pues un intelecto regido por la lógica no es la única forma de conocimiento, hay otras más: la perceptiva, la intuitiva y la sentimental. Y en

¹⁴ M-L. VON FRANZ, *Sobre los sueños y la muerte*, Editorial Kayrós, Barcelona 1992, p. 14.

el caso de la muerte predominan la intuitiva y la sentimental. Ahí se revela lo que no se percibe por los sentidos.

La cuestión es, pues, ¿qué podemos descifrar o descubrir en ese proceso de morir o ir muriendo? Aunque, eso de ir muriendo lo hace cada ser humano con mayor o menor conciencia en el transcurso de su vida. Como respuesta, después de muchos años de investigación, Marie Louise-Von Franz en su obra *Sobre los sueños y la muerte* explica que hay diferentes estadios, que pueden variar en orden, por los que pasa el individuo para despedirse de su vida antes del traspaso¹⁵.

1. Primeramente, aparecen imágenes de germinar la tierra para producir vida, refiriéndose al trabajo realizado o a los hijos; es una forma de permanencia o reconocimiento, otorgando valor y sentido a tanto esfuerzo, sufrimiento y sacrificio realizados.

2. Seguidamente, se tiende a la destrucción de lo viejo e inservible, pues ya no se confiere el mismo valor a las cosas; sencillamente, se deshacen de ellas repartiéndolas o regalándolas, porque pronto no las necesitarán.

3. Asimismo, surge la necesidad de purificación o redención, buscando la reconciliación, el perdón o reparación para cicatrizar las heridas afectivas infligidas a otros, intentando subsanar o aminorar culpas y resentimientos.

4. Por último, se inicia la disolución del pasado y los deseos futuros, priorizando el presente que queda por vivir; y muchas veces ese pasado, en forma de recuerdos, se deposita en alguien e incluso los deseos se delegan en otros para que se cumplan.

Este proceso de liberación paulatina permite al individuo un nuevo enfoque ante la vida pasada y la que le queda por vivir, respecto a él mismo, al mundo y a los otros. Según Von Franz, es como si estuviera tejiendo un nuevo ser de él mismo que ya nada tiene que ver con el anterior¹⁶. Mientras tanto, la persona experimenta vivencias muy intensas de símbolos y entes numinosos, que surgen del inconsciente colectivo y, por consiguiente, se establece una conexión con toda la humanidad, al menos de una forma inconsciente. Entonces los sentidos deforman o se disparan en percepciones antes inimaginables; por ejemplo, la persona puede oír o ver a través de las

¹⁵ M-L. VON FRANZ, *Sobre los sueños y la muerte*, Editorial Kayrós, Barcelona 1992, pp. 45-63 y 92-96.

¹⁶ M-L. VON FRANZ, *Sobre los sueños y la muerte*, Editorial Kayrós, Barcelona 1992, pp.175-186.

paredes o adivinar el pensamiento mirando a los ojos a otra persona. Navega ya en otra dimensión¹⁷.

Tales vivencias muestran que se acerca el final. Ergo, la psique desde el inconsciente va enviando señales mediante alucinaciones o sueños lúcidos: un viaje en barco, un tren, ser tragado por la tierra, convertirse en árbol. Estos símbolos permiten integrar ciertas vivencias que habían quedado desconectadas, las propias contradicciones, lo negativo y positivo hecho, deshecho o recibido, lo presente y ausente. Poco a poco, va adquiriendo conocimientos que no podría asimilar de otra manera, porque no son propios del mundo físico, sino del alma. Luego, esa completitud alcanzada se representa como un grano de trigo, una flor, un huevo, una piedra filosofal... o incluso en la cruz, dado que la cruz reúne lo opuesto y dispa, unificando y sintetizando los contrarios en su centro. Ahora bien, si la persona está asustada y no acepta su muerte, en ese viaje hacia lo desconocido le acompañará un guía, hombre o mujer. Quizás también sentirá la presencia o la voz de alguien conocido ya muerto que le reclama¹⁸.

4. Muerte e individuación: la autorrealización del alma

Jung explica que hay una parte de la psique que está conectada al cuerpo, pero también hay otra que tiende a la realidad espiritual de un más allá, aunque no sepa ni cómo es, ni dónde está. Es el alma que se comunica más fácilmente con el inconsciente colectivo, la que apunta más lejos que los sentidos a algo que, aunque no pueda ser visto, ni oído, ni tocado, sí puede ser intuido y, aunque no pueda ser descrito, sí puede ser indicado, alegóricamente. Según ese saber, el ser humano traería consigo a esta vida el cometido de llevar a la conciencia una parcela del inconsciente. Una vez conseguido, habría alcanzado su completitud, pasando de su potencialidad a su actualización; a la vez que, gracias al conocimiento sentido y asimilado, recibiría esa sabiduría secreta del alma, más allá de la cual sólo hay silencio, porque no se puede nombrar, solo vivenciar. Es una autorrealización del alma:

El ser humano deviene mediante el *principium individuationis*. Aspira a lo absolutamente individual a través de lo cual condensa lo absolutamente disperso del pleroma cada vez más. Así convierte al

¹⁷ C.G., JUNG, *Die Dynamik des Unbewussten*, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp.411-413.

¹⁸ M-L. VON FRANZ, *Sobre los sueños y la muerte*, Editorial Kayrós, Barcelona 1992, pp.106-107.

pleroma en un punto que contiene la máxima tensión y es en sí mismo una estrella luminosa, inconmensurablemente pequeña, así como el pleroma es inconmensurablemente grande. Cuanto más se condensa el pleroma, tanto más fuerte se vuelve la estrella del individuo¹⁹.

Pero, para realizar esa labor se necesita toda una vida. La persona tiene que aprender a no perderse en la ilusión de la temporalidad, que le induce a aferrarse a lo material: dinero, estatus, poder, prestigio... Solo buceando fuera de las apariencias, encuentra la respuesta al porqué o al para qué de cómo vive. Así, se filosofa aun sin saberlo, se investiga y analiza ese dentro y ese fuera, esas imágenes que llegan desde los arquetipos, los afectos sentidos o incluso los deseos y frustraciones. En resumen, si consigue llegar a esa introspección, la persona irá, paulatinamente, tejiendo o hilando su individuación y, por consiguiente, su sudario de una buena muerte. Además, aceptando que el ser humano es colectivo e individual a la vez, cuando lo colectivo se manifiesta, puede aprovecharse de esa energía, en lugar de dejarla perder. Ser consciente le permite aprovecharla en beneficio de su individuación y, también, de esa humanidad de la que forma parte. El ser humano es solo una gotita insignificante en el cosmos, aunque una gotita divina, tal cual expresa Aniela Jaffe:

El arquetipo del Sí-mismo está simbolizado en la psique como un imago Dei, una imagen de Dios, que al igual que sucede con el inconsciente, no debe identificarse con Dios, menos aún -un error muy común- reemplazarlo²⁰.

Por eso, porque no somos dioses, ante la muerte se necesita una gran humildad para aceptar que hay fenómenos que no dependen de nosotros, enteramente incomprensibles, ya que ni siquiera responden a las estructuras del mundo conocido. Esto coincidiría con las llamadas experiencias de percepciones extrasensoriales que muchas personas explican después de haber pasado un lapso de tiempo en coma profundo o en parada cardíaca.

De hecho, la psique del moribundo sufre una alteración, porque lo numinoso sobrecoge y remueve y entonces transforma. El alma recorre lentamente un camino ascendente de lo material a lo espiritual a medida que su traspaso se acerca. Desde su interior puede sentir la existencia de otro mundo que le invita a un nuevo renacer, porque su energía afectiva, tampoco se crea ni se destruye, solo se transforma. Jung cuenta que de esa transformación hablan los místicos y en ese nuevo estatus el alma quizás

¹⁹ C.G., JUNG, *Los Libros Negros*, vol V, El hilo de Ariadna, Madrid, 2023, pp.292-293.

²⁰ A, JAFFE, *El mito del sentido*, Editorial Mirach, Barcelona, 1995, p.43.

continúe siendo individual o tal vez se disuelva en el todo, perdiendo o no su recuerdo experiencial e identidad, formando parte de esa luz multicolor, que en tantas ocasiones ha sido percibida por algunos, justo al rozar el umbral. De hecho, en el pensamiento de Jung se reconoce la religiosidad como un aspecto natural del alma humana:

Jung agregó una nueva dimensión a la visión unitaria del mundo que en la actualidad se considera una necesidad. Avanzó un paso más allá de la investigación moderna: pues, aunque esta reconoce el cuerpo y la mente, o la materia y el espíritu, como aspectos de la realidad, él sostuvo que el elemento religioso era un elemento indispensable en el cuadro total²¹.

Los puntos alfa y omega residen desde siempre en ese inconsciente colectivo junguiano, de ahí surge nuestra psique y allí vuelve cuando muere, cerrando el círculo. La inmortalidad que se espera puede que no sea personal, sino colectiva. Aunque quizás allí, en ese no lugar y en ese no tiempo, tampoco habría oposición posible entre el ser humano individual y el colectivo. Otra realidad espera, en palabras de Jung:

Pues cuando la miseria y la pobreza de esta vida se acaban, entonces comienza otra vida en mis antípodas²².

De todas formas, pese a las intuiciones y emociones habidas ante la numinosidad, como el mismo reconoce, únicamente se puede hablar de esto desde meras hipótesis, pues nada de ese más allá puede investigarse con las herramientas científicas al uso, al menos por ahora. Pero, una de las ideas más ancestrales que posee el ser humano que la vida no acaba con la muerte y aunque sea un hecho irracional, aparentemente ha pervivido durante siglos, ergo eso ya en sí es prueba irrefutable de una vivencia real del alma, por eso, en relación con el intelecto lógico y sus verdades demostrables, el mensaje de Jung es el siguiente:

Pero más allá de él (el intelecto lógico) existe un pensamiento en imágenes primigenias, en símbolos que son más antiguos que el hombre histórico, innatos a él desde tiempos inmemoriales, permaneciendo en todas las generaciones, eternamente vivos, colmando el trasfondo de nuestras almas. Una vida plena sólo es posible si se establece un acuerdo con ellos; la sabiduría consiste en regresar a ellos. No se trata, en realidad, ni de fe ni de conocimiento, sino de armonizar nuestro pensamiento con las imágenes primigenias de nuestro inconsciente, madres inimaginables de las ideas, que pueden invadir nuestra

²¹ A. JAFFE, *El mito del sentido*, Editorial Mirach, Barcelona, 1995, p.126.

²² C.G., JUNG, *El Libro Rojo, El hilo de Ariadna*, Buenos Aires, 2012, p.273.

conciencia. Y una de esas ideas primigenias es la idea de una vida después de la muerte²³.

Esa idea, es una condición a priori de la imaginación, luego es verdaderamente imposible no pensarla. Ahora bien, de la confirmación externa, fuera de la realidad del alma, solo es posible apelar a la fe de cada uno ante lo indemostrable, indefinible, intangible e inconmensurable que la muerte lleva consigo, pues en ella la experiencia religiosa es absoluta. Así que, tal como el mismo Jung hizo grabar en el dintel de la puerta de su despacho en Künachst: *vocatus at que non vocatus, deus aderit*, traducido: invocado o no invocado, Dios estará presente.

²³ C.G., JUNG, *Die Dynamik des Unbewussten*, Walter Verlag, Düsseldorf, 1995, pp.441-442.

Cuidados, luto e interpretaciones de la muerte. Una reflexión en las nieves de los Andes

Eleder Piñeiro Aguiar

Personal Docente Investigador Universidade da Coruña (España)

1. Introducción

*Todos, al nacer, obtenemos una doble ciudadanía, la del reino de los sanos y la del reino de los enfermos*¹ Según Barley² Voltaire decía (...) que “los humanos son las únicas criaturas que saben que van a morir”, algo que asimismo era central entre otros en Hegel. Es la condición del destino inexorable y su saber incorporado a la vital existencia un factor determinante que marca al género sapiens. “La muerte actúa como una especie de frontera, una lápida colectiva, que delimita y define los dos extremos de la condición humana”³.

La filosofía como salvación del alma y cura ante los temores por la muerte ha sido materia central desde el helenismo. En estas líneas pretendo realizar una presentación de algunos de sus elementos centrales tomando como eje central el análisis de un acontecimiento situado y de común conocimiento por la comunidad internacional. Expongo el discurso en torno a las vivencias y discursos en torno a vida, supervivencia, cuidados y muerte en la denominada tragedia/milagro de los Andes acaecidos en 1972 y su posterior hermenéutica por parte de supervivientes, familiares y medios de comunicación.

Santeros, ovnis, videntes, médiums, reuniones secretas de lamas de la India y adivinos procedentes de diversas latitudes del planeta quisieron proponer y/o ser explicaciones a lo acaecido hacia finales del año 1972 en la

¹ M. L. CAYCEDO BUSTOS, “La muerte en la cultura occidental: antropología de la muerte”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 36(2), Bogotá, (2000), pp. 332-339.

² N. BARLEY, *Bailando sobre la Tumba*, Primera edición, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 17.

³ Ibid.

cordillera andina. “Las historias más descabelladas me sorprenden por donde quiera que voy. Me enredo sin darme cuenta a un mundo de versiones que jamás podré confirmar”, dice Carlos Páez Vilaró⁴ en un diario donde publica sus andanzas tratando de encontrar a su hijo, perdido en los Andes tras el accidente del avión que lo llevaba junto a compañeros de colegio a jugar un partido de Rugby desde Montevideo hasta Chile. La desaparición generó la apertura a una diversidad de historias, documentales, obras de teatro, películas, biografías y todo tipo de literatura periodística, así como charlas motivacionales y otros documentos más o menos ligados al morbo, al coaching, al actual mindfulness, a la lucha por la vida y a la explicación de la azarosa existencia humana; así como las resistencias desarrolladas por el grupo de supervivientes para enfrentarse a condiciones extremas, inanición, sed, frío, soledad, amargura por ver a sus amigos muertos y la necesidad de proceder a alimentarse con los cuerpos de sus seres queridos fallecidos. Antes de eso, y durante el tiempo que duró la búsqueda, por más de 72 días, la ciencia puntera de Uruguay, Chile y Argentina estuvo presente con todo tipo de dispositivos de búsqueda, mapeados, fotografías aéreas, aviones, helicópteros.

Pero ante la incertidumbre de no conocer a la muerte empíricamente, dada la ausencia de cuerpos, por parte de la sociedad que los había perdido y dada la lucha por la supervivencia de los jóvenes que sobrevivieron al accidente, lo que se desarrolló fue toda una serie de acciones y discursos que hoy, más de medio siglo después, podemos conocer en parte en forma de biografías y entrevistas desarrolladas por algunos de los sobrevivientes.

“¿Qué milagro?”, responde uno de ellos al encuentro con su madre, cuando ella le dice que así lo siente en el reencuentro, relatado tanto en su biografía⁵ como en la reciente película “La sociedad de la Nieve” (Bayona, dir. 2023). Según Spinoza⁶ los milagros serían únicamente una explicación que todavía se desconoce del acontecer de la naturaleza, la cual es lo mismo que Dios y por tanto no hay un afuera que separe la obra de este de la acción de dicha naturaleza.

En los Andes hubo supervivientes que, debido al estado en que se encontraban tras semanas en condiciones de absoluta precariedad, de alguna manera quisieron llevar a cabo paulatinamente una especie de suicidio lento,

⁴ C. PÁEZ VILARÓ, *Entre mi hijo y yo, la luna. La odisea de un padre en la tragedia de los Andes*. Segunda edición, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1993, p. 189.

⁵ N. PARRADO, *Milagro en los Andes. Mis 72 días en la montaña y mi largo regreso a casa*, Cuarta edición, Booket, Madrid, 2024.

⁶ B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político. En Obras completas y Biografías*, Edición Atilano Domínguez, Editorial Kadmos, Salamanca, 2021.

dejándose ir hacia la muerte, no luchando, no comiendo, no participando de la vida del grupo. Para evitar llegar a este extremo, entre las diferentes tácticas de los que sobrevivieron al accidente estuvo el elaborar listas, cumplir tareas, enumerar objetivos a corto plazo y otros más utópicos a largo plazo (llegar a celebrar la Navidad, reencontrarse con sus parejas, padres, madres...).

En relación con la propuesta analítica desde la filosofía helenística nos nutrimos, asimismo, de la teorización heideggeriana en torno al *sorge* para tratar de responder a cómo la preocupación, el cuidado y la cura tienen diversidad de interpretaciones ante la tragedia de la cercanía de la no supervivencia, lo cual sirve a su vez para avanzar en unas reflexiones en torno al mundo de los cuidados, recordando con Heidegger que el ser humano es un ser para la muerte⁷.

A lo largo de las siguientes líneas se trata de comprender lo acaecido en la denominada “sociedad de la nieve” desde una postura hermenéutica que trata de profundizar en un relato acerca de la vida y la muerte de los supervivientes al accidente antedicho. La motivación de este estudio se fragua en que, a pesar de considerarse un acontecimiento mediático, hay bastante vacío de obras académicas que aborde el tema en sus múltiples vertientes antropológicas, sociológicas, filosóficas, etc., tal como se muestra en otro lugar⁸.

El argumento principal de esta propuesta está en comprender las múltiples antesalas de la muerte y sus resistencias ante un mundo moderno problematizado como envejecido, dependiente, precario, medicalizado y esquizo, en el cual toda actitud vitalista puede servir para sobrellevar la carga de ser una especie arrojada a la existencia que debe darle sentido a su vida. El objetivo último de lo que continúa es llamar la atención ante las múltiples formas de resistencia ante y antes del morir a las que el ser humano da significado.

2. Una apertura antropológica: la muerte, el duelo, el rito

Definir como “buena” o “mala” muerte depende del contexto cultural y de la vivencia particular del individuo afectado. La muerte se reviste de ritual, ceremonial, miedo, (des)esperanza, tabú, simbolismo. En nuestras sociedades

⁷ G. RIVARA, “Apropiación de la finitud: Heidegger y *el ser para la muerte*”, *En-clav. pen* [online], vol.4, n.8, (2010), pp.61-74.

⁸ E. PIÑERO AGUIAR, “La sociedad de la nieve medio siglo después. Solidaridad, comunidad y utopía”, en M. BERMÚDEZ, E. CASARES y M. VADILLO (coords.) *Humanismo poliédrico. Nuevas apuestas de estética, arte género y ciencias sociales*. Dykinson, 2022, pp. 978-993.

traspasadas por una tradición judeocristiana y grecorromana, se configura el luto como una propuesta de respuesta ante el devenir inexorable que toda persona debe atravesar en el final de sus días: “los occidentales caracterizamos el luto no como un estado ritual, social o físico, sino como un trastorno emocional”, a lo que se suma que ante este y ante la muerte “jamás podemos saber lo que ‘siente’ otro individuo, ya no digamos un pueblo entero”⁹.

En los relatos de los supervivientes andinos es un lugar común el discurso en torno a la imposibilidad de realizar un luto, dadas las condiciones de precariedad y la exigencia física y mental que les anteponía la montaña. Incluso algunos llegaron a reafirmar la idea de que, ante los acontecimientos y muertes constantes de sus compañeros, algunos trataban de ni tan siquiera invertir la mínima gota de lágrimas, pues esto supondría, orgánicamente, perder nutrientes en forma de agua y sales, las cuales escaseaban hasta el mínimo. Recuerda este relato el de “La muerte sin llanto” expuesto por Schepper Huges¹⁰, quien al analizar las condiciones extremas de enfermedad y mortalidad infantil en el nordeste brasileño describe con crudeza cómo muchas madres apenas reflejan pena y dolor ante la muerte prematura de sus hijos. Tenemos pues que, ante la muerte, se decide una acción positiva y propositiva, con retos a diferentes intensidades de tiempo, entre los que están, en los Andes, recordarse a cada momento que respire, pues si respiras es que sigues viviendo; y recordando, como un mantra, que Chile está el este, y ese es el camino que seguir.

Con esto podemos afirmar que la muerte es reinterpretada, resignificada, deconstruida. Y es que más bien deberíamos de hablar de las múltiples caras de la muerte: muertes repentinas en el accidente, con más o menos dolor; muertes que se desean, como en los discursos de algunos supervivientes que expresaban un sentimiento de paz durante el alud, como una especie de dejarse llevar tranquilos y poner fin al sufrimiento; muerte anticipada como finalización de una etapa, pues a decir de otro de ellos tenía pensado luchar hasta el día de navidad, ni uno más, si la definitiva expedición no llegaba a su fin; muerte que se pone en suspenso y contra la que se resiste.

Y si en algún lugar podemos obtener rastros de algunos de estos significados de la muerte es en los ceremoniales. Luto y duelo van de la mano, con la función de encontrar significado a cómo un ser finito, debe ser colocado en algún lugar del continuum que se transita entre la trascendencia y la nada. “Pensar la muerte implica encontrar opciones”¹¹ y

⁹ N. BARLEY, *Bailando sobre la Tumba*. Primera edición, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 19.

¹⁰ N. SCHEPPER-HUGHES, *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, primera edición, Editorial Ariel, Barcelona, 1997.

¹¹ M. L. CAYCEDO BUSTOS, Op. cit. p. 332.

de alguna manera tomar posición acerca de en qué parte de ese continuum nos colocamos. Responder si hay algo más allá ha sido y es uno de los cometidos principales de la humanidad, obteniendo nuevas preguntas más que respuestas categóricas.

Robert Hertz¹² expone cómo el dar cuidados a los muertos haciéndolos residir con los vivos es estar en una especie de velatorio permanente. Lo sucedido en las Montañas en 1972 supuso un velatorio permanente que aún hoy en día continúa. En la primera expedición tras el rescate se erigió una cruz cerca del accidente donde se puede leer “Cerca, oh dios, de ti” y una loa a los “hermanos muertos” que allí quedaron, pero que también fueron parte necesaria de la alimentación y supervivencia. “Los monumentos dedicados a los muertos son también monumentos a la creatividad del hombre y acaban incorporándose definitivamente a nuestras ideas sobre la humanidad”¹³.

Biografías de los supervivientes afirman que sus compañeros continúan viviendo en ellos, lo cual es una resignificación y asimilación del ritual antropofágico al que se vieron impelidos por supervivencia. Muchos de ellos realizaron múltiples visitas a la zona del accidente y algunos de ellos desean que, cuando mueran, sus restos sean depositados allí. Lo que sucede es que el tiempo de espera para poder desarrollar el duelo y realizar el ceremonial dependerá de cada contexto. La espera tiene una duración variable y qué es estar muerto y qué no lo es va a depender del significado de la palabra definitivo. Para el caso que nos ocupa, el debate que se produjo al interior del avión siniestrado tiene que ver con esto: cuerpos, carne, amigos, almas y otros tantos conceptos entraron a formar parte de la justificación para poder desarrollar lo que algunos veían como necesidad, otros como pecado, otros más como injusticia e incluso algunos como delito.

Al final, en mayor o menor medida, todos los supervivientes procedieron a la ingesta, bajo el precepto de que la vida debe continuar por sobre cualquier otra interpretación metafísica o jurídica. Dice Hertz que el endocanibalismo es un “consumo ritual de carne por los parientes del muerto”, algo que hubo de desarrollarse y establecerse organizacionalmente en el grupo motivo de nuestro estudio: se acató que todos eran compañeros (por definición, los que comparten pan), tanto vivos como muertos, en el doble sentido de que son a la vez copartícipes y alimento (real o potencial en el caso de sobrevenir la muerte). Y es que “una vez que se ha cruzado la

¹² R. HERTZ, *La muerte y la mano derecha*, primera edición, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

¹³ N. BARLEY, Op. cit. p. 13.

línea que conduce a la humanidad, devorar a los muertos es un acto tan ritual como enterrarlos”¹⁴.

A pesar de estar en condiciones alejadas de civilización y de sufrir toda una serie de carencias, de las primeras cosas que comienza a replantear el posible regreso a las comodidades del hogar, es una especie de contrato inter pares: te comeré si mueres, me comerás si muero, todos comeremos a los muertos llegado el caso. Pero no a todos los muertos o al menos no en principio. Las reservas son varias: por una parte, habrá una definición de roles muy marcados: unos elegirán los cuerpos y cortarán la carne, otros la secarán al sol, otros la repartirán. Todo ello con el objetivo de que solo unos pocos conozcan las identidades de las personas a las que se utilizan para obtener proteínas. Hay cuerpos, pues, que son más sacrificables que otros, tanto de cara a la ingesta como de cara a quién se enfrenta a las tareas de hacerlos comestibles para el grupo. Según algunos de los supervivientes hay una especie de secreto ritual según el cual sigue sin darse a conocer el orden de los cuerpos que fueron “sacrificados” post mortem. Pero, además, se hizo un pacto sobre ese pacto, sellando el que los cuerpos de las mujeres que habían fallecido no se utilizarían, en concreto el de la hermana de uno de ellos y de la esposa de otro. Solo al despedirse al emprender lo que luego iba a ser la caminata final hacia el rescate, uno de ellos, Nando Parrado, comenta que en caso de necesitarlo podían hacer uso del cuerpo de su hermana Susy.

De la misma manera, lo sucedido en Los Andes puede ser una especie de laboratorio biopolítico que de alguna manera da cuenta de cómo se toman las decisiones de la huida de condiciones desfavorables. La obra de Fernando Canessa¹⁵ precisamente comienza así: “¿cuál es la frontera entre la vida y la muerte?”, en un relato en donde va trazando sus múltiples experiencias como experto médico cardiólogo en torno a la vida y la muerte con lo que le sucedió durante los días vividos en las Montañas andinas. Dicha obra lleva el título de una necesidad ontológica: “Tenía que sobrevivir” y según él, “vivimos el más cruel laboratorio de comportamiento humano, donde los cobayos éramos nosotros mismos”¹⁶. En su escrito expone en diversas ocasiones cómo el grupo funcionó a modo de organismo, como un sistema que tenía diversas funciones

¹⁴ N. BARLEY, Op. vit. p. 16.

¹⁵ R. CANESSA, y P. VIERCI, *Tenía que sobrevivir*, primera edición, Editorial Alrevés, Barcelona, 2017.

¹⁶ Ibidem, p. 14.

en búsqueda de la supervivencia: “este fue nuestro principal invento de los Andes: la muerte generosa”¹⁷.

Nos habla, pues, de una solidaridad espontánea surgida como parte de un pacto que tiene en la supervivencia del grupo y de cada uno de los individuos su objetivo fundamental. Y es que incluso un condicionante clave, más allá de la mejoría del clima hacia los meses de verano en el diciembre andino, tuvo que ver con la muerte de uno de los miembros de la tripulación, Numa Turcati. Esto desencadenó que los expedicionarios finales, Nando, Tintín y Canessa emprendiesen rumbo a lo desconocido, jugándose la vida para escapar de una muerte que se hacía segura de continuar en el fuselaje.

Cobran relevancia los aprendizajes sobre la vida y la muerte que se dieron en esos días, siendo las expediciones algo clave, al punto de que las condiciones extremas acercaban a los expedicionarios al límite. Canessa expone que en una de ellas “Numa Turcatti regresó sabiendo que jamás saldríamos de la trampa, traía la muerte en la mirada”¹⁸. A raíz del alud expone que “se generó un nuevo grupo humano después de la avalancha, porque casi todos experimentamos la muerte aquella noche”¹⁹. Más adelante expone que “son muertos que llevo conmigo”²⁰, recordando a los amigos a los que tuvo que comer.

En la marcha emprendida viajaba también un duelo que no es sino la réplica de los muertos en los vivos, y mucho más en las condiciones que se dieron para que esos vivos lo estuviesen. Había una deuda que motivaba la larga caminata, tanto con los muertos como con los supervivientes que quedaban en los restos del avión, los cuales dependían de la ayuda que encontrasen los expedicionarios.

El encontronazo con las familias de los muertos, y el caer en la cuenta de que ver a un superviviente entraña el comprender que lo es por cuanto se utilizó el cuerpo de un ser que ya no está, fue de los acontecimientos más duros en el regreso. Hay varios relatos en diversas biografías que exponen acerca de miradas, gestos, abrazos de cariño, pero también de sentimientos de desazón, culpabilidad, desidia. Vives porque mi ser querido está en ti de alguna manera, pero es una injusticia que él/ella no haya sobrevivido y tú sí. La más estricta explicación racional, la fe o el azar se ponen a tratar de dar diversas explicaciones que no son sino formas de tratar de atenuar la tristeza y la carencia.

¹⁷ Ibidem, p. 41.

¹⁸ Ibidem, p. 54.

¹⁹ Ibidem, p. 60.

²⁰ Ibidem, p. 178.

3. Decidiendo cómo morir y cómo vivir

Según Emilio Lledó²¹ Epicuro levantó un mensaje revolucionario imaginando una educación y política del amor. Dice Lledó²² que “la filosofía de Epicuro parece consistir en un esfuerzo por establecer una nueva forma de diálogo y de inteligencia sobre el sentido de la vida y de la felicidad”, a lo que añade que frente a aristotelismo y platonismo dicha filosofía es “concebida como una teoría del hombre y su destino en el mundo”. Para la filosofía del Jardín fue clave el “vivir retirado” y así tomar conciencia y poder reflexionar. En cierto sentido el aprendizaje que supone una vida de retiro, si bien impuesta por el accidente, fue lo que les sucedió a los jóvenes uruguayos. Y muchos de ellos exponen, con otras palabras, que las decisiones ante el vivir y el morir supusieron asimismo una política del amor. En los Andes, igual que en el epicureísmo, hubo cultura del cuerpo, hubo un reconocimiento real del cuerpo y de su necesaria solidaridad en la instalación del mundo.

En primer lugar, el epicuerismo muestra cómo apartarse de todos los deseos que no son naturales ni necesarios, en un mensaje de serenidad que otro de nuestros protagonistas, Eduardo Strauch²³ pone en relación con el silencio de las Montañas. En su relato expone el aprendizaje que supuso esos 72 días y la necesaria empatía para saber relativizar los dolores, algo clave también en el epicureísmo, pues recordando su *tetrapharmakon*, no es necesario negar a la mayor todo dolor, sino que este puede ser antesala de algún tipo de placer. Al meterse en el fuselaje la primera noche del accidente dice Strauch²⁴: “pensé que esa sería sin duda la peor noche de mi vida, y a pesar del dolor que me rodeaba, me sentí privilegiado entre tanto sufrimiento”. La supervivencia en Los Andes, como aprendizaje, para muchos tuvo que ver con la consecución de un estado de serenidad absoluto, el cual raya con la misión del sabio epicúreo y estoico que no busca sino la salud e imperturbabilidad del alma. Y a pesar de que el temor a lo desconocido puebla el relato de los supervivientes, las decisiones tomadas nos hacen ver cómo es precisamente el no dejarse sucumbir ante la naturaleza, ante el destino, ante un supuesto Dios maligno que castiga o ante la azarosa y precaria vida humana, fueron una constante para la supervivencia.

²¹ E. LLEDÓ, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, el gozo y la amistad*, Círculo de Lectores, Madrid, 1999.

²² E. LLEDÓ, Op. cit. p. 17.

²³ E. STRAUCH y M. SORIANO, *Desde el silencio. Cuarenta años después*, primera edición, Ediciones desnivel, Madrid, 2012.

²⁴ Ibidem, p. 14.

Si se visita el MuseoAndes en Montevideo, entre otros elementos, aparecen las múltiples listas que algunos de los supervivientes elaboraron, destacando las que tienen que ver con restaurantes que irían a visitar en caso de ser rescatados. De la misma manera, el listado tiene la principal función de ser infinito, como la especie de juramento que se hace en caso de salir airoso de una situación adversa.

Tener una lista suficientemente grande de cosas deseadas a realizar, pero recordando la máxima epicúrea de vivir sin miedo, de manera autónoma y sabiendo rebajar las expectativas para no caer en ningún tipo de esclavitud es quizá uno de los fundamentales aprendizajes de lo sucedido en los Andes.

La gran crisis sufrida en los destinos de la *polis*, generaba toda una serie de temores. Afirma Lledó²⁵ que es clave comprender que “esta situación de inestabilidad, ante la que sólo la resignación temerosa podía ofrecer un exiguo consuelo, llevaba consigo un deterioro del pensamiento, de la independencia intelectual, de la libertad”. Una inestabilidad muy patente en Las Montañas. Se trata del darse cuenta de cómo la vida es precaria, pero tratar de buscar, aun con ello, una plenitud libre de preocupaciones sin iras ni benevolencias (Máximas Capitales, I). En otras palabras, no hay tiempo a la desazón ni a la queja, sino que hay que actuar. Pero no solamente a Epicuro podemos encontrarlo entre los Andes, siendo en este texto materia aparte su teoría atomista del *clinamen* y del azar que bien podría utilizarse para tratar de dar alguna explicación acerca de por qué unos murieron y otros no: la propia construcción del avión, las decisiones de los pilotos, el cambio de lugar entre los tripulantes, el ser uno de los años más nevados en décadas, el viajar en un aparato que tenía los motores contruidos de tal forma y no de otra, el quedarse dormido y no viajar, el conseguir el pasaje en el último momento (y morir) debido a que al vuelo no acudió otro chico que se quedó dormido (y se salvó, aunque años después murió camino del mismo aeropuerto en un accidente de coche).

Además de epicureísmo, hubo también mucho escepticismo para enfrentarse a la muerte en los Andes. Bobby Françoise, otro superviviente, si se permite la retórica, vivía en una especie de constante “da igual” pirrónico, al punto que dormía completamente descalzo, siendo masajeador y cuidado por sus compañeros prácticamente a cambio de nada. Fue el primero en salir del avión (iba de pie al borde posterior del mismo cuando acabó de impactar) y lanzó esa profunda frase de “la quedamos” al darse cuenta de la situación. Y es que siguiendo a Pirrón, “las cosas eran igualmente indeterminadas, sin

²⁵ E. LLEDÓ, Op. cit. p. 63.

estabilidad e indiscernibles”. Indiferente, apático, sin juzgar las acciones y decisiones de los demás, Bobby Françoise vivió esos 72 días en una especie de epojé constante. Tratando de no quejarse y de mostrarse imperturbable, su actitud sirvió para que sus compañeros tuviesen una motivación más: cuidarlo.

Pero también hubo mucho escepticismo por parte de varios miembros del equipo que ya desde el primer momento desconfiaban de las promesas de su capitán de que iban a ser rescatados. Algunos colocan como clave en la huida de la montaña precisamente este escepticismo y que el capitán, Marcelo, se sumergiese en un estado de apatía total al conocer la noticia de que no iban a ser rescatados. Esto generaría nuevos liderazgos y, según algunos, el afrontar el destino como ideal del sabio, que no lucha contra él, sino que se inserta tal como le viene estuvo más que presente en los discursos y determinaciones de los miembros del equipo desde entonces.

4. El cuidado como esencia de lo humano

Expone Le Bretón²⁶ que la condición de salud implica la no conciencia sobre el cuerpo, en el sentido que es solamente en momentos de enfermedad, dolor y sufrimiento cuando en la mente toma cuerpo como algo a lo que le está acaeciendo alguna carencia y que por tanto debe ser arreglado, reparado, pues sufre algún tipo de necesidad de cuidado. Coche Inciarte²⁷, al verse en los Andes cayó en la cuenta de que había perdido su vida anterior, y dice que “pensé que a partir de allí debía ocuparme de esta nueva familia, la de la sociedad de la nieve que se estaba formando”.

Los supervivientes tuvieron que afrontar diversos tipos de conflicto, no tanto entre ellos, sino frente a las adversidades, frente a la naturaleza y una de las tareas fundamentales, siguiendo con “Coche”, fue la de controlar la angustia, “hacerme cargo de mis compañeros que habían quedado, al igual que yo, en el total desamparo, en el medio más inhóspito que se pueda imaginar”²⁸

A decir de Martin Heidegger²⁹ no es sino el cuidado, la cura y la preocupación los que configuran el existenciario humano. Se trata de una

²⁶ D. LE BREÓN, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

²⁷ E. STRAUCH y M. SORIANO, Op. cit., p 28.

²⁸ Ibidem, p. 29.

²⁹ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, quinta reimpresión en España, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984. F. NIETO y J. M. SANTAMARÍA, “El *Sorge* como propuesta de humanización en el cuidado”, *Ene*, 10(3), (2016).

acepción múltiple de lo que significa el cuidado. Es a la vez velar por alguien, cuidarlo, pero tiene también que ver con cuidar de las cosas y con preocuparse, es decir, con tener una ocupación en el otro pensando en qué le sucederá a futuro y cómo puedo mejorarle, prevenirle, etc. Todo ello en un plano social.

En el relato de algunos de los supervivientes se trata de explicar la supervivencia desde el punto de vista de un equilibrio muy inestable entre el egoísmo individual y la solidaridad para/con el resto. Ambas cosas fueron imprescindibles y es así, que, leyéndolo con Heidegger, era necesario en todo momento un cuidado en el sentido de estar alerta, prevenidos, no dejándose llevar por las exigencias del grupo sin guardar alguna energía para uno mismo, pero tampoco aislándose y no compartiendo lo poco que se tenía: unos cigarrillos, un lugar para dormir, unas caricias, unos masajes, unas palabras de aliento, una mirada, una sonrisa...

Según Heidegger alguien se relaciona con su propia vida preocupándose por ella, pero afirmando en todo momento que somos seres sociales. Al ponerme en juego a mí mismo, me autoplanteo como problema. Lo que sucedió en Los Andes nos coloca en la tesitura de estarnos encontrando un claro ejemplo del techo humano, vivido desde la propia experiencia situada y encarnada.

La vida arrojada al vacío de un lugar inhóspito y el querer terminarla prematuramente implica el afrontar los hechos sociales como cosas, pues precisamente se trata de cosas estropeadas de las que caemos en cuenta ontológicamente precisamente por la pérdida de su función principal, el cual es dotar de algún grado de felicidad. El verse arrojados a un mundo desconocido y extremo en plena edad de euforia juvenil es una experiencia que sin el aprendizaje del cuidado sería imposible transitar y explicar.

Con Heidegger, el interés está en el plano meramente existencial, no tanto en el del intelecto. Este, si se da como importante, es precisamente por las múltiples interpretaciones posteriores de lo que ese cuidado fue. Cuidar significa tener plena conciencia del espacio-tiempo como un continuo. Y es en la ruptura ante toda trayectoria asimilada como normal donde esa conciencia cobra aún más sentido y relieve. Nos preocupan las cosas estropeadas, las que en principio no nos tienen lógica, los accidentes inesperados. Más que desde la acción o desde la elección racional, tanto la explicación de un suicidio (y el tratamiento de evitarlo) como la supervivencia a un accidente tienen que ver con afirmar que la esencia del ser humano tiene que ver con el cuidado.

Al darse una aflicción constante hacia los demás es donde surge la acción solidaria espontánea. Difícil cuestión la heideggeriana, la de tratar de abolir cimientos previos de la metafísica, pero dando cabida al cuidado como

fundamento. Según Ortega³⁰ el hombre está ocupado en cosas, incluyendo el ocuparse de otras personas, va y vuelve al mundo por su capacidad de ensimismarse y retirarse. Además, puede suspender sus necesidades y reorganizar su mundo. Al arrojarse a las vidas de otros hacemos vida, la cual a su vez pasa inexorablemente. “Las montañas siguen allí”, titula su obra uno de los sobrevivientes. Es decir, le siguen ocupando y preocupando, a la vez que lo conforman ontológicamente.

Conclusiones

La tradición Occidental ha hecho del luto un asunto privado, con solicitudes de respeto por el dolor íntimo, entendiendo como atentado contra la intimidad, la privacidad e incluso la dignidad de la persona muerta y de sus allegados cercanos cualquier tipo de intromisión, la cual es entendida como ligada al morbo. Pero esta privacidad se ve interpelada por la necesidad de explicación racional, lógica y causal acerca de los últimos momentos de la vida de un ser humano. ¿Cómo murió? no es una pregunta que se pueda responder con un simple certificado médico, sino que requiere de toda una explicación basada en múltiples interpretaciones. Ni que decir tiene que esto se magnifica en casos donde la supervivencia de unos pocos y la prematura marcha de otros está cruzada por una estrecha frontera; o cuando a alguien se le ocurre la “inmoralidad” de atentar contra su propia vida sin dejar una carta de despedida donde cuente sus motivaciones. “El silencio es la marca de la muerte”, dice Barley³¹, frente a lo cual, dependiendo de las personalidades, hay pompa, salvas, cañonazos, pregones, homenajes, comunicados, declaraciones: “En Occidente hemos hecho de nuestra incapacidad de vencer a la muerte una virtud”³², afirma más adelante, y dado que ante dicho hecho no hay escapatoria, nos pasamos la vida haciendo algo para explicarlo. Una forma de tratar de hacer mientras no llega el fatídico momento es, como decimos, elaborar listados y tratar de cumplirlos.

Cuando estaban en su expedición final Canessa y Parrado tienen la siguiente conversación:

Roberto -dije-, tú que estudias medicina, ¿Cómo se muere de agotamiento? ¿Duele o simplemente te dejas arrastrar? La pregunta

³⁰ J. SANMARTÍN, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica, decimotercera reimpresión*, Cuadernos de la UNED, Madrid, 2023. P. 393 y ss.

³¹ N. BARLEY, Op. Cit. p. 37.

³² Ibidem, p. 61.

pareció molestarle. ¿Qué importa cómo mueres? Te mueres y eso es lo único que importa³³.

Pero no es lo único que importa. “La universalidad de la muerte es la prueba de universalidad de nuestro mundo”³⁴, ¿pero ¿cómo encontrar esa universalidad en el propio desarrollo vital, si este no es más que diversidad y decisiones, contingencia y heterogeneidad? Puede que sea un universal, pero lo es en cuanto cada cultura, grupo y persona lo interpreta localmente. Por su parte, “el duelo es en origen la participación necesaria de los sobrevivientes en el estado mortuorio de su pariente, y dura tanto tiempo como ese mismo estado”³⁵.

La muerte categoriza y clasifica, jerarquiza y requiere una explicación simbólica, funcional y estructural. Qué es un desaparecido, cuál es la causa última de la muerte o cuánto tiempo hace que un cuerpo ha dejado de existir y para quién son preguntas llenas de significado cuyas respuestas dependerán del contexto sociocultural. “La muerte es un acontecimiento tan importante que la mayoría de las culturas lo clasifican entre el mito y los ritos, dándole, sino una justificación, al menos un lugar en el mundo”³⁶.

Como conclusión a su investigación sobre la muerte Caycedo³⁷ expone que “es necesario aprovechar todas las capacidades humanas: curar cuando es posible, consolar y apoyar cuando no se puede curar y encontrar sentido en todas esas experiencias, reconociendo nuestra dependencia y la necesidad humana de otros”

En el *dasein* heideggeriano está como esencia del ser el preguntarse por su sentido y no es sino entendido como un ser que cuida a los demás como podemos comprender la sociedad de la nieve, y la lucha constante por poner a la muerte en una antesala que si bien se sabe que se va a traspasar también se lucha porque el tiempo de espera dure un poco más, sabiendo que tras el dolor puede venir el placer. Una espera que preocupa, pues el grupo es consciente de que cuando uno muere, todos mueren un poco.

³³ N. PARRADO y P. Vierci, Op. cit. p. 275.

³⁴ N. BARLEY, Op. cit. p. 61.

³⁵ R. HERTZ, Op. cit., p. 102.

³⁶ N. BARLEY, Op. Cit. p. 82.

³⁷ M. L. CAYCEDO, Op. cit. p. 332.

De la eutanasia a la ayuda a morir: reflexiones bioéticas y perspectivas antropológicas

Francesca Marin

Università degli Studi di Padova

Introducción

El tema de la eutanasia es particularmente complejo y delicado y ciertamente requiere una reflexión extensa. Considerando el poco espacio del que se dispone, se analizarán sólo algunos aspectos del debate sobre el final de la vida, manteniendo el foco de investigación sobre las prácticas de eutanasia.

En la primera parte del trabajo (1) se recordarán los principales factores que han contribuido a alimentar el debate sobre la eutanasia, para luego animar a algunos países -entre ellos España- a legislar sobre la materia y a otros a despenalizar a quienes practican la eutanasia, como como por ejemplo ha sucedido en los últimos años en Italia con la cuestión del suicidio médicamente asistido¹. Destacamos cómo estos factores aparecen

¹ El Tribunal Constitucional ha excluido la punibilidad de la ayuda al suicidio en casos muy particulares, señalando un ámbito de legitimación muy limitado del suicidio médicamente asistido. En concreto, con base en la sentencia núm. 242/2019 del Tribunal Constitucional, quien facilite el suicidio de una persona “(a) que padezca una patología irreversible y b) una fuente de sufrimiento físico o psíquico, que considere absolutamente intolerable, que sea (c) mantenida con vida por medios de tratamientos para mantener la vida, pero sigue siendo (d) capaz de tomar decisiones libres e informadas”. El cumplimiento de estas cuatro condiciones y los métodos de realización del acto suicida deben ser verificados por “una estructura pública del servicio nacional de salud, tras el dictamen del comité de ética territorialmente competente”. Sentencia del Tribunal Constitucional n. 242/2019, párr. 2.2, <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=2019&numero=242> (respectivamente párr. 2.3 y párr. 8).

sinóticamente en el preámbulo de la Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, reguladora de la eutanasia². Creemos que es una premisa necesaria, como ha reconocido el propio legislador español, para comprender las razones detrás del uso de prácticas de eutanasia con vistas a la autogestión de la fase final de la vida.

En la siguiente parte del trabajo (2) se destacará cómo existe una tendencia creciente a modificar el léxico del final de la vida para indicar prácticas de eutanasia, pasando de los términos “eutanasia” y “suicidio médicamente asistido” a la expresión “ayudar a morir”. Para demostrar este cambio terminológico, nos referiremos también a la ley española que regula la eutanasia.

En la última parte del trabajo (3) se explicará por qué estos cambios terminológicos corren el riesgo de promover una visión homogénea de las distintas prácticas al final de la vida. La tesis que se propone es la siguiente: no se puede descartar que el no inicio o suspensión de tratamientos y el uso de sedación paliativa profunda³ estén descritos erróneamente en los términos de la ayuda morir, puesto que estos procedimientos no están destinados a provocar la muerte del paciente y por tanto no tienen nada que ver con la eutanasia.

1. Del miedo de una muerte imprevista al deseo de una muerte rápida

Antiguamente, al recitar las Letanías de los Santos, se imploraba a Dios en los siguientes términos: “*A subitanea et improvvisa morte, libera nos Domine*” (de una muerte súbita e imprevista, libranos, Señor). Con estas palabras, el creyente pide ser liberado de una muerte repentina e inesperada, combinando esta petición con otras súplicas de liberación relacionadas con la peste, el hambre, la guerra y los desastres naturales. Por tanto, la muerte súbita era temida igualmente como un acontecimiento catastrófico porque, al eliminar toda posibilidad de arrepentimiento y de reconciliación con los demás y más aún con Dios, podía abrir las puertas a la condenación perpetua. Hoy en día parece cierto todo lo contrario: la naturaleza repentina e inesperada de la

² <https://www.boe.es/buscar/pdf/2021/BOE-A-2021-4628-consolidado.pdf>.

³ Adoptada en contextos clínicos en los que la muerte se considera inminente (hablamos de algunas horas o de algunos días), la sedación paliativa profunda tiene como objetivo eliminar los síntomas llamados refractarios, que, a menudo causados por delirio hiperactivo, inquietud psicomotora, disnea, el dolor y la angustia ya no se pueden controlar adecuadamente mediante otros tratamientos paliativos. Tras esta particular elección terapéutica, la vigilancia del paciente se reduce hasta perder el conocimiento.

muerte no parece tan terrible porque reduce la posibilidad de experimentar dolor y sufrimiento para el moribundo. Ciertamente, la muerte súbita es traumática para los familiares y amigos del fallecido, aunque a veces aparece en sus conversaciones la frase consoladora “al menos no sufrió”.

Este cambio de perspectiva respecto de la muerte y el morir está en cierto modo ligado a las implicaciones del progreso médico-tecnológico: este último amplía la posibilidad de intervenir en las fases finales de la vida humana hasta el punto de apoyar las funciones vitales del organismo (piénsese en la ventilación mecánica y nutrición artificial). Surgen así necesidades de cuidados especialmente complejos que exigen una asistencia continua y pueden surgir condiciones de existencia sin precedentes, caracterizadas, por ejemplo, por discapacidades más o menos graves y la cronicidad de enfermedades incurables. En el pasado, tales condiciones habrían llevado rápidamente a la muerte y, por tanto, el enfrentamiento con el límite extremo de la existencia habría sido, por usar las palabras del sociólogo estadounidense Lyn Lofland, un encuentro de corta duración (*a mere encounter*) y no uno largo y en toda regla (*a full-blown affair*)⁴. La posibilidad actual de prolongar la fase final de la vida obliga al enfermo a afrontar su propia decadencia y la lenta aproximación de la muerte. Esta realidad puede ser vivida dramáticamente por el paciente, pero también por sus seres queridos.

El panorama descrito hasta ahora resulta aún más complejo ante los siguientes fenómenos: las personas viven cada vez más y, a menudo, la unidad familiar, compuesta por pocos hijos o incluso sin descendientes directos, no es capaz de hacer frente a los problemas relacionados a la vejez. Luego está la proliferación de enfermedades crónicas y neurodegenerativas: requieren cuidados continuos y a largo plazo, afectan la calidad de vida del individuo y requieren una reorganización a nivel familiar. Muy a menudo las necesidades de atención son tan complejas que sólo un contexto clínico-asistencial puede dar respuestas adecuadas a la persona enferma y su familia.

En tal marco, crecen los interrogantes sobre la calidad de vida y aumenta el miedo del paciente a una muerte prolongada, dolorosa y degradante, así como el miedo a constituir una “carga” para los familiares. No se puede descartar que el sujeto, especialmente si es de edad avanzada, experimente soledad y aislamiento social. Se trata de una situación que compromete el estado psicológico y emocional de la persona mayor, lamentablemente facilita el deterioro cognitivo y empeora la evolución de patologías ya diagnosticadas.

⁴ L. H. LOFLAND, *The Craft of Dying. The Modern Face of Death*, 40th Anniversary Edition, The MIT Press, Cambridge (MA), 2019.

Ahora bien, no hay duda de que los aspectos históricos, sociales y culturales que acabamos de mencionar tienen implicaciones antropológicas: estos aspectos inciden en nuestras concepciones de la salud y la enfermedad, y modifican profundamente tanto la imagen individual como colectiva de la muerte, tanto la experiencia de la propia la muerte y la de los demás. Todos estos son factores que pueden alimentar el deseo de una muerte rápida y fomentar el uso de prácticas de eutanasia con vistas a la autogestión de la última fase de la vida.

2. Un significativo deslizamiento terminológico

En el marco recién descrito se inserta el creciente debate sobre la eutanasia, que se da no sólo en ambientes académicos sino también en el ámbito social, especialmente ante la difusión mediática de algunas historias complejas sobre enfermedades y tratamientos. Se trata de un debate que a menudo utiliza términos diferentes al léxico tradicional del final de la vida. Por ejemplo, la expresión “ayudar a morir” se utiliza cada vez más para indicar prácticas de eutanasia en lugar de los términos “eutanasia” y “suicidio médicamente asistido”. Basta mirar el debate bioético internacional, donde las expresiones “*Physician-Assisted-Dying*” y “*Physician Aid-in-Dying*” son frecuentes y el uso de la expresión “*Physician-Assisted-Suicide*” es cada vez más limitado.

Prueba de lo que se acaba de decir también es la ley española que regula la eutanasia: en el texto legislativo aparece 75 veces la expresión “ayuda para morir” donde el término “eutanasia”, a pesar de utilizarse en el título de la Ley, usado sólo otras 20 veces (luego están los adjetivos “eutanásico” y “eutanásicas” que se usan 6 y 5 veces respectivamente). Cabe destacar también que el término “suicidio” nunca aparece en la citada ley. De hecho, la expresión “prestación de ayuda para morir” indica tanto “la administración directa de una sustancia al paciente por el profesional sanitario competente” como “la prescripción o suministro por parte del profesional sanitario de una sustancia al paciente, para que él mismo puede administrarlo él mismo, para causar su propia muerte” (ver Capítulo I, Artículo 3. Definiciones, g) “Prestación de ayuda para morir”).

No se puede subestimar la tendencia a modificar el léxico tradicional, por así decirlo, porque ofrece una imagen un tanto borrosa de la práctica del suicidio médicamente asistido. La expresión “ayuda a morir” parece de hecho devaluar el elemento de intencionalidad y oscurece la contribución ofrecida por el médico: mientras que la expresión “suicidio médicamente asistido” explicita por sí mismo el acto del profesional sanitario que ayuda al paciente a suicidarse, proporcionándole medicamentos letales para la

autoadministración; la frase “ayuda para morir” oscurece la intención del médico de ayudar a alguien a suicidarse. En otras palabras, cuando se evita el término “suicidio” y se sustituye por el verbo “morir”, se elimina la connotación negativa que caracteriza el acto suicida, pero sobre todo se aclaran de inmediato las cuestiones éticas vinculadas a la contribución oscurecida del médico en cuestión.

3. La problematización de la expresión “ayuda a morir”

Desde cierto punto de vista, parece aceptable la razón que lleva a evitar el término “suicidio”: volviendo al derecho español, una persona mayor de edad que, capaz de tomar decisiones libres e informadas, puede solicitar una “prestación de ayuda para morir”, presenta una patología incurable que provoca un sufrimiento grave, crónico e incapacitante y que puede conducir incluso a una dependencia total de soportes tecnológicos. Frente a esta condición, el término “suicidio” sería inadecuado porque la petición de ayuda para morir no parece dictada por una intención suicida, sino por el deseo de liberarse de un cuerpo que ahora se vive como una prisión⁵.

Las consideraciones que acabamos de proponer podrían entonces justificar también la elección del legislador español de sustituir “suicidio” por “morir”. Al hacerlo, el énfasis ya no se pone en una acción específica, en este caso el suicidio, sino en el proceso de morir.

Ahora bien, si se toma literalmente, la expresión “ayuda a morir” podría referirse no sólo a la administración, prescripción o suministro de una sustancia letal, sino también a todas aquellas prácticas asistenciales que caracterizan los cuidados al final de la vida. Es decir, al sustituir “suicidio” por “morir”, no se puede excluir que el no inicio o suspensión de tratamientos y el uso de sedación paliativa profunda se rechacen erróneamente en los términos de la “prestación de ayuda para morir”: de hecho, estos procedimientos pueden caracterizar el proceso del morir y, encuadrados en la llamada ética del acompañamiento, podrían ser erróneamente rechazados en términos de ayuda al morir por parte del médico. Al utilizar la expresión “ayudar a morir”, se corre el riesgo de que procedimientos que no entran en absoluto en el ámbito de la eutanasia sean interpretados como prácticas de

⁵ Es cuanto se entiende también en algunos pasajes del parecer del Comitato Nazionale per la Bioetica del trabajo *Riflessioni bioetiche sul suicidio medicalmente assistito* (18 luglio 2019, https://bioetica.governo.it/media/4310/vr_p135_2019_parere-suicidio-medicalmente-assistito.pdf, pp. 13 e 24).

eutanasia. De hecho, no iniciar o suspender tratamientos y el uso de sedación paliativa profunda son prácticas que, si se implementan adecuadamente, no tienen como objetivo provocar la muerte del paciente, sino aliviar el dolor y el sufrimiento⁶.

En resumen, el cambio terminológico que aquí se analiza corre el riesgo de proponer una visión homogénea de las heterogéneas prácticas al final de la vida. En tal marco, el médico podría ser igualmente responsable de la muerte del paciente tanto si le administra una sustancia letal como si no inicia o suspende tratamientos o realiza una sedación profunda. En otras palabras, el riesgo es el de no reconocer la relevancia moral de la distinción entre matar (*killing*) y dejar morir (*letting die*)⁷, atribuyendo así la misma responsabilidad moral a quien mata y a quien realiza un acto que hace posible -por así decirlo- el evento de la muerte, incluso si tras un análisis más detallado la causalidad real de la muerte debe atribuirse a la gravedad de la patología. De hecho, si observamos atentamente las diversas prácticas al final de la vida, podemos ver una posición diferente del sujeto actuante en el nexo causal de los acontecimientos: mientras que quienes practican la eutanasia provocan deliberadamente la muerte de otros (tan es así que utilizan determinadas sustancias con dosis superiores a otras prácticas de tratamiento), quien realiza adecuadamente una sedación profunda o no inicia o suspende tratamientos desproporcionados crea una condición que puede permitir que la patología preexistente del paciente, no imputable al médico, produzca el mortal desenlace.

Hay otra razón por la que es importante mantener, ya a nivel terminológico, las diferencias entre la eutanasia y otras prácticas al final de la vida. Si estas diferencias desaparecen, existe el peligro de distorsionar los nobles objetivos de los tratamientos paliativos. De esta manera, aumenta la desconfianza que lamentablemente aún persiste hacia los cuidados paliativos en general y la sedación paliativa profunda en particular. De hecho, aún hoy existe una lectura distorsionada de los objetivos de estas vías de tratamiento

⁶ Conviene recordar cómo las sustancias utilizadas en la eutanasia o la asistencia médica en el suicidio (como el tiopental sódico) también se utilizan habitualmente en la práctica clínica anestésica, pero en dosis tan elevadas que provocan la interrupción de funciones vitales. De hecho, la intención no es producir un efecto anestésico, sino provocar la muerte del paciente. Por el contrario, la administración de sedantes (como midazolam, diazepam y propofol) que provocan la pérdida del conocimiento tiene como objetivo aliviar el sufrimiento ante la muerte, y no provocar la muerte como ocurre en las prácticas de eutanasia.

⁷ Me permito señalar a F. MARIN, *Bioetica di fine vita. La distinzione tra uccidere e lasciar morire*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2017.

porque se consideran erróneamente como una forma de acelerar o provocar la muerte del paciente. Ante esta realidad, es necesario, por tanto, poner de relieve las diferencias entre las distintas prácticas al final de la vida, así como promover la cultura de los cuidados paliativos tanto a nivel de la opinión pública como en el sector sanitario.

Conclusión

Como conclusión, me permito formular algunas preguntas, ciertamente provocativas: ¿por qué sentimos la necesidad de expresar la muerte voluntaria con términos diferentes de los tradicionalmente utilizados (eutanasia y suicidio médicamente asistido)? Con el uso de la expresión “ayuda para morir” ¿no corremos el riesgo de convertir las prácticas de eutanasia en actos incluso de deber hacia el paciente por cuanto constituyen ayuda? Quizás estemos ante cambios terminológicos que demuestran una cierta concepción individual y colectiva de vivir y morir. Por tanto, utilizamos palabras que dicen mucho sobre la forma en que nos consideramos seres humanos y que revelan la forma en que concebimos el cuidado de nosotros mismos y de los demás.

PARTE V
EL ARTE, LA MUERTE Y LA CULTURA

Repercusiones antropológicas del diagnóstico hegeliano sobre la muerte del arte

Albert Moya Ruiz

Universitat Internacional de Catalunya

1. Introducción

Hablar de “muerte” en el contexto teórico del arte supone inevitablemente remitir a una de las polémicas contemporáneas más recurrentes de la disciplina estética. Una polémica que, a pesar de originarse en el pensamiento estético hegeliano y encontrar en éste su formulación primigenia, no hace otra cosa que poner de manifiesto el espíritu de una época, la moderna, que es plenamente consciente de que algo en el terreno del arte está llegando a su conclusión¹.

Ahora bien, terminológicamente, cabe señalar en primer lugar que tanto la expresión “muerte del arte”, profundamente asentada en el contexto posmoderno, como la equivalente fórmula “fin del arte”, no pertenecen ni se encuentran en la obra escrita de Hegel. Ambas expresiones surgirían como interpretación y reacción de lo que el pensador alemán sí llamó, en cambio, como *Vergangenheitscharakter der Kunst, Auflösung* o *Zerfallen der Kunst*, términos con los que se refería respectivamente al carácter pasado o pretérito del arte o a una “disolución” del arte de su tiempo².

¹ H.-R. JAUSS, *Las transformaciones de lo moderno*, Visor, Madrid, 1995, p. 138.

² Estas referencias terminológicas pueden hallarse de forma más o menos exacta tanto en las célebres *Vorlesungen über die Ästhetik* compiladas por H. G. Hotho, como en las *Nachschriften* de los alumnos de los distintos cursos que impartió Hegel en la Universidad de Berlín (1820/21, 1823, 1826 y 1828/29). Las referencias a las *Vorlesungen über die Ästhetik* hegelianas se realizarán a partir de la traducción castellana llevada a cabo por

El uso de la expresión “muerte del arte” surgiría así de la recepción que hicieron posteriormente algunos de sus intérpretes³ y en particular Benedetto Croce, que concibió en forma de oración fúnebre el diagnóstico hegeliano sobre el arte moderno, obteniendo con esta fórmula un notable éxito y repercusión en el contexto italiano⁴. Por otra parte, la expresión “fin del arte” (*Ende der Kunst*), con un carácter menos efectista y más cercano a su sentido originario encontrará una asimilación e impacto más profundo entre los interlocutores hegelianos de lengua alemana.

Ahora bien, más allá de sus distintas formulaciones y usos terminológicos, no cabe duda de que el “carácter pasado” con el que Hegel describe el arte de su tiempo genera en los intérpretes opiniones contrapuestas. Tanto se ha negado que Hegel hubiera hablado de un agotamiento histórico del arte, como se ha sostenido que este agotamiento se inferiría necesariamente de las mismas premisas hegelianas⁵. Algunos han querido ver en este dictamen la prueba definitiva de la insostenibilidad de los presupuestos de la estética hegeliana, mientras otros, en cambio, han señalado su grado de apertura al futuro y su capacidad para prever algunos desarrollos sucesivos del arte. Sea como sea, la cuestión de la mal llamada “muerte del arte” hegeliana admite un desarrollo doble en función de si atendemos a su aspecto sistemático o a su aspecto histórico. Y si bien es cierto que en el sistema hegeliano ambas dimensiones no pueden ser concebidas por separado, esta distinción nos sirve para determinar con mayor claridad los motivos que Hegel esgrime para fundamentar su dictamen.

Alfredo Brotons y basada en la segunda edición de H. G. Hotho en el 1842: G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Estética*, Akal, Madrid, 1989. La traducción de Brotons se basa a su vez en la edición alemana de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel para Suhrkamp: G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, vol.13-15, en *Werke in zwanzig Bände* (Theorie-Werkausgabe), Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

³ Se suele atribuir el origen de la expresión al poeta Heinrich Heine (1797-1856).

⁴ B. CROCE, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Imán, Buenos Aires, 1943, pp.116-117.

⁵ En este sentido señala Susanne Dürer como la discusión sobre el fin del arte podría tener una doble significación: un significado positivo, en el que fin equivale a consumación y que aludiría a la conclusión de un proceso (es decir a su resultado final), y un significado negativo, en el que el concepto de fin aludiría a la finitud remitiendo a una disolución (a la muerte de algo) y a la que podría seguir el comienzo de algo nuevo. S. DÜRR, “Filosofía come fine dell’arte? Il rapporto tra arte e filosofia in Hegel e Danto”, en F. IANNELLI, et alt. (eds.) *Fine o nuovo inizio dell’arte: estetiche della crisi da Hegel al pictorial turn*, Edizioni ETS, Pisa, 2016, pp.145-160.

2. Implicaciones sistemáticas e históricas del dictamen hegeliano sobre la “muerte del arte”

Desde una vertiente sistemática la disolución del arte en la modernidad se plantea en el pensamiento hegeliano como superación (*Aufhebung*) inevitable, y por tanto necesaria, de un arte hasta entonces supeditado a la plasmación de lo divino (*Kuntreligion*) y enmarcado ahora dentro de una nueva figura (la forma de arte romántica) dominada por el pensamiento, la reflexión y la filosofía. Según la sistemática hegeliana en el contexto moderno habría quedado obsoleta la identificación del arte como forma de revelación última del Absoluto y la estética acabaría transformada en filosofía del arte. Hegel justifica este desarrollo afirmando que la actitud crítica y la reflexión filosófico-científica que caracterizan a la modernidad son las que evidencian la necesidad de la aplicación al arte del punto de vista del pensamiento y que su verdad sólo podría mostrarse ahora de forma filosófica⁶.

Pero la disolución del arte en la modernidad desde el punto de vista de la sistemática hegeliana se explica también por la supeditación estructural de éste a la sensibilidad y la intuición, que Hegel asocia a lo inmediato y lo particular, en lugar de a una racionalidad mediada por el pensamiento y por la universalidad propias de la modernidad. El arte moderno evidenciaría la superación de la mera e inmediata representación sensible de la realidad (*mimesis*) para aspirar ahora a la expresión de la verdad y la idea de una forma más abstracta y conceptual. Esta verdad absoluta sobrepasa los límites de manifestación que puede satisfacer el arte y requiere de la creación de un mundo mediado por el concepto. En resumen, el arte moderno, al igual que la religión y la dimensión social y política, se encuentran ahora racionalmente fijados.

⁶ Es precisamente ese paso que anuncia el sistema hegeliano hacia la prosa del pensamiento y la subsunción del arte en la filosofía, lo que Arthur C. Danto considera definitivo en el mundo artístico contemporáneo y que le servirá para formular su tesis de un “después del fin del arte” que tendría lugar especialmente a partir de la obra de Andy Warhol y de la disolución completa del objeto artístico en el mundo cotidiano. A. C. DANTO, *Después del fin del arte*, Paidós, Barcelona, 1999. Sobre la relación entre el pensamiento de Hegel y de Danto que aquí no podemos abordar, véanse los brillantes trabajos de A. GETHMANN-SIEFERT, “Danto e Hegel sulla fine dell’arte: una disputa per la modernità dell’arte e della teoria artistica”, en F. IANNELLI, et al. (eds.) *Fine o nuovo inizio dell’arte: estetiche della crisi da Hegel al pictorial turn*, Edizioni ETS, Pisa, 2016, pp. 109-128. A. GETHMANN-SIEFERT, “L’attuale discussione sulla fine dell’arte. Riflessioni sul confronto di Danto con Hegel”, en F. IANNELLI, F. (ed.) *Vita dell’arte. Risonanze dell’estetica di Hegel*, Quodlibet, Macerata, 2014, pp.135-156.

La intuición y la sensibilidad suponen así un obstáculo y un impedimento para las nuevas demandas espirituales de la época, puesto que tanto el arte como la belleza no se encuentran en disposición de liberarse de su elemento sensible y aparente. En el horizonte filosófico moderno en el que se sitúa el propio Hegel, el arte como forma de “aparición sensible de la Idea” [*sinnliche Scheinen der Idee*] es incapaz de orientar la acción humana y satisfacer la demanda de sentido tal como lo hacía en la antigüedad clásica. El nuevo arte apela a nuestro juicio, dado que sometemos su contenido a nuestra consideración pensante, volviéndose inevitablemente más reflexivo y a su vez más libre de condicionamientos. Y, sin embargo, evidencia con más claridad que nunca la parcialidad de sus resultados y las limitaciones de su particular forma de manifestación. Sólo de una forma fragmentaria e incompleta es ahora susceptible de ser expresado el contenido histórico de verdad a través de la obra de arte.

Desde una vertiente histórica, la muerte hegeliana del arte y su carácter pretérito no supondrían en ningún caso la desaparición de las formas ni de las producciones artísticas, como es evidente, sino que indicarían, ante todo, la superación y desaparición de lo que Hegel denomina, siguiendo a Winckelmann, como “forma de arte clásico” y que situaría al arte griego y su ideal de armonía plena entre forma y contenido como lugar de máxima expresión del arte en la historia. Éste sería para Hegel el único período histórico en el que el arte ha sido capaz de manifestar con plenitud los intereses supremos del Espíritu, mientras el sucesivo arte “post-clásico”, al que Hegel llamará “romántico” (siguiendo la distinción inaugurada por los hermanos Schlegel), contendría una forma de conciencia más elevada que la que el arte es capaz de manifestar antes de la llegada del concepto. De todos modos y aunque Hegel admita que no hay ni habrá nada más bello que el arte clásico, entiende que esta forma de arte debe ser ahora necesariamente superada. No hay cabida para la nostalgia. La disolución progresiva del arte (ahora llamado “romántico”) es una realidad que se desarrolla a partir de la aparición del cristianismo y llega hasta la modernidad.

Si en la cultura greco-romana el arte es entendido de manera orgánica y vital y se halla profundamente vinculado con la cosmovisión religiosa (representando el ideal absoluto de la realidad a través de formas sensibles), con el advenimiento del cristianismo y hasta llegar a la modernidad, el arte pierde progresivamente esta capacidad de conexión directa con lo absoluto. Históricamente, la aparición del cristianismo y su más profunda intelección de la trascendencia divina constituye para Hegel el momento en que se hace patente que ya no es posible una expresión adecuada de la verdad suprema en el lenguaje de las formas artísticas. El arte se enfrenta entonces a un proceso de “disolución” ya que la humanidad se orienta ahora hacia formas de autocomprensión más abstractas, que le exigen al arte exponer contenidos

cada vez más ricos, densos y complejos. En el fondo lo que muere es una forma artística vinculada a la naturalidad y espontaneidad con la que se había entendido en el mundo griego la representación de lo divino. Y se nos presenta como un pasado, en tanto que el arte posterior al griego se muestra incapaz de vehicular con plenitud los intereses más profundos del espíritu en su itinerario hacia la autoconciencia plena. En las “Lecciones sobre la Estética” leemos:

El pensamiento y la reflexión han sobrepujado al arte bello [...] el arte ha dejado de procurar aquella satisfacción de las necesidades espirituales que sólo en él buscaron y encontraron épocas y pueblos pasados, una satisfacción que, al menos en lo que respecta a la religión, estaba muy íntimamente ligada al arte. Ya pasaron los hermosos días del arte griego, así como la época dorada de la baja Edad Media. La cultura reflexiva de nuestra vida actual nos crea la necesidad, tanto respecto a la voluntad como también respecto al juicio, de establecer puntos de vista generales y de regular desde ellos lo particular [...] Por eso, dadas sus circunstancias generales, no son los tiempos que corren propicios para el arte [...] Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos respectos, algo del pasado⁷.

3. Repercusiones antropológicas del diagnóstico hegeliano

Tal como se ha podido constatar, el diagnóstico hegeliano del carácter pasado del arte no supone en ningún caso su desaparición, sino más bien su superación en términos de capacidad expresiva de lo absoluto. Para Hegel el arte seguirá existiendo y mantendrá una importante función cultural⁸, pero ha perdido su “capacidad orientadora” en el mundo moderno. Hegel no cuestiona el valor estético del arte moderno ni su propia vitalidad⁹, sino su capacidad de expresar de forma exclusiva toda la complejidad de las relaciones espirituales

⁷ G. F. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, op. cit. pp.13-14.

⁸ El reconocimiento por parte de Hegel de una importante función cultural del arte moderno es un elemento a tener en cuenta frente a las múltiples malinterpretaciones que ha conllevado la inexacta expresión “muerte del arte” y su interpretabilidad en términos literales.

⁹ En este sentido afirma Javier Domínguez: “El arte no pierde por ello su relevancia, y aunque desde el punto de vista del *ethos* de la cultura ella queda ahora limitada, el arte gana prestancia en una dimensión cultural tan importante como la de lo estético, que en las culturas anteriores carecía de autonomía”. J. DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, “Cultura y arte, una correspondencia en proceso. Correcciones a una interpretación establecida sobre el ideal del arte de Hegel”, en *Areté, Revista de Filosofía*.18, (2), (2006) p.270.

y sociales de su época. De ahí que haya tenido que ceder su lugar, primero a la religión, y posteriormente al pensamiento. La verdadera cuestión a la que Hegel pretende someter la reflexión estética es si el arte es todavía para nosotros algo esencial, es decir, algo que nos haga acceder a la verdad. No está en juego su existencia, sino su función. Y es precisamente a esta cuestión a la que no podrá responder más que negativamente al referirse al arte de su tiempo.

Desde el punto de vista hegeliano el arte, en cuanto forma espiritual y manifestación de la unidad entre lo universal y lo particular, lo sensible y lo inteligible, es para el hombre, para su conciencia y su cultura, de aquí que sus transformaciones y cambios estructurales tengan una clara afectación a nivel antropológico. Analizar pues la función histórico-social que el arte cumple en su tiempo se convierte para Hegel en un elemento crucial para comprender el desarrollo de la conciencia y la autocomprensión del ser humano. Por ello, el cambio de función y propósito que Hegel detecta en su tiempo y que lo lleva a decretar la disolución del arte, refleja el proceso de evolución de la autoconciencia humana y de su relación con lo divino, suponiendo un cambio de perspectiva acorde con el necesario desarrollo de lo humano.

Entre las distintas transformaciones que Hegel detecta en el arte de su tiempo se encuentran elementos tales como: el despliegue del subjetivismo, la implantación de la reflexividad, el conceptualismo y la crítica, el desarrollo de la objetividad prosaica y la cotidianidad, la expansión del humorismo subjetivo y la ironía o la extensión del pluralismo estilístico, por mencionar algunos de ellos. Aspectos que fundamentan el dictamen hegeliano y que anuncian de forma premonitoria futuras determinaciones del arte que acabará definiendo el siglo XX.

No hay duda de que para Hegel el arte deja de poseer una función trascendental y religiosa en la sociedad para transformarse en una forma de expresión subjetiva que apela esencialmente al “humanus” como su nuevo santo¹⁰. Lo humano como nuevo centro del arte conlleva la exploración particular de la interioridad, aunque “la profundización de la subjetividad en

¹⁰ Sostiene el mismo Hegel: “En esta trascendencia del arte a sí mismo ésta es igualmente un retorno del hombre a sí mismo, un descenso al interior de su propio pecho, con lo que el arte aparta de sí toda limitación fija a un círculo determinado del contenido y de la aprehensión, y hace del *humanus* su nuevo santo: la profundidad y altura del ánimo humano como tal, lo universalmente humano en sus alegrías y sufrimientos, sus afanes, actos y destinos. Con esto el artista extrae su contenido de él mismo y es el espíritu humano que se determina efectivamente a sí mismo, que considera, trama y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones”. HEGEL, *Lecciones sobre la Estética*, op.cit. p.444.

sí misma acaba llevando hacia otra cosa”¹¹, a una producción artística que apenas nos habla de la verdad y lo divino y que tiende a desestimar todo contenido sustancial.

El “formalismo de la subjetividad” con el que Hegel describe en las “Lecciones de Estética” la cultura moderna de su época refleja perfectamente la liberación de la subjetividad y el devenir autónomo que recorrerá el arte en el siglo XIX y principios del XX. Este hecho señalaría también la escisión que el filósofo cree vislumbrar entre el artista y la sociedad que lo rodea. Si en el arte clásico el artista cumplía una función de mediación entre la moral comunitaria y su expresión bella, el artista moderno utiliza una imagen propia y autoreferencial que lo conduce, como intérprete de sí mismo, a prescindir de este contenido sustancial común¹². En cuanto a la sociedad y al espectador, el “nuevo ideal de arte” que Hegel anuncia, insta al público a reflexionar y tomar sus propias decisiones a través de experiencias alejadas de lo figurativo y lo familiar, tanto en referencia a los aspectos formales como en relación con la diferencia cultural que muestran los contenidos representados¹³. Y, sin embargo, esta nueva libertad subjetiva que se sitúa tanto del lado del productor como del receptor se muestra parcial y fragmentaria, en el sentido de que no basta para fundar la ética de la comunidad, hallando ahora su expresión en la reflexión y el derecho racional¹⁴. En resumen, el sujeto individual y particular pasa a primer plano, mientras que los propósitos sustanciales a realizar comunitariamente retroceden.

La pérdida de orientación fundante del arte en la cultura moderna tiene que ver, pues, con su incapacidad para manifestar de una forma plena y omniabarcante el sentido y el significado profundo de una cultura y de una

¹¹ G. VILAR, *Desartización. Paradojas del arte sin fin*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p.74.

¹² A. SIANI, “Ende der Kunst und Rechtsphilosophie bei Hegel“ en W. Jaeschke, L. Siep. (ed.) *Hegel-Studien, Band 46*, Felix Meiner Verlag, Berlin, 2012, pp. 37-64.

¹³ A. GETHMANN-SIEFERT, “Arte e religione: un effetto sinergetico nella questione ‘Illuminismo’”, en F. IANNELLI, (ed.). *Arte, religione e politica in Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2013. Hegel menciona, en relación con la experiencia de la diferencia cultural, el cosmopolitismo de algunas de las nuevas expresiones artísticas de su época que ve reflejado especialmente en la literatura de Goethe y particularmente en su obra el *Diván Occidental-oriental* (1819).

¹⁴ En relación a este cambio de función sostiene Dino di Formaggio: “Il potere triste del concetto indurito, ovvero del conformismo legalitario, della regola generale che uccide la spontaneità della vita nel suo traboccare creativo al di là delle norme: ecco la denuncia che Hegel fa a tutte lettere del vero motivo per cui l’arte religiosa dei Greci non è possibile, non è più compatibile con la durezza dei nuovi tempi”. D. FORMAGGIO, *La morte dell’ arte e l’estetica*, Il Mulino, Bologna, 1983, p.78.

época concretas. Esta función que Hegel consideraba la auténtica función histórica y social del arte parece no tener cabida en nuestros días. La parcialidad y fragmentación de sus resultados evidenciaría esta pérdida de capacidad fundante¹⁵.

Y a pesar de todo, no hay que olvidar que según Hegel la necesidad de producir arte y de disfrutarlo está lejos de haber desaparecido en la modernidad, tal como ya se ha apuntado. A nivel antropológico el arte constituye para él un espacio único y privilegiado de creación y expresión que le permite al ser humano abrirse a nuevas posibilidades y modos de expresar y expresarse en el mundo. El arte es inextinguible debido a la exigencia humana de construir un mundo familiar, un campo conocido y libre para su acción. A través del arte el ser humano “se siente en su casa en el mundo”. Si la obra contribuye a este fin, entonces, más allá de todas las disputas estilísticas y de su manera de presentar la exterioridad, ha alcanzado su propósito.

En nuestros días se mantiene, como lo hacía Hegel, la creencia en el valor íntimamente autoconsciente del arte como *Verdopplung* (duplicación) que encontramos en los orígenes de la humanidad. El proceso creativo no puede permanecer limitado a la autorreferencialidad, la arbitrariedad o la anarquía de la imaginación libre. Como *Verdopplung* que refleja la esencia íntima del hombre, la creación artística ha sido el vehículo privilegiado a través del cual materializar significativamente los valores de las civilizaciones y culturas desde la antigüedad. Por lo tanto, a pesar de sus múltiples metamorfosis, Hegel admite que a nivel antropológico y cultural el arte seguirá siendo, como en su infancia, una práctica reveladora¹⁶.

En línea con los planteamientos hegelianos, sostenía también Howard Becker que desde un punto de vista antropológico la producción artística no debe pensarse tan sólo como una forma de estética aplicada, sino especialmente como un complejo conjunto de relaciones sociales¹⁷. El

¹⁵ En palabras de Croce: “quella che sopravvive è un’arte depotenziata, ridotta al puramente umano, un’arte che a noi, critici moderni, potrà anche sembrare la vera e grande arte, o la vera definizione dell’arte, e perciò la genuina arte di tutti i tempi, ma che, per lo Hegel, era qualcosa di simile alla povera vita da privato di un gran signore decaduto”. B. CROCE, “La fine dell’arte nel sistema hegeliano (1933)”, en B. CROCE, Benedetto. *Storia dell'estetica per saggi*, Laterza, Bari, 1967, p.225.

¹⁶ F. IANNELLI, “Artisti oltre la fine. Suggestioni hegeliane per l'arte contemporanea”, en M. FORTUNATO et al. (eds.) *Effetto Hegel. Filosofia, arte, società*, Guida, Napoli, 2020. pp. 181-198. También F. IANNELLI, “Vita da sentinella: l’arte nella modernità”, en F. IANNELLI, (ed) *Vita dell'arte. Risonanze dell'estetica di Hegel*, Quodlibet, Macerata, 2014, pp. 13-30.

¹⁷ H. BECKER, *Art Worlds*, University of California Press, Los Angeles, 1982.

contexto histórico-especulativo se convierte en una clave imprescindible para garantizar la sustancialidad de la experiencia artística, y su renuncia, en base a un autonomismo estricto, supone una carencia y un empobrecimiento que la vacía de contenidos esenciales. Para Hegel, el arte en la modernidad ha perdido esa densidad sustancial propia, cuya raigambre se halla en un *ethos* común. En el contexto histórico-social se enmarcaría también la necesaria correspondencia que Hegel defiende entre instituciones políticas, administraciones y artistas que según él deben mantener fines comunes y que parece escindir-se en la modernidad.

En último término y como hemos podido constatar hasta aquí, las repercusiones antropológicas de aceptar el diagnóstico de la llamada “muerte del arte” hegeliana supondrían una transformación profunda en la relación de los seres humanos con la cultura, la religión, la filosofía y el conocimiento. En lugar de ser el medio a través del cual se expresa lo absoluto, el arte se convertiría en un espacio más libre, pero también más fragmentado, donde la identidad, la cultura y el sentido del ser humano son constantemente desafiados y reconfigurados.

4. Sobre la recepción contemporánea de la muerte del arte

Visto en perspectiva y teniendo en cuenta el desarrollo histórico del arte en los siglos XIX y XX, podría anunciarse al menos una doble recepción del diagnóstico hegeliano:

(1) Por un lado, la de aquellos que entienden la muerte del arte como conclusión y cierre de una etapa que según Hegel no volverá y que serviría para anunciar un cambio de perspectiva muy significativo en las formas artísticas del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Éste es un diagnóstico que encontraríamos ya en el propio Hegel, pero que tendría una relativa continuidad y adhesión en autores modernos, como Gadamer, Adorno, Danto, Croce, Formaggio o Pippin, entre muchos otros. Conceptos como “desartización” (Adorno) o “pérdida del aura” (Benjamin) darían fe de ello.

La mirada hegeliana estaría centrada aquí en los síntomas de cambio que el maestro detecta en su propio tiempo. Estos síntomas los encuentra, sobre todo, en la creciente autonomía del arte, que Hegel ya no verá, pero que se irá desarrollando hasta alcanzar su plenitud en las expresiones de *l'art pour l'art*, los redentorismos de la Religión del arte y los movimientos de vanguardia de principios del XX. No hay duda de que Hegel pronostica hábilmente a partir de algunas manifestaciones embrionarias del arte de su tiempo, expresiones futuras de desbordamiento de la subjetividad y la interioridad en el ejercicio

de las artes, expresiones de desacralización y pérdida de función espiritual, de alejamiento de la vida y de repliegue del arte sobre sí mismo.

Igualmente, Hegel presagia el advenimiento de un arte reflexivo que ya no apela a la naturalidad de la representación realista ni al desdoblamiento de la realidad (*Verdopplung*), sino que juzga y escrutina los significados del arte con herramientas conceptuales y reflexivas. El arte que viene ya no es pues un “arte para nosotros”, un arte que mantenga la naturalidad de las relaciones con el mundo y la vida, con el *ethos* y la religión popular, sino un arte problematizado, que busca la potencia del concepto y el juicio reflexivo, un arte que renuncia a plasmar belleza, que experimenta y esencializa.

Desde un punto de vista antropológico, esta interpretación sitúa al ser humano en la tesitura de repensar un mundo en el que la actividad artística, como praxis humana de libertad, parece haber perdido la verdad y vitalidad de antaño, viéndose desprovista de su capacidad de orientación vital y relegando la obra de arte a mero producto cultural.

(2) Por otro lado, encontramos un segundo posicionamiento que esgrime que la realidad descrita por Hegel fue la de su propio tiempo y no la nuestra. Sin negar su capacidad para prever cambios en el arte que vendría, defienden que nada tiene que ver esto con el posterior nacimiento de la cultura de masas y la aparición de la industria cultural.

En este contexto la imagen artística, desbordando su propio concepto, se disuelve en la experiencia general y comienza a medirse por las condiciones de recepción creadas por la imagen no artística, tal como describen perfectamente en nuestros días los llamados “estudios visuales”. Tan pronto como esto sucede, tan pronto como la barrera de la autonomía es derribada y los límites entre el arte y la vida se desdibujan, el arte queda instalado en un nuevo orden de relaciones que acaba haciendo nuevamente de él mucho más que simple arte. La estetización de la realidad, asociada al desbordamiento y evaporación del arte, apelaría a la fusión con la vida y con la praxis vital. El arte parece reanudar así aquella función socialmente integradora que había poseído en el pasado, pero bien mirado, en un sentido muy diferente a como lo había hecho antiguamente.

Sea como fuere, este segundo posicionamiento sostiene que el arte goza hoy de una presencia social y una capacidad de influencia homologable a la que poseyó en la civilización griega, aunque sus objetivos e intereses, más alejados de su función ética y cognoscitiva, vayan por otros caminos.

Igualmente habría que tener en cuenta las propuestas de algunas teorías estéticas actuales que, si bien no aluden explícitamente a aquella formación sustancial o *Inhältliche Bildung* de la que nos hablaba Hegel, remiten a la capacidad del arte para construir lo común y fomentar la creación de mundos. Ciertamente es que lo hacen desde una situación completamente distinta a la

moderna, en el marco de un pluralismo artístico difícilmente fundamentable y en línea con lo que Hegel llamaba una “cultura formal” o *Formelle Bildung*¹⁸. Aquí podríamos hallar fórmulas como las que provienen de los actuales paradigmas de la interrelacionalidad (*entanglement*), de la teoría crítica feminista, de movimientos antiliberales, comunitaristas o posfundacionales que luchan por incentivar y estimular la participación política en el espacio público o propuestas teóricas del ámbito de la estética como las que plantea la estética relacional de Nicolas Bourriaud, la estética del disenso de Jacques Rancière, la estética cotidiana de Yuriko Saito o la emergente estética del cuidado, entre otras.

En todos estos casos, el arte ejerció y sigue ejerciendo funciones concretas, participa de lleno en la sociedad y en la vida de los ciudadanos, aunque ya no lo haga de una forma sustancial tal como deseaba el mismo Hegel. En último término, hay pérdidas y ganancias. El arte pierde sustancialidad y adherencia a la cosa misma (esencia), pero logra un fin necesario y más elevado del nuestros: conquista su completa libertad expresiva. En este sentido el “carácter pasado del arte” según su máxima posibilidad no sería, por tanto, otra cosa que la constatación de la transformación del arte en la modernidad y el inicio del desarrollo de un arte libre de condicionamientos.

¹⁸ Véanse más ampliamente sobre la cuestión de la *Formelle Bildung* los trabajos de: J.-I. KWON, “Das moderne Ideal und die kulturelle Rolle der Kunst. Hegels Bestimmung der Kunst in der Gegenwart” en *Kulturpolitik und Kunstgeschichte. Perspektiven der Hegelschen Ästhetik*. U. Franke / A. Gethmann-Siefert (Editoras). Felix Meiner Verlag Hamburg, 2005, pp. 3-22. J.-I. KWON, “Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der «symbolischen Kunstform» in Hegels Ästhetik”, en *Hegels Bestimmung der Kunst*. München: Fink, 2001. J. DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, “Arte como ‘formelle Bildung’ en el mundo moderno en la estética de Hegel” en *Estudios de Filosofía*, 37 (2008) pp. 201-222.

Muerte y amor en la creación Poético-Filosófica romántica de Novalis

Salomé Sánchez Trindades

Estudiante / Universidad de Sevilla

1. De la vida al papel

La figura de Novalis es crucial, como muchos ya sabrán, para la filosofía y el pensamiento del Romanticismo alemán. No obstante, no es un autor del que se hable en demasía, a pesar de que su obra y su propia vida, como veremos, es esencial para lo que venimos a tratar en esta ocasión.

Novalis, nacido bajo el nombre de Friedrich von Hardenberg en 1772 y fallecido a la corta edad de 28 años, fue un autor que, como ya hemos dicho, es clave para la época romántica, pues en su obra y en él mismo se centran todos los ideales de dicho movimiento. A pesar de que se dedicaba al arte, especialmente a la poesía, también tenía una importante carrera científica, siendo su oficio el de Ingeniero en Minas.

Estudió en la célebre Universidad de Jena, donde tuvo contacto con varios profesores –los cuales ya eran importantes personalidades en la cultura intelectual de la época–, tales como Fichte (de quien, irremediablemente, se nutrió en kantismo) o Schiller, con quien guardó una especial relación a raíz de una de las numerosas crisis que el segundo sufrió (pues, como bien es sabido, Schiller nunca gozó de una salud especialmente buena). Novalis, junto con otros compañeros de estudios, se encargó del cuidado de su profesor. A partir de la recuperación de éste, Schiller comenzó a guardarle una alta estima, aunque esto ya se venía dando previamente, pues era consciente de que su joven alumno era una mente brillante. Tan estrecha se volvió su relación, que Novalis llegó a escribirle una carta a su profesor en la cual le decía que una palabra suya influía en él más que las enseñanzas de cualquier otro. También tuvo una relación muy íntima con Friedrich Schlegel, puesto que fue su mejor amigo y quien estuvo a su lado hasta el momento de morir, además de

dedicarse a la tarea de editar las obras de Novalis que se publicaron de manera póstuma.

Sin embargo, aunque sus profesores y amigos fueron altamente influyentes en el joven poeta y filósofo, si hay una persona a la que le debe gran parte de su creación artística y científica (entendiendo en este sentido *ciencia* como el término alemán *Wissenschaft* y no como un antagonismo a los estudios humanísticos), esa es Sophie von Kühn, su prometida con la cual no llegó a casarse a causa de la muerte de ésta con tan sólo 15 años. Este suceso fue crucial en la vida de Novalis, a tal punto que lo hizo la temática principal de sus *Himnos a la noche*, obra que trataremos a continuación.

Por lo tanto, se hace evidente el hecho de que la muerte, para Novalis, no sólo se convirtió en un tema relevante en cuanto a estudio científico y filosófico, sino también, paradójicamente, a nivel *vital*. Es a partir de la muerte de la figura amada que (paradójicamente) nace el poeta romántico Novalis y se desarrolla personalmente¹.

2. La subjetividad de un acontecimiento práctico

La mejor obra en la que se refleja la unión de los problemas de la muerte y el amor es *Himnos a la noche* [*Hymnen an die Nacht*], publicada originalmente en la revista *Athenaeum* en 1800. Es ahí en donde la experiencia de la pérdida de un ser querido cobra una importancia tal que sobrepasa la naturalidad del acontecer del tiempo.

Ya en el primero de los *Himnos* se hace presente el hecho de que la Muerte en la etapa romántica no se entiende en un sentido estrictamente negativo, y, de hecho, es un tópico común bastante repetido en diversos autores y pensadores: en este caso es representada por la Noche, la cual también sirve de simbolización para el mundo interior, y se halla en constante contraposición con el mundo exterior, o la Luz, que, igualmente, a su vez, simboliza la Vida. Esta tensión abierta donde se tiene la firme fe de que triunfará la Noche sobre la Luz, sirve a Novalis, aquí, para pensar en una posibilidad de reconciliación con la limitación humana, imposible de esquivar: “Los días de la Luz están contados; pero fuera del tiempo y del espacio está el imperio de la Noche”². Novalis trata constantemente de superar la barrera de la Luz y acogerse a la Noche, pues ésta es la que consigue traer al amante con su amada: la Noche es apocalíptica en tanto el término griego *apocalipsis* [ἀποκάλυψις] refiere a

¹ Cf. A. MARTÍN NAVARRO, *La nostalgia del pensar*, Sevilla / Madrid, 2010, p. 63.

² NOVALIS, *Himnos a la noche*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 67.

*revelación*³, y es el momento en donde se consumará el matrimonio fallido en vida. Así, pronuncia el joven poeta: “¡Qué pobre y mezquina me parece ahora la Luz! – ¡Qué alegre y bendita la despedida del día!”⁴. A diferencia del posterior pensamiento idealista, donde la Muerte es sinónimo de imposibilidad de cierre del sistema, para los románticos es precisamente a través de la Muerte donde se *completa* la Infinitud. El más allá –el Paraíso– es el reino de la eternidad donde la muerte ya no causa la separación de los amantes, pues ya ésta no existe⁵. Nos dice: “(...) tú me has anunciado la Noche: ella es ahora mi vida – tú me has hecho hombre – que el ardor del espíritu consuma mi cuerpo, que (...) me disuelva contigo íntimamente, y así va a ser nuestra noche de bodas”⁶. Con el término de *infinito* refieren los pensadores de este movimiento a una idea regulativa acerca del fin de la historia, pero no tanto en su estado presente, como ya hemos dicho, como sí en su condición potencial y, sobre todo, esencial. Es esta una clase de escatología que ya no se entiende en sentido terrorífico, sino poético y simbólico.

Así, podríamos decir que a través del acontecimiento de *morir* se abren los horizontes de aquello que no ha podido ser completado en vida: hablar de una romantización del Mundo sería, quizá, por tanto, entre otras, aproximarnos lo máximo posible al plano trascendental, pero siendo conscientes de que jamás llegaremos a alcanzarlo del todo (al menos en vida): sólo se alcanza en completud, y sólo se nos hace comprensible, al morir. Tal y como se explicita en el *Himno III*: “Huyó la maravilla de la tierra y huyó con ella mi tristeza (...) el paisaje se fue levantando dulcemente; sobre el paisaje, suspendido en el aire, flotaba mi espíritu, libre de ataduras, nacido de nuevo”⁷. Esta senda eterna deja de sernos prohibida y nos permite *vivir* ilimitadamente, a saber, se desarrolla *de facto* el carácter infinito que cada uno alberga en sí. Explicándolo de otra manera: es precisamente la contingencia característica del ser humano (es decir, su finitud) la que guarda en sí la infinitud a la que constantemente se aproxima, pues siempre está tendiendo hacia ella: la Muerte podría tomarse, por tanto, como esta infinitud finalmente completada y

³ S. NAVARRO RAMÍREZ, “Novalis’ apocalyptic visions: from Enlightenment to the end of time”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII* (26), Cádiz, 2020, p. 492.

⁴ NOVALIS, *Himnos a la noche*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 66.

⁵ S. NAVARRO RAMÍREZ “Novalis’ apocalyptic visions: from Enlightenment to the end of time”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII* (26), Cádiz, 2020, p. 491.

⁶ NOVALIS, *Himnos a la noche*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 66.

⁷ *Ibidem*, p. 68.

conocida frente al constante desconocimiento y búsqueda trabajada en vida. La verdadera vida, podríamos deducir, es la muerte⁸, ya que, al trascender el plano terrenal, se completa nuestra tarea en la Luz y nos acogemos a la Noche. No es que al morir la persona amada (*Sophie*) se acabe con los sentimientos hacia ella, así como no es sinónimo de rendirse por hallar o conocer el Infinito, sino que precisamente al morir es que la amada alcanza el Infinito, haciéndose, en último término, una imagen *romantizada* y una reconciliación de la constante tensión abierta entre Muerte-Vida, Infinitud-Compleitud. De tal forma, se es capaz de *saber*, de la *sabiduría*, de aproximarse a la *filosofía* y a *Sophie*.

Hay una especie de aversión a la vida porque ha sido ella la que ha provocado que los amantes estén separados, y sólo muriendo, es decir, alcanzando la infinitud, es que ambos pueden llegar a reencontrarse. Queda esto reflejado en el *Himno IV*:

¿Qué deleite, qué placer ofrece tu Vida que susciten y levanten los éxtasis de la muerte? ¿No lleva todo lo que nos entusiasma el color de la Noche? (...)

Todavía algún tiempo,
y seré liberado,
yaceré embriagado en brazos del Amor.
Infinita la vida
hierve dentro de mí:
miro desde lo alto,
me asomo hacia ti⁹.

Así, desafiando desde el abismo al popular dicho de *el amor todo lo puede*, se afirma desde las categorías romántico-novalisianas que la muerte es todopoderosa. Esto, no obstante, no pretende ser una *oda* a la muerte, sino que simplemente se trata de un nuevo tipo de perspectiva ante este acontecimiento.

Como dijimos al principio, Novalis fue alumno de Fichte, y de él aprendió, entre otras cosas, que la muerte no debe ser un límite para el ser humano y su actividad¹⁰. Esto es debido a que, como hemos visto, la muerte no se toma como cese de la actividad del sujeto, en este caso, estar junto a la persona amada, sino que es la continuación *ilimitada* de esta actividad en

⁸ Un muy interesante artículo acerca del rechazo a la vida y a la naturaleza por parte de los máximos pensadores románticos es el de Philipp Weber, titulado “*True Life Is Only in Death.*” *On Rejecting Life and Nature in Romanticism (Fichte, Novalis, Schlegel)*.

⁹ *Ibidem*, pp. 70-71.

¹⁰ Cf. A. MARTÍN NAVARRO, *La nostalgia del pensar*, Sevilla / Madrid, 2010, p. 115.

cuestión. Todo se explica gracias a que la acción, como hizo ver Fichte, no es empírica, sino trascendental¹¹. La vida necesita de la muerte ya que es gracias a esta que se rompe la limitación impuesta por la materialidad: la muerte es “una desestructuración útil para una reorganización cada vez más perfecta”¹². No encontramos, por tanto, en la obra novalisiana, un desprecio del mundo, sino una “representación celebrativa de la realidad, alejada de los nihilismos”¹³.

3. Amemus et vivamus

No obstante, todo esto puede sonar un tanto desesperanzador: racionalmente lo cierto es que no podemos dar cuenta de si esta infinitud es completada una vez nuestra esfera material deja de latir, además de que esta visión podría vincularse con unas reflexiones de carácter religioso-cristiano (que de hecho Novalis se inspiraba en ella y reconocía de manera explícita, sobre todo al final del *Himno VI*) que, quizá, no convenza del todo a todo el mundo por, o bien la falta de creencia religiosa, o la creencia en otras religiones. Sin embargo, afortunadamente los románticos atendieron a todo tipo de posible problemática que pudiera acontecer, lo que hace que obtengamos una salida de esta concepción de Infinito tan sujeta a premisas que se dan en otro plano de nuestra existencia (o, más bien, inexistencia). Esto es el *Amor*.

A través del Amor, esto es, del *desvelamiento* del Otro y del *desvelamiento* del Yo, es que podemos salir de nuestro intimista solipsismo: esto queda muy bien reflejado no sólo en los últimos *Himnos*, sino también en la obra *Los discípulos en Sais* [*Die Lehrlinge zu Sais*], que no sólo trata la cuestión del amor y la muerte, sino también reflexiones acerca de la Naturaleza, la Libertad e incluso el arte o la Estética.

Este famoso mito fue popularizado en Alemania por Schiller. En éste se narra la historia de la diosa Isis, cuya representación escultórica se encuentra velada en un país lejano. Con esa simbología de la diosa velada se entiende lo desconocido, lo inefable, lo incomprensible a la *razón*, a saber, ese Infinito del cual veníamos hablando. Para conocer *esto* que se halla oculto, Jacinto, el protagonista de este cuento narrado por Novalis, necesita emprender un viaje hacia bosques profundos y desiertos áridos, cuya culminación será el

¹¹ Cf. *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 116.

¹³ *Ibidem*, p. 106.

reencuentro con sus seres queridos e incluso con él mismo¹⁴: es decir, no sólo comienza un viaje exterior, sino que también se encuentra en la tesitura de un conocimiento de sí mismo que provocaba que “a medida que iba caminando su alma se metamorfoseaba”¹⁵.

Otro de los tópicos que comparten muchas obras románticas es el de la importancia dada a la interioridad del sujeto, aunque siempre ligada a la realidad natural, a lo que encontramos *fuera* de nuestro ser. Otra relevante cita acerca de esta misma cuestión es la siguiente:

Pero será la armonía que la vida interior tiende a mostrar, a expandir, la que se elevará hacia el infinito, y aparecerá una unidad cada vez más compacta, formada por este y su creación; a cada paso reconocerá más claramente la autoridad todopoderosa del alto orden moral del mundo, la seguridad de su identidad¹⁶.

Podemos apuntar con seguridad a que el ex-tranjero, es decir, el que se encuentra y/o situamos –incluso etimológicamente– *fuera*, es el que da cuenta de nuestro verdadero *ser*, siento éste, repetimos, el Infinito. El *cogito* que se asumió desde las premisas cartesianas cobra ahora un nuevo tono: se trata de un sujeto reflexionante en sentido doble del término, esto es, que no sólo es el *cogito pensante* (*cogito ergo sum*), sino también el *cogito reflejado y reflectante*: sólo nos conocemos al conocernos entre nosotros: “(...) la maravillosa conversación se prolongaba en numerosas lenguas, entre las mil naturalezas diferentes que se encontraban reunidas en ellas. Todas sus fuerzas entraron en pugna, aspirando a reencontrar la libertad y las relaciones antaño mantenidas”¹⁷. Igualmente, Javier Hernández-Pacheco, reflexionando sobre este mismo tema, concluyó escribiendo las siguientes palabras: “El enamoramiento es una experiencia del Absoluto (...), de una subjetividad absoluta que es «otra», distinta de nosotros. Y entonces, desde el punto de vida de nuestra finitud, el enamoramiento es también coincidencia de una escisión y de un desgarró”¹⁸, y esto es, en tanto unión con la poesía, el único medio de tener certeza en vida de un Infinito que nos aguarda, pues es el lenguaje quebrado que la compone el que nos permite vislumbrar lo que se halla más allá de él¹⁹.

¹⁴ NOVALIS, *Los discípulos en Sais*, Wunderkammer, Girona, 2019, pp. 40-43.

¹⁵ Ibidem, p. 41.

¹⁶ Ibidem, p. 34.

¹⁷ Ibidem, p. 43.

¹⁸ J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 120.

¹⁹ A. MARTÍN NAVARRO, “Viaje místico hacia lo Uno. Estudio comparativo sobre sufismo y romanticismo”, *Thémata. Revista de Filosofía* (62), Sevilla, 2020, p. 137.

El sujeto que sea capaz de levantar el velo de la diosa, pues, será aquel que encuentre lo que dejó atrás al emprender su viaje. No es necesario morir, en este caso, para hallarse con la persona amada, sino que es a través de la libertad que se tiene de emprender el camino hacia lugares desconocidos que se es capaz de recuperarse. Este sujeto, podríamos apuntar, es el educado en poesía, pues es el que entiende –contrario a la rigurosidad que imponen los marcos lógicos de pensamiento y dispuesto a la apertura de una realidad– que, como vimos en el punto anteriormente expuesto, trasciende la sensibilidad material.

Como última reflexión personal, podríamos decir, por tanto, que el amor para la muerte es como la técnica del *kintsugi* para la cerámica: una especie de unión y recuperación a través de estrías doradas que unen partes independientes y lo convierten en un todo, de nuevo, unido. Amándonos hallamos una senda que nos conduce a nuestra ontológica infinitud: se convierte el Amor en una nueva y diferente concepción de *nuestra* inagotable inmensidad capaz de crear, pero también, de regenerar, tal y como muestra esta última cita acerca del primer encuentro entre la diosa Isis y Jacinto:

En ese momento todo le resultó familiar, y se encontraba en tal estado de gloria que los últimos vestigios terrenales se iban desvaneciendo. Se vio entonces ante la Virgen celestial, le levantó el leve y brillante velo, y... ¡Flor de Rosa cayó en sus brazos...! Una lejana música adornaba el misterio del reencuentro de los amantes, escoltando el secreto de las confidencias del amor, prohibiendo a todo extraño el acceso a ese lugar de éxtasis²⁰.

4. Conclusiones: más allá de las fronteras literarias

La importancia que tiene el proceso del viaje en el pensamiento romántico, como hemos podido desgranar en el último punto expuesto, es fundamental. Lo cierto es que no únicamente se trata de un viaje físico, exterior, como al uso podemos comprender dicho término, sino que, además, a través de este movimiento externo, se produce un viaje a lo interno, a lo personal, a lo más subjetivo del sujeto, valga la redundancia. Se transforma el viaje en un espejo en el que el individuo se mira a sí mismo, haciéndose uno con aquello que se encuentra más-allá.

En *Los discípulos*, encontramos la idea de la necesidad de Jacinto de comenzar un viaje para encontrar *lo perdido*: “algo me llama hacia adelante;

²⁰ NOVALIS, *Los discípulos en Sais*, Wunderkammer, Girona, 2019, p. 43.

si quiero recordar el tiempo pasado, pensamientos mucho más fuertes se interponen; toda calma ha desaparecido, y con ella mi corazón y mi amor; tengo que salir en su búsqueda”²¹. Y realmente esto no es algo que se vaya dando eventualmente a medida que los acontecimientos se van precipitando, sino que ya es un manifiesto que queda reflejado desde la primera página de la obra, pues nos dice que “los seres humanos recorren diferentes caminos. Aquel que emprenda la ruta y los compare, descubrirá formas que pertenecen a una gran escritura cifrada que se encuentra en todas partes”²². Nos pone ya Novalis en una tesitura bastante más seria de lo que a priori pudiera parecer: no sólo el viaje es sinónimo de búsqueda-hallazgo del sujeto consigo mismo, sino también de lo que denominamos *lo Absoluto*, el cual se mantendrá oculto e incomprensible a menos que por voluntad propia vayamos a conocerlo, ya que “las claves están ausentes y la comprensión, como en Sócrates, es saber que se busca (...). El punto de partida en el camino hacia la ciencia está en la duda”²³. Lo Absoluto es el germen de esa gran escritura a partir de la cual surgen las demás, es decir, “tiene más que ver con el cultivo de la poesía y la sensibilidad que con la sumisión a una ascética rigorista”²⁴, y teniendo en cuenta que en numerosos fragmentos se hace explícita la consideración de que la poesía conducía al conocimiento más profundo²⁵, podemos deducir que Novalis ya no nos pide que simplemente nos mantengamos a la espera, sino que activamente nos movamos nosotros y, de igual forma, movamos lo que hay en nuestro exterior e interior: “apenas soy consciente de la fe que poseo, pero la verdad es que esta me pertenece y me trabaja por dentro: en ella un día encontraré lo que constantemente me emociona, porque está presente”²⁶; se le pide al sujeto que éste sea activo, aunque no es una imposición, sino que queda a su designio.

Estamos tratando aquí con la dificultad de lo inefable, aquello de lo cual ya nos advertía Wittgenstein cuando manifestó que de todo de lo que no se

²¹ Ibidem, p. 40.

²² Ibidem, p. 11.

²³ J. HERNÁNDEZ-PACHECO, “Novalis: el mito de Saïs en la conciencia romántica”, *Alemania y las Culturas de Oriente Medio*. Eds. Fernando Magallanes y Juan Antonio Pacheco, Sevilla, 1997, p. 5.

²⁴ A. MARTÍN NAVARRO “Viaje místico hacia lo Uno. Estudio comparativo sobre sufismo y romanticismo”, *Thémata. Revista de Filosofía* (62), Sevilla, 2020, p. 132.

²⁵ S. NAVARRO RAMÍRE, “Novalis’ apocalyptic visions: from Enlightenment to the end of time”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII* (26), Cádiz, 2020, p. 493.

²⁶ NOVALIS, *Los discípulos en Saïs*, Wunderkammer, Girona, 2019, p. 17.

podía hablar, mejor era callarse²⁷. Se podría derivar, tal vez, que, al partir de uno mismo, es justo eso lo que se necesita para la comprensión del Universo. Tal y como declara Carolina Depetris: “es tiempo de asumir (...) que en cosas de poética hay que hablar empezando por uno mismo”²⁸. Al fin y al cabo, es lo que el pensamiento de la época declaraba: el exterior y el interior, el fenómeno y el nóumeno, son sinónimos. En la Naturaleza se encuentra todo lo que somos, así como dentro de nosotros habita todo lo que hay fuera. Los viajes son una nueva suerte de transición espiritual, ya que tanto somos nosotros una copia del Mundo realizada por sí mismo, como el Mundo se mira en nuestra existencia encontrando sus propios ojos.

Así, lo que originalmente parece únicamente un relato literario cuasi poético, es al mismo tiempo el manifiesto del pensamiento más en auge en los siglos XVIII-XIX en Alemania. No podemos olvidarnos que es así como nace el Romanticismo, pues tal y como su propia etimología indica, *Roman* alude a las novelas, al carácter más literario del que surgirán pensamientos que se filtran en la filosofía y la ciencia, y es que la literatura no es cualquier tipo de ilusión o magia, sino que aspira a dejar una marca en la realidad²⁹, en la vida *de verdad* que se experimenta diariamente, ya sea por eruditos o por el más común de los mortales.

Mientras otros ven una clara escisión entre poesía y filosofía, los románticos buscan una conciliación, una unión originaria que sólo a través de la metáfora del viaje, del conocimiento del extranjero y del reencuentro con la persona amada puede darse. Es la poesía la que unirá a los *aparentemente* opuestos por la racionalidad, es decir, los vivos y los muertos. Para los románticos, pues, la realidad se encuentra donde sobrepasa nuestro entendimiento.

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1995, p. 183.

²⁸ C. DEPETRIS, *El velo de Sócrates. Relaciones entre literatura y filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2019, p. 55.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

Arquitectura para la memoria; el mausoleo poético

Andrés Ros Campos

Doctor Arquitecto. Universidad CEU Cardenal Herrera. CEU Universities.

*Director del Departamento de Proyectos Teoría
y Técnica del Diseño y la Arquitectura*

1. Arquitectura para la memoria

La arquitectura, en su más profunda vocación, nace del deseo humano de trascender el tiempo. En su esencia, es un arte entre lo efímero y lo eterno, entre la vida y la memoria. Es espacio habitable y ruína conmemorativa. La arquitectura como escenario, es parte necesaria de los recuerdos, y habitualmente celebra la memoria con la generación de espacios que la invocan. Ante la muerte, la arquitectura se convierte en un guardián silencioso del recuerdo, un refugio donde los ecos del pasado encuentran su morada. Cada espacio, diseñado con intención, es un susurro que perpetúa la existencia de aquellos que ya no están.

En su diálogo con la muerte, la arquitectura no solo honra la memoria, sino que también ofrece consuelo y esperanza. Es un testimonio tangible de que, aunque la vida sea transitoria, el legado de los seres humanos puede perdurar en formas que desafían el tiempo. Así, en cada estructura, hay una historia que pervive para siempre.

Existe un paralelismo fascinante entre la filosofía y la arquitectura. Ambas disciplinas requieren una profunda reflexión. La una recorre el camino desde la realidad a lo conceptual. La otra viaja en sentido contrario. Así, a través de la arquitectura, los seres humanos han buscado formas de immortalizar su existencia. Como mortales, anhelamos perpetuarnos en el recuerdo. Muerte y memoria están intrínsecamente ligadas. Este vínculo profundo servirá como argumento y pretexto para extender mi argumento.

La filosofía, que explora cuestiones fundamentales, comparte esta inquietud con la arquitectura. Aunque lo hagan desde ángulos diferentes, ambas disciplinas aspiran a comprender y mejorar nuestro mundo explorando

espacios de pensamiento. La arquitectura no es solo una disciplina técnica, sino también un campo profundamente influenciado por el pensamiento filosófico. El arquitecto es un aprendiz de filósofo.¹

Históricamente, la arquitectura ha honrado la memoria de alguien o de algo a través de los monumentos, ya fueran funerarios o históricos; mausoleo o cenotafio, espacio habitable o monumental (entiéndase escultural). Sin embargo, aquella arquitectura capaz de dialogar con el final de la vida, aquella con carga espiritual, simbólica y emotiva, resultado de una reflexión a la par artística e intelectual, me remite a un ejemplo muy concreto; la tumba Brion en San Vito di Altivole que el arquitecto Italiano Carlo Scarpa diseñó en los años setenta del s.XX y en la cual, a pesar de no haberla concebido para sí mismo, descanza en paz.

Además del interés propio por los modos de habitar, en este viaje efímero de la vida, también cabe una reflexión sobre el carácter de la arquitectura como habitación eterna. Pero ¿Cómo puede la arquitectura contribuir al pensamiento sobre la finitud de la existencia humana? Y surgen otras preguntas ¿Cuál es la mejor manera de hacerlo? ¿Debería ser sutil o grandioso? ¿Poético o prosaico?

El proyecto referido, no solo se diseñó en tributo de la familia Brion, sino para recordarnos nuestra propia mortalidad y la fugacidad de la vida humana. *Memento mori...* decía el romano. Y en este caso nos lo recuerda la arquitectura. Pero ¿Cómo?

La casa eterna, como mausoleo, diseñada y construida por Scarpa es un espacio poético, reflexivo, de luto. Pero a la vez, es un espacio de celebración de la vida, caracterizado por su profundo simbolismo que se manifiesta en la forma y en la configuración del lugar.

Por todo ello, este texto reflexiona sobre la capacidad de la arquitectura como espacio conmemorativo, un escenario que contribuye a preservar el recuerdo y alimentar la memoria. La arquitectura convoca lo ausente, como espacio catalizador de acciones y favorecedor de la evocación. En el arquitecto concurre la intención de alcanzar la eternidad en los edificios. Esta intención de infinitud y legado nos invita a pensar la arquitectura como la voluntad del ser humano en manifestar la vida y perpetuar su memoria.

Y así ocurre en la tumba Brion, donde el poder representativo de la arquitectura se manifiesta por su capacidad de evocar a la memoria. En ella, la arquitectura, manifestación tangible de la vida, tentativa poética de perdurar, no solo construye formas, sino resonancias. Y en su callada presencia, nos revela su verdadero poder: ser morada de la memoria y espejo del alma que no quiere

¹ C. BONICCO-DONATO, *Déconstruction philosophique et déconstructivisme architectural*, 2020 p.125.

ser olvidada. Buchanan la describe como un poderoso monumento conmemorativo que es a la vez una meditación sobre la muerte y una evocación de una ciudad mágica en particular: Venecia, cuna y hogar de Scarpa.²

La diosa griega *Mnemosine*³, personificación de la memoria, era a su vez madre de las nueve musas, protectoras de las ciencias y las artes. Así, memoria y arte se enlazan en la mitología y en la arquitectura de este proyecto, donde Carlo Scarpa integró diversos símbolos añadiendo misticismo y misterio en la interpretación de su panteón. En la tumba Brion, nos encontramos con la metáfora de la vida y de la muerte. Una dualidad entre la construcción maciza y la construcción ligera, donde lo másico y pesado se asocia con la muerte y lo sutil y liviano con la vida.



La isla de los muertos. Título original: Die Toteninsel. Arnold Böcklin. 1883. Museo: Alte Nationalgalerie, Berlín (Alemania). Técnica: Óleo (80 x 150 cm.)

La isla de los muertos (Die Toteninsel) que Arnold Böcklin pintó en 1883⁴ es una construcción idealizada, romántica, que pone en relieve el

² P. BUCHANAN, “Garden of death and dreams: Brion Cemetery by Carlo Scarpa”, *Architectural Review*, 1985, p.1.

³ Marina, J.A. (1995) “La memoria creadora,” *Tarbiya, Revista De Investigación E Innovación Educativa.*, 10, p.137.

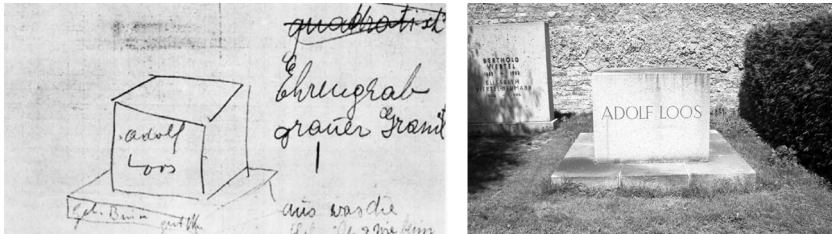
⁴ Arnold Böcklin pintó cinco versiones de su obra *Die Toteninsel* entre 1880 y 1886. Cuatro de estas versiones se conservan actualmente en museos, mientras que una fue destruida durante la Segunda Guerra Mundial.

protagonismo de la arquitectura a la hora de escenificar la muerte. Históricamente, la arquitectura ha honrado la memoria de alguien o de algo a través de los monumentos, ya fueran funerarios o históricos.

Absalón se había erigido en vida una piedra conmemorativa, que está en el valle del Rey. Porque él decía: «Yo no tengo un hijo para perpetuar mi nombre». A esa estela la había llamado con su nombre, y se la llama «Monumento de Absalón» hasta el día de hoy⁵.

2. El mausoleo poético

La visión poética de la muerte a través de la arquitectura se manifiesta en la creación de espacios que invitan a la reflexión y al recogimiento. Espacios que simbolizan la transición entre la vida y la muerte. Que evocan la eternidad. En ellos, varios elementos entran en juego. La luz ayuda a simbolizar la esperanza, la trascendencia. La composición equilibrada refuerza la calma y el orden. El paso del tiempo también evoca la naturaleza cíclica del ser humano. Un principio y un final, una entrada y una salida, en términos de arquitectura.



Croquis del diseño de su propia tumba 1931. Imagen de la tumba de Adolf Loos.

Al inicio del s.XX aparece en escena Adolf Loos, como adalid de la moralidad absoluta en cuanto a las formas y el decoro de la arquitectura. Loos constituye el rechazo absoluto hacia el abuso clásico de la decoración, defendiendo la validez de la esencia de la forma.⁶ Así su postulado final, su tumba, una simple piedra cúbica con su nombre inscrito, sin fechas, *in eternum*, aparece como la última lección de fidelidad intelectual hacia sus ideas.

⁵ Biblia. 2 Samuel 18:18. https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_P81.HTM

⁶ A. LOOS, *Escritos II (1910-1932)*, El Croquis, 1993, p. 214.

Pero otro arquitecto ocupará mi argumentación. Y una obra de arte, cuyo tema es precisamente la muerte, me ayuda a presentarlo. La intervención de 1953-1954 del arquitecto italiano Carlo Scarpa en el Museo del Palacio Abatellis en Palermo (Sicilia) es un ejemplo de integración de la arquitectura con el arte y la historia. Una de las piezas más emblemáticas del museo es el imponente fresco del s.XV del Triunfo de la Muerte, cuya autoría todavía se debate.⁷



Fresco del Triunfo de la Muerte. s.XV. Autor desconocido.
Palazzo Abatellis. Palermos. Italia.

El fresco de unos 6x7 metros representa un tema central del medioevo, el triunfo de la muerte sobre la vida. Por sus propias dimensiones monumentales requería un espacio privilegiado para su observación. Carlo Scarpa, soluciona su disposición exponiendo el fresco en el ábside de la antigua capilla del palacio, un espacio de doble altura desde el que luce en todo su esplendor, realzado por la combinación de luz natural de la cúpula, que potencia el impacto visual y emocional del fresco.

⁷ R. PRINZIVALLI, *Il Trionfo della Morte di Palermo e Antonello da Messina*. Papireto, III, 2024, p. 51.

Premonitoriamente, el último proyecto del veneciano Carlo Scarpa, fue precisamente un mausoleo. Diseñado y construido en los años 70, este proyecto sería el más complejo por la inclusión del símbolo como protagonista. Constituye el legado arquitectónico de Scarpa, y su réquiem.

En la tumba Brion (ahora conocida como *Memoriale Brion*) en San Vito di Altivole, el arquitecto Italiano invoca una arquitectura poética que nos remite a los sentidos y a la memoria, utilizando el simbolismo para abordar temas trascendentales.⁸ Scarpa crea un espacio que invita a la reflexión y ofrece consuelo a los visitantes, perpetuando la memoria de la familia Brion de una manera profundamente significativa y poética. Su arquitectura se configura como escenario de recuerdos y estimuladora de sensaciones que resalta el significado del lugar.

La tumba Brion es una metáfora arquitectónica de la vida y la muerte en la que Scarpa utiliza dualidades antagónicas que estimulan la sensibilidad poética. La interpretación simbólica se vuelve relevante a través de dicotomías; lo pesado frente a lo ingrátido, lo tectónico frente a estereotómico, lo sólido (el hormigón) frente a lo líquido (el agua), lo masculino frente a lo femenino, lo espiritual frente a lo terrenal, lo estático frente a lo dinámico, lo viejo frente a lo nuevo, el límite frente a lo eterno, el principio frente al final, la luz frente a la oscuridad, la vida frente a la muerte.

Los símbolos le otorgan significado: El círculo como símbolo de la vida, representa la integridad y la perfección. En el acceso al mausoleo, encontramos una intersección entre dos círculos cuyo origen es el símbolo de la “*versica piscis*”, que en la tradición cristiana constituye una referencia a Jesucristo⁹. En origen, su disposición vertical hacía referencia a la feminidad y a la maternidad, es decir, al primer refugio de la vida como contrapunto de la última morada. Aquí también representa el enlace conyugal. El círculo aparece como forma del arcosolio de la tumba del matrimonio Brion, como una referencia al enterramiento paleocristiano, bajo el cual los sarcófagos se inclinan el uno hacia el otro en un gesto poético¹⁰.

⁸ G. DODDS, “Carlo Scarpa’s Brion Sanctuary: The Scopic and Somatic”, en *Body and Building: Essays on the Changing Relation of Body and Architecture*, 2002, p. 249.

⁹ C. FEDERICO, et al. *Enseñanza interdisciplinaria: Geometría y arte. el ejemplo de la Versica Piscis*, 2007, pp. 4-6.

¹⁰ R. CAPDEVILA-WERNING, “Construir símbolos y hacer mundos. Las dimensiones epistemológica y ontológica de la arquitectura”, en *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (2012) pp. 107-120.



Composición de diferentes aspectos del arcosolio de la tumba Brion. Tesis. Ros Campos, A. (2016). Carlo Scarpa: La abstracción como argumento de lo sublime.

El símbolo del círculo, derivado de la forma del sol, ha simbolizado la vida en las culturas más antiguas. Por ello no es de extrañar su aparición en la tumba, representando la creencia cristiana en la vida eterna. El círculo representa también la familia, lo completo, la perfección, lo celestial y lo eterno. Es también el símbolo del oro en la alquimia. En contraposición, el cuadrado representa lo terrenal y lo finito. Por ello, la capilla del complejo se desarrolla en una planta con esta geometría.



Entrada al memorial Brion. Fotografía Andrés Ros. 2015.

En la entrada al mausoleo, Scarpa dispuso un árbol que actuaba como filtro de transición entre el mundo exterior y el espacio sagrado de la tumba. Un telón que obligaba a apartar sus ramas para acceder. Otro gesto simbólico llama la atención en el muro de hormigón lateral del acceso. El muro se interrumpe conectando visualmente todo el camposanto. Esta solución

refuerza la idea de la condición de iguales. A pesar de la posición privilegiada de la tumba Brion, el final nos equipara.

El símbolo de la cruz se materializa de diferentes formas en el espacio, cada una con su propia carga simbólica y espiritual. Aparece grabado en los muros, como una escultura que parece flotar en el estanque, como dos sencillas barras de madera iluminadas por el lucernario de la capilla, o como el final del canal de agua que, desde el estanque, termina y se seca en la tumba. En su diversidad, la cruz se convierte en un hilo conductor que une lo terrenal con lo trascendental. En el espacio conmemorativo y la arquitectura para el recuerdo, los símbolos contribuyen a la evocación



Composición de símbolos en el memorial Brion. Tesis. Ros Campos, A. (2016).
Carlo Scarpa: La abstracción como argumento de lo sublime.

Los estanques de agua en ambos extremos del mausoleo y los jardines que rodean la tumba Brion tienen un profundo significado simbólico. En muchas culturas, el agua representa la vida, la purificación y la renovación. En este espacio, el estanque y las fuentes de agua crean un ambiente sereno y meditativo, simbolizando la vida en su forma más pura. La capilla y el pabellón de la meditación emergen de sendos estanques en los extremos del complejo, destacando la idea de ligereza del pabellón de la meditación con sus soportes resueltos con una delicada solución tectónica.

El pabellón de la meditación, ligero y suspendido sobre el agua del estanque, contrasta con la pesadez del arcosolio que alberga las tumbas y que emerge del terreno. El cuerpo, pesado, permanece en la tierra, mientras que el espíritu, ligero, asciende a lo celestial. Por esa razón el espacio de hormigón (el arco) tiene un carácter más estereotómico, y lo tectónico, vinculado al mundo de las ideas, se manifiesta en la esbeltez del pequeño espacio de la meditación.

Otra construcción del recinto, el mausoleo familiar, con su configuración inclinada, obliga a un gesto de respeto, ya que el acceso se realiza a través de un hueco de reducida altura en su muro de hormigón, que obliga a inclinarse para entrar, invitando a una reverencia ante la memoria de los difuntos. De manera similar, el pabellón de la meditación, con su poca altura, invita a sentarse para apreciar el jardín, creando un espacio de contemplación y recogimiento.

3. Final del camino

Los escenarios de nuestra vida y de nuestra muerte evocan continuamente a la arquitectura. El filósofo Henri Bergson, explicaba que, mediante la memoria, el hombre se identifica. Por tanto, la pérdida de la memoria es la pérdida de la identidad. Y aclara el profesor Joaquín Arnau Amo, que en la existencia humana se dan cita el presente (la casa), el pasado (el museo) y el futuro (el mausoleo)¹¹.

Aunque se recurre a la arquitectura como memorial, recordando a alguien ausente, la tumba Brion no es un espacio triste ni melancólico, sino que rezuma vida a través del sonido del agua y la vegetación. No es una naturaleza muerta, sino en crecimiento. Los jardines desprenden aromas naturales y las superficies aportan su textura, creando una sensación de armonía y tranquilidad. La luz natural y sus sombras se transforman durante el día, manifestando el paso del tiempo, a lo que el agua contribuye con sus refracciones y reflejos. Los espacios están diseñados para ser conmovedores, reflexivos y serenos, creando una experiencia arquitectónica. Un viaje sensorial y emotivo que contribuye a la memoria.

Carlo Scarpa también fue un maestro como diseñador de escaleras, que trascendían su necesidad funcional para convertirse en elementos catalizadores de sensaciones, a veces mobiliarios, a veces esculturas, y siempre originales. La fatalidad quiso que en 1978 el arquitecto muriera precisamente al caer por una escalera, nada poética en este caso por tratarse de una mecánica. Ocurrió en Japón durante su segundo viaje a la cultura que tanto admiraba. No obstante, su obra y su legado trascienden la muerte y el recuerdo, provocando admiración.

En el proyecto, al final del recorrido, Scarpa incluyó en el paso de acceso a la capilla un umbral con forma de la última letra del alfabeto griego, omega (Ω). Con ella, al final del camino, Scarpa nos recuerda el Apocalipsis:

“Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin”¹².

¹¹ J. ARNAU AMO, *De bellas ruinas y bellezas inútiles. Al hilo, y al contrapelo, de Vitrubio*, 2019, p.9.

¹² Biblia. Ap.22:13. https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_P111.HTM

Ars longa, vita brevis. Pintores ante la muerte

José Antonio García Hernández

Pintor. Profesor titular de Bellas Artes, U. P. V.

La dicha de vivir (según se mire)

Hay muchísimas imágenes sobre la muerte en todas las etapas de la historia del arte; en todos los tiempos se encuentran signos de que la muerte ha sido señalizada, representada como algo fundamental a considerar.

Al relacionar el Arte con la Muerte se entrecruza la reflexión antropológica sobre la muerte con la reflexión sobre el arte, ambos temas siempre necesitados de comprensión y dilucidación.

No pretendo hacer un panorama ni siquiera rápido y esquemático de lo que ha sido la representación de la muerte en la historia del arte, sino solo algunos momentos puntuales que inviten a la búsqueda personal en un tema tan abundante y provechoso.

Al preparar este texto recordé una cita de Gaston Bachelard que puede servirnos de soporte donde colocar lo que diré:

J. H. van den Berg escribe: “Los poetas y los pintores son fenomenólogos natos”. Y observando que las cosas nos “hablan”, y que por ese hecho tenemos, si damos todo su valor al lenguaje, un contacto con las cosas, van den Berg añade: “Vivimos continuamente una solución de los problemas que no esperamos resolver por medio de la reflexión”¹.

¹ G. BACHELARD, *La poética del espacio*, FCE, México, 1965, p. 20.

1. Picasso ante su muerte

Comenzamos observando el último autorretrato que se hizo Picasso poco antes de morir, a los 90 años. Picasso murió a los 91 en 1973. Él estuvo pintando hasta el final de sus días a diario en cierto modo. Incluso el día en que murió, esperaba a su médico cardiólogo que llegaba de París en avión, se levantó por la mañana, se vistió adecuadamente y mientras el cardiólogo lo inspeccionaba, él preguntó: “¿Te has casado? ¿No? Pues cástate, que eso es algo bueno”.

De esta pintura, *Autorretrato de 1972*, a lápices de colores sobre papel, se ha dicho por autorizados biógrafos y comentaristas que expresa el terror de Picasso ante la muerte, que está sumamente angustiado ante lo que se le viene encima. Se ha escrito que los sufrimientos de la última etapa de su vida le tenían amargado y aislado, el advenimiento de la impotencia en la vida sexual y los achaques y debilidades propios del envejecer. Pero incluso esto se discute, ya que Picasso estuvo activo hasta el final de sus días; poco antes había hecho una gran exposición en el Palacio de los Papas de Aviñón y tenía planes de futuras exposiciones².

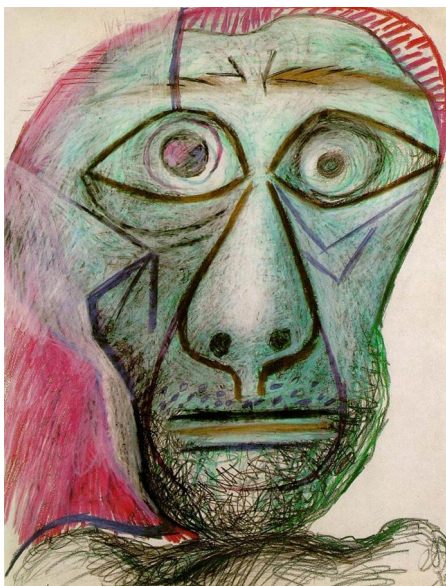


Figura 1: Picasso. *Autorretrato. 1972*

² P. O'BRIAN, *Picasso*, Noguer, Barna, 1982, p. 550. L.G. BUCHHEIM, *Picasso, Destino*, Barna, 1977, p.134.

P. CABANNE, *El siglo de Picasso*, T. II. Min. Cultura, Madrid, 1982, p.441

El gran conocedor de Picasso Jean Claire (fue director del museo Picasso de París) dice de este autorretrato que en realidad contiene un eco de la gran pintura barroca española. Clair cree que de algún modo recuerda la imagen del paño de la Verónica, donde según la tradición quedó estampado el rostro de Cristo que camina hacia la muerte sacrificial. Insiste en que no es un simple retrato del miedo sino un sentimiento más profundo y misterioso³.

¿Tiene razón Clair? Sin duda. En muchos periodos del arte picassiano emerge el fondo de la cultura española: la muerte, las *vanitas* que enfrentan al hombre con su mortalidad. No es muy divulgado, pero en momentos de crisis y sufrimiento de Picasso ha dibujado rostros de Cristo, la crucifixión y bastantes *vanitas* con cráneos humanos.

Dejó también docenas de dibujos del rostro de Cristo, muy humanos, unos llenos de dulzura, otros convulsos por el sufrimiento. Los primeros fueron trazados cuando tenía catorce años, los últimos... tal vez el último: su propio retrato, ejecutado unos días antes de morir: una verónica, Picasso-Cristo. También es una muleta que lleva la huella de la sangre del sacrificio, no tan alejada de la que figura en una de las hojas de 1938. Él que durante toda su vida habrá buscado la Vera ICONA tocaba su efigie a las puertas de la muerte. Cristo muerto a los treinta y tres años, Picasso muerto con casi tres veces treinta y tres años. Una pasión breve y violenta en el caso del Salvador una pasión larga y continua en el caso del malagueño⁴.

2. Picasso y Matisse

Algunos biógrafos e historiadores contrastan el modo en que Picasso se acercaba a su muerte con el mismo trance vivido por su colega, amigo, y también rival, Henri Matisse.

Matisse y Picasso son los dos fuertes pilares del arte del siglo XX y paradigma en colaboración de la llamada vanguardia. Fueron en realidad un equipo no explícito, colaboradores sin que lo buscaran, juntamente con otros pintores. Aunque es habitual que se presente a los artistas como genios individuales e independientes, trabajando por separado, o en grupos sucesivos como vagones del tren de la Historia, en una progresión de *ismos*, esta es una

³ J. CLAIR, *Lección de abismo. Nueve aproximaciones a Picasso*, Machado libros, Madrid, 2008, p. 189.

⁴ Ibid. p. 216.

caricatura más o menos hegeliana de la Historia del Arte. La realidad es más compleja.

Sobre la relación de ambos se ha escrito mucho, se han hecho exposiciones y documentales. Está claro y explícito que ambos se admiraban el uno al otro. No tenían una amistad íntima, sino cortés, respetuosa, profesional, difícil de definir. Se influían mutuamente, “se seguían”, como si se tratase de un diálogo cercano.

Matisse era doce años mayor que Picasso. Los amigos de Matisse eran de la edad de Picasso. Picasso y Matisse se conocieron en la casa de los hermanos Stein, unos ricos norteamericanos snobs que invertían en arte novedoso en el París de principios del siglo XX. Los Stein daban fiestas y reunían artistas e intelectuales en su salón. Allí Picasso, un joven de 24 años que ya había desarrollado sus épocas encuadradas en la pintura simbolista, las llamadas azul, rosa, e ibérica, se encuentra con los primeros cuadros “fauves” de Matisse colgados en sitio preferente, esto es entre 1905 y 1906. Los testimonios diversos narran que Picasso vivió este encuentro como un desafío y que a partir de ahí comienza un silencioso combate o emulación que puede seguirse sobre todo por los cuadros que ambos van produciendo⁵. Después volvemos con esta etapa.

3. Matisse ante su muerte

Consideremos ahora los últimos años de la vida de Matisse. A los setenta y un años fue operado de cáncer de estómago; le daba el médico pocos meses de vida. Sin embargo, se recuperó y vivió catorce años más. En esos años, antes y después de la operación, con mucho sufrimiento y dificultad, no dejó de trabajar. De hecho, inaugura una etapa en que recorta mediante grandes tijeras papeles coloreados con gouache que organizaba con su ayudante en composiciones muy novedosas y de gran frescura. Estas obras (de 1940 a 1954) han sido muy influyentes en todos los ámbitos del arte y el diseño⁶.

⁵ P. DAIX y J. ROSSELET, *El cubismo de Picasso*, Blume, Barna, 1980, p. 16.

⁶ ACADEMIE DE NIZE, *La Chapelle du Rosaire Henri Matisse*. Pdf internet. H. MATISSE, *Sobre arte*, Barral, Barna, 1978, págs. 165 y ss. H. MATISSE, *Reflexiones sobre el arte*, Emecé, Bs. As., 2000, págs. 317 t ss.



Figura 2. Matisse en la capilla de Vence.

Una enfermera que le ayudó en su recuperación, y que anteriormente había sido modelo suya, le pidió consejo y ayuda para arreglar una capilla que se iba a construir en Vence para una congregación religiosa donde ella se había hecho monja. Matisse se volcó completamente en este proyecto, con el asesoramiento del prestigioso arquitecto Augusto Perret y el apoyo del padre dominico Marie-Alain

Couturier, pintor y notable crítico además, quien contribuyó estética y teológicamente al proyecto hasta su autorización, ya que en esos años la jerarquía no veía con buenos ojos que un artista ateo y moderno hiciese arte para el culto y la liturgia.

Matisse trabajó en la realización de esta capilla cuando rondaba los ochenta años. Él no era creyente, no era un católico practicante sino más bien lo contrario. Sin embargo, dijo que había sido su “obra cumbre”, el mejor

trabajo de su vida, y que no había sido una obra o deseo suyo, sino algo que “le había venido”.

Cuando Matisse le comentaba a Picasso por carta que estaba haciendo una capilla y le animaba a que él hiciera igual, Picasso le respondía que no le parecía bien, que era mejor que pintase un mercado: “Pinta mejor un mercado, con sus frutas y sus colores alegres”. Pero Matisse insistía: “Haz tú también como yo y te sentirás como un niño de primera comunión, vivirás como estoy viviendo yo ahora”.

No es que Matisse se convirtiera exactamente. Henri Matisse se declaró ateo en más de una ocasión. Su vida personal incluye una separación de Amèlie su esposa, con la que tiene tres hijos, debido a su relación con la joven Lidia Delectorskaya. No se ajustaba a un modelo de moral tradicional, como persona y como artista su actitud no encaja en categorías establecidas, pero la calidad de su arte nos demuestra su profundidad espiritual que incluye intensas búsquedas, elección de rutas vitales y renunciadas.

Lo primero que sorprende de la capilla de Vence es la separación entre el la forma y el color, es decir las figuras están pintadas solo en negro sobre blanco en los azulejos y los colores provienen de las vidrieras que se proyectan por la luz solar de modo cambiante, según la hora del día. Matisse diseñó todas las imágenes con gran dedicación y mucho trabajo: un viacrucis, la Virgen con el Niño, Santo Domingo, y todos los elementos litúrgicos y ornamentos; también cada detalle de la arquitectura y de la construcción, incluido el tejado y la cruz que lo corona.

Una característica esencial al arte de Matisse es su capacidad de simplificación, que en esta obra alcanza una elevada cota. La sencillez extrema de las figuras, como signos elementales que nos dejan libertad para imaginar. Son como arte prehistórico, de gran pureza y calidad. Matisse desde muy temprano coopera con el alejamiento del paradigma descriptivo-naturalista y contribuye a desarrollar el paradigma expresivo con sus aportaciones tanto en el campo de las relaciones entre los colores como en la composición y la síntesis formal. Continúa y avanza las experiencias de sus antecesores postimpresionistas y nabis.

En la medida en que la temática tratada por la pintura de un autor retrata su actitud ante la vida y por tanto ante la muerte, hemos de señalar aquí la abundancia de odaliscas y fantasías de exotismo oriental tan presentes en la pintura de Matisse. No encontramos en sus obras temas de sufrimiento, de dolor, de compasión por los pobres y marginados, nada de la cruda realidad presente. En este he sentido recoge una parte de tradición que ya estaba en cierto romanticismo, cuando menos, la evasión, los viajes, coleccionar objetos bellos, el reposo en lo decorativo y el indagar en ello. La otra vertiente romántica, lo dramático, trágico y lúgubre no se encuentra en la temática

matissiana, no le motiva. Pero esto no significa falta de peso o profundidad espiritual.

Así como Picasso viajó muy poco, Matisse hizo muchos viajes a lo largo de su vida. Se nutría de esta aventura directa por los lugares considerados exóticos. No por casualidad uno de sus cuadros significativos lleva el título de “Alegría de vivir”; después veremos que Picasso intenta mofarse de lo que significa ese título. Pero en el conjunto de la obra matissiana podemos ver efectivamente un canto a la vida y al arte que la celebra. En las vidrieras y ornamentos se recoge especialmente los últimos logros novedosos y monumentales de la etapa de papeles coloreados y recortados, gran aportación de Matisse, como la serie “jazz”, etcétera.

Cuando se han hecho grandes exposiciones de esta etapa matissiana de los papeles recortados, una mirada superficial hace pensar en una belleza surgida sin esfuerzo. Sin embargo es el fruto de un hombre doliente.

En la capilla de Vence, el diseño de las vidrieras y sus colores aportan una nota alegre y cálida proveniente de las numerosas experiencias de viajes, sobre todo a los mares del Sur. Las plantas y algas, estilizadas como signos, animadas como en una danza, el juego musical de los ritmos y colores, vienen a ser un modo hacernos presente el Paraíso. Verdaderamente este es el gran logro de Matisse.

4. Comienzos del combate Matisse-Picasso

Pero volvamos hacia atrás en el tiempo la juventud de Picasso y de Matisse, cuando ambos se enfrentan y comienzan una cooperación en rivalidad. Hacia el final de las etapas azul rosa e ibérica de Picasso se topa con la obra de Matisse que entonces era escandalizadora y que está teniendo el apoyo económico de los hermanos Stein. La compra de cuadros es el moderno modo de mecenazgo. Picasso conoció a Matisse en una reunión en la casa de Gertrud Stein, allí estaban colgadas obras como *Señora con sombrero* o *La dicha de vivir*. El fauvismo⁷, así denominado porque a ciertos críticos les pareció cosa de fieras esta forma de pintar, algo salvaje, con los colores puros en fuertes contrastes y formas muy simplificadas, esa innovación agresiva significó un desafío crucial para Picasso. Su rebeldía y modo de ver la vida la había volcado en una estética ubicada en el ámbito simbolista; sus imágenes

⁷ J. ELDERFIELD, *El fauvismo*, Alianza, Madrid, 1983, p. 108.

habían mostrado una preocupación social por los personajes tomados de la pobreza y la marginalidad, en un clamor silencioso de inquietud existencial.



Figura 3: H. Matisse. *La alegría de vivir*

A Picasso incluso el título de la obra *Le bonheur de vivre* resulta desafiante. El cuadro muestra ninfas y faunos en un suave y ondulante erotismo con escenario de campo abierto cerca del mar. Hay otros cuadros fauvistas de Matisse en el salón de los Stein: *Retrato de señora con sombrero*, y *Lujo calma y voluptuosidad*.

El grupo de los llamados *fauves* -fieras- busca dar prioridad a expresar el interior de los sentimientos del artista, más que la plasmación de lo que se ve o de un relato. En su momento supuso un paso marcadamente significativo en la teoría del arte, enfatizando los medios de expresión, el color, la forma y el espacio. En particular, la obra de Matisse, más allá del fauvismo, exalta el color, la importancia y el estudio de las relaciones de color, así como la simplificación de las formas y la recuperación y resignificación de lo ornamental y la estilización. El resultado que espera producir en los que miren sus cuadros es de paz y placidez, reposo y bienestar.

5. Inciso: Un marco común de expectativas

Debemos recordar cómo la crítica más lúcida venía preparando el terreno para la innovación en arte. Diversos factores vienen haciendo tomar conciencia de esta necesidad. La revolución industrial puso en evidencia que los estilos ornamentales del pasado quedaban ridículos o sin sentido en los nuevos objetos hechos en serie. La fotografía y su reproducción impresa resta valor al paradigma naturalista en pintura y dibujo. Las mismas academias, produciendo artistas homogéneos, devalúan aquello que producen con uniformidad. Artistas y críticos buscan un arte fuera del paradigma mimético, porque por diversos motivos parecía un objetivo ya conseguido, pero carente de interés. Se une a este cambio de directrices en arte una variación general en la concepción de la vida humana que viene de tiempo atrás y que Charles Taylor llama “giro expresivista”.

Si la naturaleza es una fuente intrínseca, entonces cada uno de nosotros ha de seguir lo que está dentro; y puede ser que ello no tenga precedente. No deberíamos confiar en encontrar nuestros modelos fuera de nosotros mismos. Ésta ha sido una idea sumamente influyente. La individuación expresiva se ha convertido en una de las piedras angulares de la cultura moderna. Hasta tal punto que apenas si lo notamos, y nos resulta difícil aceptar que sea una idea tan reciente en la historia humana, y que haya sido incomprensible en tiempos más remotos⁸.

Se introduce una dimensión cósmica llegando hasta el extremo de percibir la fuente no sólo como la naturaleza en nosotros, sino ligada al gran torrente de vida o del ser, como hicieran la mayoría de los grandes escritores románticos de la época. El tema del artista como creador, que venía desarrollándose desde el Renacimiento, se plantea ahora con una nueva intensidad. El artista no imita tanto la naturaleza como al autor de la naturaleza⁹.

¿Pero cómo pueden los artistas seguir ese llamado? Son impulsados hacia la inocencia primigenia de la infancia, hacia el primitivismo de los supuestos salvajes (buenos e incontaminados) y a todo tipo de tosquedad antes tenida por imperfección, a lo arcaico y popular. Hay un horizonte abierto cuando menos desde el romanticismo, que ha equiparado la tarea del artista con la visión mística del medievo, donde la experiencia interior es la clave. Progresivamente el arte está pasando a ser la nueva religión y el artista está

⁸ Ch. Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós. Barna. 1996. P. 391

⁹ Id. p. 393.

ocupando el lugar del oficiante o sacerdote de esta nueva sacralidad. Los museos y salones de exposición pasan a ser los nuevos templos.

Herder lo expresa sin rodeos: “El artista se ha convertido en un Dios creador”. [...] Quizá la imagen del artista romántico que mejor capta la mezcla de hacedor y revelador sea la del adivino o el vidente. A través del arte se manifiesta lo que esconde y no está revelado en la naturaleza. [...] Como mediador entre la realidad espiritual y los humanos, el artista se asemeja a un sacerdote, como observa Schleiermacher¹⁰.

6. Continuación: “Las señoritas de Aviñón” (La muerte interrumpe la juerga)

Picasso quiere hacer un gran cuadro y medirse con los más grandes. Tiene en cuenta *El baño turco* de Ingres, las *Bañistas* de Cézanne y otros grandes pintores y obras. Como es habitual en él, realiza multitud de estudios previos de la composición, de los personajes por separado, de la expresión, posturas, formas. Al principio Picasso responde a Matisse mediante la moral y la anécdota introduciendo la muerte en medio del placer erótico. Esta es la respuesta que se le ocurre dar, como si dijera: “No, el erotismo no es ese ensueño dulce de ninfas y faunos, sino que las mujeres disponibles son prostitutas en unas casas determinadas y con un peligro de enfermedades venéreas que puede llevar a la muerte”.

Para aclarar su discurso introduce dos hombres vestidos entre las mujeres desnudas: un marinero y un estudiante de medicina, reconocible porque lleva una calavera en la mano, bien visible en los bocetos y está entrando en la escena. Es un *memento mori*. A la arcádica pastoral de Matisse, Picasso piensa oponer la vulgar carnalidad del prostíbulo¹¹.

¹⁰ Id. p. 394.

¹¹ P. DAIX y J. ROSSELET, *El cubismo de Picasso*, Blume, Barna, 1980, p. 16.



Figura 4: Picasso. Dos estudios para Las señoritas de Aviñón. 1907



Figura 5: Picasso Las señoritas de Aviñón. 1907

Pero tras algunos bocetos, Picasso comprende que no hay ningún avance formal o estilístico en lo que está haciendo. Entonces decide suprimir las figuras de los hombres y dejar las mujeres en un escaparate. De este modo los que irrumpen en la escena somos los que miramos el cuadro.

La dureza de la irrupción de la muerte que estaba confiada a la anécdota se va transformando, eliminando lo narrativo y simbólico, introduciendo la belicosidad en las formas agudas y cortantes del conjunto, las mujeres y los paños o cortinas, que semejan vidrios rotos de aspecto cortante y extraño. En cuanto al color, incluso el rosa de las carnes es frío y monótono. La profundidad del espacio se expresa de un modo primitivo: cerca-lejos es abajo-arriba, grande- pequeño. Este es un cuadro muy estudiado y se ha señalado sus muchas fuentes de influencia. Pero desde el punto de vista formal pueden tomarse como un punto de partida: el Greco, el arte románico y las esculturas ibéricas, sus máscaras. Las *Odaliscas* y el *Baño turco* de Ingres que ya habían provocado un eco en Matisse, así como Cézanne y sus diversos cuadros de bañistas.

Parte de las reflexiones sobre el arte de Cézanne sin duda se las comunican a Picasso los compañeros de Matisse: Derain, Braque y otros. Puesto que Picasso ha captado a los amigos de Matisse haciéndolos propios y recibiendo de ellos un depósito vivo de pensamiento estético, en una especie de espionaje inventivo artístico. Con esto no queremos decir que Picasso era un ignorante, él siempre ha convivido con intelectuales y artistas de alto nivel. Su bagaje no es pequeño. Por eso puede rivalizar con Matisse.

Si bien Matisse había invertido dinero en un cuadro de bañistas de Cézanne y él junto con su grupo analizan meticulosamente la obra de éste, es Picasso quien comienza a aplicar con mayor atrevimiento los principios sobre la construcción formal.

Más tarde, en una segunda fase de elaboración del cuadro, incorpora a la parte más dura que son las máscaras del África negra. Esto Picasso lo discutía, porque el primitivismo del arte ibérico había generado todo el cuadro y sus diversos ensayos paralelos.

Picasso encuentra en los Stein los mecenas necesarios adecuados para el momento que está viviendo de manera que su salto adelante, aventajar a Matisse en audacia, salvajismo, primitivismo, no constituye del todo un salto en el vacío, sino un salto con red. La red son las nuevas relaciones, sobre todo los Stein. Pero el cuadro fue tan novedoso y atrevido que escandalizó a todos, incluso a los hermanos Stein. De hecho, el cuadro estuvo años escondido y sólo mucho más tarde es descubierto hasta llegar a ser considerado el punto de arranque del cubismo, cuyas repercusiones son tantas en todos los campos que solo podemos dejar indicadas.

Picasso comienza a trabajar en este gran cuadro al que dedica todo su esfuerzo mayor, con gran cantidad de dibujos, bocetos, cuadros paralelos, que son experimentos preparatorios, en apoyo de la obra principal o bien derivados.

7. Otro inciso: Un depósito de experiencias de la muerte

En el museo Picasso de Barcelona se conservan varias obras tempranas de Picasso que abordan temas como la enfermedad, la muerte, la extremaunción. Estas piezas reflejan la influencia de su padre, José Ruiz Blasco, así como las experiencias personales del joven artista, sobre todo la trágica pérdida de su hermana Conchita, que murió de difteria en 1895 impactó profundamente a Picasso. No hay fotos de ella, sólo dos pequeños dibujos a lápiz. Picasso puso su nombre a su primera hija, conocida como “Maya” (n. 1935).

El dibujo *La muerte* de 1899 o el dibujo *El beso de la muerte* que representa la despedida final de dos figuras. Hay un estudio para *Últimos momentos* de 1899 y otro que titulado *Junto a la enferma*. Recordemos por su temática el cuadro *Ciencia y caridad* que representa la atención a un enfermo. Obras bajo la guía de su padre en el final de su infancia.

Picasso estuvo en Horta del Ebro invitado por su amigo Manuel Pallarés para reponerse de la enfermedad de escarlatina y la debilidad que traía de su etapa madrileña. Una experiencia importante en su formación humana por el contacto con la vida del campo y sus gentes. Años más tarde Picasso diría: “Todo lo que sé, lo aprendí en el pueblo de Pallarés”. Allí le invitó el médico del pueblo a presenciar la autopsia de una niña y una anciana muertas por un rayo en una tormenta. Los ayudantes del doctor, en una cabaña y de noche, aserraron la primera cabeza y ya Picasso no quiso ver más. Esta “lección de anatomía” es de las que no se olvidan. Se supone que le confiere peso al estudio de cabezas en el origen del cubismo.

Luego hay más de un suicidio en la vida de Picasso. Resulta decisivo la muerte de su íntimo amigo Carlos Casagemas, un joven poeta y pintor catalán con el que compartió estudio y muchas experiencias vitales. Viajaron juntos a París en 1900.

Casagemas se suicidó en un café de París, tras intentar matar a la mujer con la que estaba, a causa de su rechazo. En esos momentos Picasso no estaba en París y por eso se sintió en cierto modo culpable, responsable de la desgracia de su amigo del que conocía su carácter débil e inestable.

Este shock dio origen a la llamada *época azul*, que se caracteriza por su tristeza, frialdad y melancolía y por el cambio de contenidos hacia la representación de personas marginadas, enfermos, abandonados, mendigos.

Picasso pintó varios estudios de la muerte de Casagemas y su entierro, así como un cuadro grande de homenaje, llamado *Evocación o entierro de Casagemas* en 1901. La obra recuerda por su composición el cuadro del Greco *El entierro del Conde de Orgaz*, pero reinterpretado. En ambos cuadros el espacio está dividido en tierra y cielo. En la obra del Greco se representa un milagro: san Esteban y san Agustín se presentan en el momento de la sepultura de este conde de Orgaz, un señor gran benefactor del pueblo. La parte superior muestra el Cielo con la Santa Trinidad, la Virgen María y otros santos. Entre ambos espacios hay una especie de pasadizo que semeja el útero materno, por donde asciende el alma del difunto que lleva un ángel. De este modo la muerte es interpretada como un nuevo parto, un nuevo nacimiento.

En el entierro de Casagemas la parte inferior muestra el duelo por el difunto, con figuras de luto, llanto y dolor. No hay ritual, ni clero, ni personajes de importancia.

La parte superior presenta un cielo de chicas desnudas por donde es llevado el difunto en un caballo blanco.



Fig. 5

Izda.: Picasso: *Evocación, el entierro de Casagemas*.

Dcha.: El Greco: *El entierro del señor de Orgaz*.

El historiador y teórico del arte Ian Bialostocki ha explicado cómo el repertorio de imágenes simbólicas que desde antiguo eran útiles para tratar grandes problemas de la vida humana se fue asociando a formas generales que él llama “temas de encuadre”. Durante el siglo XIX todos estos temas perdieron su contenido original, se secularizaron convirtiéndose en formas vacías. Símbolos, alegorías y atributos convencionales se convirtieron en puros medios de expresión artística. De todos modos, señala, “en el contenido de las nuevas obras de arte permanecieron las asociaciones de pensamiento con respecto a las antiguas imágenes, ya que cada obra de arte es un elemento del diálogo con la tradición.”¹²

Es en esta línea como podemos ver el uso abundante de calaveras y cráneos animales en diferentes etapas de la vida de Picasso, con un trasfondo de la enorme tradición de las *vanitas* del barroco español¹³.

Para concluir

En estos dos grandes artistas del siglo XX que forman un tandem tan peculiar, y cuya obra está tan interrelacionada, nos permiten ver precisamente una interiorización de la vida que se traduce en una renovación de las imágenes. Renovar el lenguaje de la imagen es como “renovar la caricia” (imagen poética de C. Bousoño)¹⁴, porque los moldes expresivos se desgastan y pierden su capacidad de conmover y sorprender.

...todo hábito disminuye y hasta anula la percepción: si amorosamente cogemos la mano a alguien y durante un largo rato, las manos así unidas permanecen inmóviles, llega un momento en que la percepción táctil desaparece. Para hacerla reaparecer es necesario hacer transitar una mano sobre la otra modificando de este modo la zona de contacto en una caricia. Pues bien: la inmovilidad del *status lingüístico* (la “lengua”) impide la existencia de verdaderas percepciones, de percepciones “completas”, no disminuidas en puros esquemas conceptuales. Sólo el cambio lingüístico o “sustitución” restaura la plenitud perceptiva del lenguaje, haciéndolo expresivo, artístico.

Matisse pensando en paraísos ha renovado la imagen del Paraíso, del vivir y el morir. Picasso ha reconectado lo nuevo con lo antiguo, en su ir y venir por

¹² I. BIALOSTOCKI, *Estilo e iconografía*, Barral, Barna, 1973, págs. 158 y ss.

¹³ Vid. “Arte y Vanitas”, en I. BIALOSTOCKI. Op. cit., p. 185, y “Jeroglíficos de muerte y salvación”, en J. BROWN, *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Alianza, Madrid, 1985, p.179.

¹⁴ C. BOUSOÑO, *Teoría de la expresión poética*, Gredos, Madrid, 1952, p. 112.

los estilos ha huido de una forma de muerte: la inmovilidad en la repetición rutinaria y acomodada. Nuestro mirar actual se alimenta del fruto de lo que ellos sembraron.

El extravío y el sueño: Un análisis filosófico de las metáforas de la muerte en el canto I del *Infierno*

María Rodríguez Lorca

Contratada predoctoral FPU/ Universidad de Sevilla

1. Introducción

La reflexión sobre la muerte ha acompañado al ser humano desde sus orígenes, siendo una de las cuestiones capitales del pensar filosófico. Concretamente, la poesía ha sido uno de sus vehículos de expresión más sugerentes, pues a través de ella se nos revela una verdad que supera los límites de la lógica humana y que da especial relevancia al uso del lenguaje metafórico para transmitir esas intuiciones que escapan al pensamiento discursivo.

En el presente capítulo, nuestra intención es retomar ese tema clásico de la filosofía que es la reflexión sobre la muerte, y abordarlo tomando como punto de partida el canto I del *Infierno*, la primera de las tres cánticas que conforman la *Divina Comedia* de Dante Alighieri¹. A lo largo de toda la obra del poeta florentino, la muerte adquiere distintas formas y suele encontrarse representada de manera metafórica. En esta ocasión nos centraremos

¹ Para elaborar el capítulo hemos empleado la edición anotada bilingüe publicada por la editorial Akal en 2021. Esta se divide en los siguientes tres tomos: D. ALIGHIERI, *Divina Comedia, Infierno*, (Ed. Bilingüe Raffaele Pinto), Akal, Madrid, (2021a). D. ALIGHIERI, *Divina Comedia, Purgatorio*, (Ed. Bilingüe Raffaele Pinto). Akal, Madrid, (2021b). D. ALIGHIERI, *Divina Comedia, Paraíso*, (Ed. Bilingüe Raffaele Pinto). Akal, Madrid, (2021c). Para traducir los pasajes que iremos mencionando en el texto, hemos optado por emplear la traducción de Ángel Crespo, ya que consideramos que es aquella que mejor refleja el estilo del poeta. Dicha traducción la encontramos en: D. ALIGHIERI, *Divina Comedia* (Trad. Ángel Crespo), Planeta, Barcelona, 1992.

únicamente en las metáforas presentes en el canto I del *Infierno*, pues consideramos que su análisis puede revelarnos una concepción de la muerte de gran relevancia filosófica que vale la pena explorar. Nos centraremos en analizar con detalle cuatro de sus representaciones más características: la selva oscura, el sueño, el mar y la loba. En ellas, la muerte se nos presenta con un marcado sentido gnoseológico, siendo equiparada a la ignorancia y a la irracionalidad, y, a su vez, adquiere un matiz ético, que nos conduce a considerarla como sinónimo del mal absoluto y del pecado. Además, insistiremos en que la idea de viaje iniciático que permea toda la obra y la propia condición de exiliado del poeta, también encierran en sí mismas una determinada visión de la muerte como paso previo al renacer. A través del análisis filosófico de dichas metáforas, nuestro objetivo final es comprender los distintos matices y significados que puede adoptar el concepto de muerte en la célebre obra del poeta florentino.

2. Las metáforas de la muerte en el canto I del *Infierno*

El canto I es el lugar de la *Divina Comedia* en el que encontramos más referencias a la muerte expresadas de manera metafórica. Por ello, a lo largo de este apartado nuestra intención es ir analizando algunas de sus representaciones fundamentales, mostrando los múltiples matices e interpretaciones que encierran en su interior.

2.1. *La selva oscura*

La primera metáfora de la muerte la vemos reflejada en esa *selva oscura* en la que el protagonista se pierde al inicio de su travesía:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura,
Ché la diritta via era smarrita.
Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
Esta selva selvaggia e aspra e forte
Che nel pensier rinova la paura! (*Inf.* I, 1-6)².

² D. ALIGHIERI, *Divina Comedia* (Trad. Ángel Crespo), Planeta, Barcelona, 1992. p.1. A mitad del camino de la vida / yo me encontraba en una selva oscura, / con la senda derecha ya perdida. / ¡Ah, pues decir cuál era es cosa dura / esta selva salvaje, áspera y fuerte / que en el pensar renueva la pavora!

En la célebre apertura de su obra, Dante se presenta a sí mismo como perdido en una *selva oscura* en la que no sabe cómo ha entrado ni cómo escapar de ella, puesto que ha perdido de vista la *diritta via*, es decir, el camino correcto, verdadero. Tal fue el temor que lo invadió en esos momentos de su vida, que no encuentra las palabras suficientes para describir aquella experiencia desoladora y el simple hecho de acordarse de ella hace que vuelva a revivir en sus propias carnes esa misma congoja. Debemos imaginarnos esta selva como un frondoso bosque, en el que apenas penetra la luz del sol. Es precisamente a causa de la oscuridad absoluta que reina en aquel lugar, que el protagonista se ha alejado de la *diritta via* y se halla perdido en medio de ninguna parte. López Cortezo³ resalta el valor cognoscitivo de la luz, siendo aquella que permite la visión y, por ende, el conocimiento de la verdad y del bien. Por el contrario, la oscuridad debe entenderse como representación de lo incomprensible e incognoscible, siendo aquella que nos conduce a la ignorancia y al pecado. Por tanto, en la selva oscura, donde no hay luz alguna que pueda orientar al protagonista, todo es ambiguo y contradictorio, no es posible distinguir el camino verdadero de los falsos caminos, provocando de esta manera que Dante se halle en un estado de total confusión y desorientación.

Esta interpretación gnoseológica de la selva oscura como lugar de confusión y ausencia de certeza, nos hace pensar que Dante, al introducirse en ella, ha perdido su capacidad de usar la razón, que es precisamente la que nos permite conocer la verdad de las cosas y nos otorga lucidez. Siendo la razón lo propio del ser humano, aquella facultad que nos caracteriza y distingue del resto de criaturas, perder la razón equivale a morir en cuanto hombre. Tal y como Dante afirma en su tratado filosófico el *Convivio*: “Dunque, se ’l vivere è l’essere [dei viventi e vivere ne l’uomo è ragione usare, ragione usare è l’essere] de l’uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto” (IV, vii, 12)⁴. Por tanto, aquel que no hace uso de la razón, aunque pueda parecernos vivo, hemos de considerarlo muerto en cuanto hombre, pues no emplea aquello que es propio de su especie y actúa de manera semejante a una bestia. En palabras de López Cortezo: “(...) el poeta considera «muerto» en cuanto «ser racional», no en cuanto «animal», a quien «no razona» el fin de su vida y el camino que a él conduce (...)” (2016, p. 186). De

³ C. LÓPEZ CORTEZO, *La Estructura Moral del Infierno*. Akal, Madrid, 2022, p. 52.

⁴ D. ALIGHIERI, *Convivio* (Trad. Fernando Molina Castillo), Cátedra, Madrid, 2005, p. 458. “En conclusión, si vivir es el ser [de los vivientes y vivir en el hombre es usar la razón, usar la razón es el ser] del hombre, por lo que renunciar a usarla es renunciar a ser, lo cual es estar muerto

esta manera, podemos observar que esa irracionalidad a la que nos conduce la pérdida de la *diritta via* implica una cierta experiencia de la muerte en cuanto seres humanos.

El propio poeta hace explícita esta asociación de la muerte con la selva oscura cuando afirma “tant’è amara che poco è più morte” (*Inf.* I, 7)⁵. Dante utiliza la palabra *amara* (amarga) para referirse a esta experiencia de desorientación absoluta y, añade, yendo todavía más lejos, que este momento de su vida fue tan angustioso que se asemejaba incluso a la muerte. De esta manera, el poeta, al vincular la selva oscura con la muerte, desea transmitirnos que hallarse en ese estado de absoluta desorientación, en el que se ha perdido a sí mismo, apagándose la luz de su razón, equivale a estar muerto.

2.2. *El sueño*

La segunda metáfora que analizaremos será la imagen del “sueño” que, tradicionalmente, ha sido asociado a la muerte. Pensemos que, incluso a día de hoy, pervive en el imaginario popular la visión del difunto como aquel que está sumido en un dulce sueño. Continuando con los primeros versos del proemio, el poeta escribe lo siguiente:

ma per trattar del ben ch’i’ vi trovai,
dirò de l’altre cose ch’i’ v’ho scorte.
Io non so ben ridir com’i’ v’intraï,
tant’era pien di sonno a quel punto
che la verace via abbandonai. (*Inf.* I, 8-12)⁶.

Dante señala que, sumido en un profundo estado de somnolencia, acabó entrando, sin darse cuenta, en esa selva oscura. López Cortezo relaciona ese sueño que invade a Dante en el proemio y que provoca que se aleje de la *verace via* con la enfermedad de la letargia⁷. El dantista introduce la

⁵ D. ALIGHIERI, op.cit., 2005, p. 1. “Es tan amarga que algo más es muerte”

⁶ D. ALIGHIERI, op.cit., 1992, p. 1. “mas por tratar del bien que allí encontré / diré de cuanto allá me cupo en suerte. / Repetir no sabría cómo entré, / pues me vencía el sueño el mismo día / en que el veraz camino abandoné.

⁷ López Cortezo señala, además, que los síntomas que Dante describe en los primeros versos del proemio coinciden con los que Boecio padecía al inicio de *La Consolación de la Filosofía*, una de las obras más influyentes en el pensamiento del poeta florentino. Filosofía, refiriéndose a Boecio, afirma lo siguiente: “No corre ningún peligro; sufre de letargia, enfermedad frecuente en los espíritus desengañados. Ha perdido

definición que da de dicha enfermedad Isidoro de Sevilla en *Etim.* IV 6 5: “es una opresión del cerebro seguida de pérdida del conocimiento y sueño prolongado, como el del que duerme profundamente”⁸. Esta comprensión del sueño como letargo nos conduce a considerar la muerte como esa falta de autoconciencia, que nos lleva a confundir las imágenes oníricas con la realidad, haciendo que perdamos esa lucidez racional propia del que se halla en estado de vigilia. Esta matización es importante, ya que nos conduce a identificar la vida con la autoconciencia (es decir, con la razón y el estado de vigilia) y la muerte con el sueño (entendido como falta de conciencia de sí e irracionalidad). Esta relación entre sueño y ausencia de razón es expresada por Tomás de Aquino de la siguiente forma:

Lo propio del hombre, según lo cual se dice que es bueno o malo, no actúa mucho al dormir, ni según el dormir se manifiesta quién es bueno o malo. Por eso, dice el proverbio que los hombres felices no difieren de los desdichados en el dormir, que es la mitad de la vida. Porque durmiendo está trabado o ligado el juicio de la razón y se adormecen los sentidos externos, aunque operan la imaginación y la parte nutritiva⁹.

Durante el sueño, por tanto, el juicio de la razón queda “trabado”, y, a causa de ello, nos encontramos en un estado de irracionalidad que conectamos con la muerte, pues para Dante, como hemos expresado anteriormente, no usar la razón equivale a morir en cuanto hombre y sobrevivir únicamente como bestia.

2.3. *El mar*

La siguiente de las metáforas de la muerte la encontramos representada por el mar. Consideramos que existe una clara conexión entre mar y muerte que, aunque no sea abordada de manera explícita en el poema, puede desentrañarse a partir de un análisis detallado de sus elementos. Partiremos de los siguientes versos:

E come quei che con lena affannata
Uscito fuor del pelago a la riva

momentáneamente la conciencia de sí; la recobrará con facilidad tan pronto como me reconozca” (*Cons.* I 2 5-6. Extraído de: LÓPEZ CORTEZO, op.cit., 2022, p. 39).

⁸ C. LÓPEZ CORTEZO, op.cit., 2022, p. 52.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Eti. Lib.1 1.20 n.4* extraído de D. ALIGHIERI, *Divina Comedia, Infierno*, (Ed. Bilingüe Raffaele Pinto), Akal, Madrid, (2021a), p.24.

Si volge a l'acqua perigliosa e guata,
Così l'animo mio, ch'ancor fuggiva,
Si volse a retro a rimirar lo passo
Che non lasciò già mai persona viva. (*Inf.* I, 22-27)¹⁰.

En estos versos, se compara al protagonista huyendo de la selva con un naufrago que, saliendo del mar, acaba llegando a una desértica playa. De esta manera, se establece una analogía entre el extravío de Dante en la selva oscura y el extravío del navegante en la oscuridad impenetrable del mar. Por tanto, el análisis del significado de estos versos nos conduce a establecer una equivalencia entre la selva oscura y el mar. Ambos son lugares en los que es fácil perderse: el primero, se trata de un frondoso bosque en el que encontramos múltiples caminos que se confunden entre sí y que nos impiden diferenciar la *verace via* de las aparentes; el segundo, se caracteriza por la ausencia total de caminos que encontramos en él —el mar se nos presenta como una extensión infinita de agua, en la que su homogeneidad y carencia de puntos de referencia, nos impide adquirir conciencia de dónde estamos o hacia dónde nos dirigimos—. Al final, el paso por la selva oscura y por el mar acaban conduciéndonos a la misma experiencia: la desorientación absoluta.

El uso por parte del poeta de metáforas náuticas es muy recurrente, pues podemos rastrearlas tanto en el *Convivio*, como en la *Divina Comedia*¹¹. Sin embargo, en esta ocasión nos centraremos en el tratado segundo del *Convivio*, ya que es el que nos parece más relevante para el presente análisis¹². Partiremos del siguiente pasaje:

Poi che proemialmente ragionando, me ministro, è lo mio pane ne lo precedente trattato con sufficienza preparato, lo tempo chiama e domanda la mia nave uscir di porto; per che, dirizzato l'artimone de la ragione a l'ora del mio desiderio, entro in pelago con isperanza di dolce cammino e di salutevole porto e laudabile ne la fine de la mia cena (*Cv.* II I 1)¹³.

¹⁰ D. ALIGHIERI, op.cit., 1992, p. 1. Y como aquel que con aliento ardido, / Del piélago salido a la ribera, / Mira al agua que casi le ha perdido, / Mi alma, que fugitiva entonces era, / Volvióse a contemplar de nuevo el paso / Que no atraviesa nadie sin que muera.

¹¹ *V. Pg.* I, 1-6 y *Pd.* II, 1-15. En ambos pasajes se utiliza la metáfora del navío como representación del intelecto o ingenio del poeta.

¹² En el tratado primero también emplea una metáfora náutica para describir su vida como exiliado. Recordemos el célebre pasaje en el que el poeta se autodefine como un “legno sanza vela e sanza governo”, es decir, “una nave sin vela y sin gobierno”, haciendo referencia a la falta de dirección que caracterizó su vida durante esos años (v. *Cv.* I, iii, 5).

¹³ D. ALIGHIERI, op.cit., 2005, p. 203. “Una vez que, con los razonamientos expuestos a modo de proemio [en] el tratado anterior, he servido el pan suficientemente preparado, ha

En esta cita del *Convivio*, encontramos algunos elementos clave: la imagen de la “nave” como representación del intelecto humano; el acto de “salir del puerto” como inicio de la travesía intelectual; la razón como vela del barco que es empujada por el “viento del deseo” y el “piélago” como aquella materia que se quiere abordar, comprender intelectualmente¹⁴. Este viaje del ingenio puede llegar a las metas propuestas (es decir, llegar a un puerto *salutevole e laudabile*) o, por el contrario, naufragar en la materia que se propone abordar por carecer de los medios apropiados para conocerla (es decir, por ser su razón insuficiente para alcanzar tal elevado conocimiento). Esto último será lo que le ocurra al autor del *Convivio* y lo que lo conducirá a abandonar este tratado filosófico y sumirse en la escritura de otra obra: la célebre *Divina Comedia*.

Llegados a este punto es lógico preguntarnos: ¿cuál fue esa compleja materia que el intelecto del poeta se vio incapaz de abordar y que lo condujo al naufragio intelectual? La respuesta a dicha pregunta nos confirma aún más la equivalencia que encontramos entre la imagen del mar y la selva oscura: el problema de la “primera materia”. Si acudimos a la etimología de la palabra “selva”, en latín *silva*, traducción del griego *hýle*, se nos revela su doble significación, que nos confirma la siguiente cita de Isidoro de Sevilla:

Los griegos denominan *hýle* a una especie de materia prima de las cosas que no está todavía formada, pero que es capaz de admitir todas las formas corporales, y de la que están formados todos los elementos visibles; a partir de su derivación adoptaron este vocablo. Los latinos, a esta *hýle*, la denominaron materia, porque todo lo que es informe y de lo que se hace algo siempre se denomina materia. Por eso los poetas le dieron el nombre de bosque, y no sin razón, porque las maderas provienen de los bosques¹⁵.

De esta manera, el término *silva* nos remite, tanto al bosque como a la primera materia indeterminada. Para algunos exégetas bíblicos, esta primera materia coincide con el agua¹⁶, lo que prueba, una vez más, la equivalencia entre el mar en el que se pierde el náufrago y la selva que desorienta al protagonista. El intento de resolver el problema de la primera materia

llegado el momento de que mi nave suelte amarras, por lo que, desplegando el artimón de la razón a la brisa de mis propósitos, me hago a la mar con la esperanza de recorrer una dulce travesía y de arribar, al final de mi cena, a un puerto liberador y digno”

¹⁴ Para un análisis más detallado véase: C. LÓPEZ CORTEZO, “El navegante del ‘Convivio’ y el náufrago de la selva oscura”, *Tenzone*, n.17, (2016), pp. 170-171.

¹⁵ ISIDORO, *Etim. XIII 3 1-2*. Extraído de C. LOPEZ CORTEZO, op.cit., (2016), p.190.

¹⁶ C. LÓPEZ CORTEZO, op.cit., (2016), pp. 170-171.

mediante la sola fuerza de su razón, conduce al poeta al naufragio intelectual, pues esta cuestión supera con creces las facultades cognitivas humana. Este naufragio intelectual, que consiste, en cierto modo, en un error en su uso de la razón al dirigirla a una materia que está fuera de su alcance, conduce al poeta a la muerte en cuanto hombre racional. Por este motivo, la recuperación del correcto uso de la razón será el punto de partida del viaje iniciático del poeta hacia la salvación.

2.4. *La loba*

La última metáfora de la muerte que analizaremos será la imagen de la loba. Recordemos que cuando el protagonista, perdido en la selva oscura, se dispone a subir una colina iluminada por los rayos del sol —situación que le da esperanzas de salvación— tres bestias se interponen en su camino, prohibiéndole el paso: una *lonza* (animal difícil de identificar que se suele relacionar con un guepardo), un león y una loba. Tradicionalmente se les ha atribuido una simbología muy concreta de origen bíblico, siendo el guepardo representación de la lujuria, el león de la soberbia y la loba de la avaricia. Sin embargo, López Cortezo cuestiona la tradicional asociación de la loba exclusivamente a la avaricia y considera que, ante todo, esta debe ser asociada a la muerte: “la loba, por tanto, no significa, como se ha dicho, únicamente la avaricia, sino que representa literalmente también la muerte que para el personaje constituye la noche: el temor a la noche-muerte”¹⁷. Cuando aparece la loba, el animal más temible de todos, el poeta se siente totalmente desesperado y pierde toda esperanza de salvación, tal y como podemos observar en la descripción que realiza de la misma:

Ed una lupa, che di tutte brame
sembiava carca ne la sua magrezza,
e molte genti fé già viver grame,
questa mi porse tanto di gravezza
con la paura ch’uscia di sua vista,
ch’io perdei la speranza de l’altezza (*Inf.* I, 49-54)¹⁸.

En estos versos podemos observar el miedo atroz que invade al poeta cuando se encuentra cara a cara con la terrible loba. Esta se nos presenta como

¹⁷ C. LÓPEZ CORTEZO, op.cit., 2022, p. 101.

¹⁸ D. ALIGHIERI, op.cit., 1992, p.2. Y una loba, que todos los antojos / alojar semejava en su magrura / y a muchos procuró duelo y enojos, / me llenó de inquietud con la bravura / que veía lucir en su mirada / y perdí la esperanza de la altura.

un animal delgadísimo a pesar de estar continuamente alimentándose, representación del deseo insaciable que tanto la caracteriza. La loba, símbolo del pecado de la avaricia, es descrita como aquella que “molte genti fé già viver grame” (es decir, que “a muchos provocó duelos y enojos”), con lo que Dante nos quiere transmitir que esta ansia de dinero y poder desmesurada, es la causa principal de los grandes conflictos y guerras que acaban resultando en la muerte. De esta manera, encontramos una asociación entre avaricia y muerte que nos remite a la figura de la loba. Todo deseo de poder desenfrenado acaba conduciendo a la eterna insatisfacción representada por esa delgadísima loba y, finalmente, a la muerte. Además, cabe destacar, tal y como observa con perspicacia López Cortezo, que el lobo es un psicopompo, es decir, un conductor de las almas al lugar de los muertos, por lo que esta característica nos haría asociar este animal de nuevo a la muerte.

Esta descripción de la loba y su aparición en último lugar, como si fuera el culmen de las tres bestias —o los tres vicios— que impiden la salvación del poeta, nos lleva a considerarla como representación del pecado más difícil de eludir por uno mismo. Recordemos que el propio Dante solo puede salvarse gracias a una ayuda extraordinaria, de origen divino, que le permite realizar su viaje a través de los tres mundos. En este sentido, podríamos afirmar que la muerte en el canto I del *Infierno* no solo tiene un sentido gnoseológico, considerándose como ausencia de razón, sino que posee también un fuerte significado ético, que nos lleva a interpretarla como símbolo del pecado. De esta manera, podemos establecer un vínculo entre muerte, irracionalidad y pecado, que acaba conduciéndonos a otra característica fundamental: la ausencia de libertad. Cuando la loba aparece, el protagonista pierde toda esperanza de salvación —“perdei la speranza de l’altezza” (*Inf.* I, 54)—, ya que ésta se le aparece como un obstáculo que se siente incapaz de superar por sus propias fuerzas y que congela su voluntad, volviéndolo esclavo del miedo. Así, el pecado ineludible, al igual que la muerte, se traduce en una imposibilidad de acción.

3. Conclusiones: *L’altro viaggio* de Dante

Cuando la insaciable loba se interpone en el camino de Dante y este siente que ha perdido toda esperanza de salvación, una figura aparece en medio del desierto, acudiendo en su rescate. Se trata del gran Virgilio, su maestro y aquel del que tomó inspiración para desarrollar ese hermoso estilo que tanto lo caracteriza. Este, al ver que el protagonista ha quedado paralizado en su acción de subir esa colina que lo llevaría hacia la salvación, le dirige las siguientes palabras: “a te convien tenere altro viaggio (...) se vuo’ campar d’esto loco

selvaggio” (*Inf.* I, 91, 93)¹⁹. Ese *altro viaggio* que nuestro protagonista tendrá que realizar para reencontrarse a sí mismo y regresar a la *verace via*, será un camino largo y arduo, en el que tendrá que atravesar las profundidades del infierno para llegar, después, al purgatorio, lugar intermedio de purificación y transformación del pecado en virtud, y alcanzar finalmente el paraíso, donde tendrá lugar el momento álgido de unión con Dios, meta final de todo ser humano.

A causa de esta estructura, hemos interpretado el viaje dantiano como un viaje iniciático, en el que el poeta debe experimentar la muerte (que relacionamos con el paso por el infierno, lugar en el que la irracionalidad y el pecado se presentan en su estado más puro) para poder renacer y reencontrarse a sí mismo. De esta manera, el adentrarse en la oscuridad más absoluta y alumbrarla con la luz de la razón o conciencia, permite al protagonista purificarse y volver a nacer.

Podemos considerar este viaje ficticio del poeta como un reflejo de su condición real de exiliado, que también encierra en sí misma una visión de la muerte. En el exilio, Dante se siente “fuera de sí”, pierde de vista el horizonte de sentido que hasta entonces había guiado sus acciones y siente en sus propias carnes esa experiencia de la nada que asociamos con su concepción de la muerte. En este momento crítico de su vida, pierde toda influencia política y se queda sin patria y sin partido, desnudándose de aquellos rasgos que caracterizaban su identidad antes del exilio. Esta “muerte en vida” que supuso su exilio político, podemos verla reflejada en su autodefinición como un “barco sin vela ni gobierno” (*Cv.* I, iii, 5), expresión que nos transmite precisamente ese naufragar de su razón, carente de guía y de dirección “verdadera” durante esos años de su vida. Cuando la razón naufraga y el ser humano pierde aquello que le es propio, es como si hubiera muerto en cuanto hombre y sólo sobreviviese en cuanto bestia, tal y como hemos estado analizando a lo largo del artículo.

A modo de cierre, realizaremos una breve recapitulación de las distintas maneras de entender la muerte que encontramos en el canto I del *Infierno* enfatizando las conexiones que podemos rastrear entre las mismas. La manera más general de interpretarla está asociada a la pérdida de la capacidad de usar la razón. Cuando se da esta situación, tal y como hemos señalado en repetidas ocasiones, la persona pierde aquello que le es más esencial, conduciéndolo a la muerte como ser humano. Al haber perdido la capacidad racional, el protagonista se vuelve incapaz de diferenciar el camino verdadero de los

¹⁹ D. ALIGHIERI, op.cit., 1992, p. 3. “Te conviene emprender distinto viaje (...) para dejar este lugar salvaje”

múltiples senderos falsos, y esto tiene como resultado el extravío y la desorientación absoluta, que podrían analizarse como experiencias análogas a la muerte. El carecer de rumbo, de una dirección que otorgue sentido a nuestra existencia, nos conduce a la experiencia de la nada que tanto en común tiene con la muerte. Esta desorientación que lleva al protagonista a la pérdida de la *diritta via*, se produce cuando uno está sumido en ensoñaciones en lugar de encontrarse en un estado de vigilia capaz de discernir la verdad de las cosas. Recordemos que una de las imágenes asociadas a la muerte era precisamente la del sueño.

Aunque estas interpretaciones de la muerte tienen un sentido gnoseológico, consideramos que también puede ser comprendida en sentido ético, como ausencia de libertad. Cuando la razón del protagonista “naufraga”, se convierte en un ser movido por sus instintos, más parecido a las bestias que a los humanos. Esta situación lo conduce a carecer de voluntad propia y a perder su capacidad de tomar decisiones racionales. A través de la figura de la loba, veíamos que esta comprensión de la muerte como ausencia de libertad, podía conducirnos a ser esclavos de un deseo insaciable que acaba llevándonos a la autodestrucción y, por tanto, a la muerte. En definitiva, podríamos afirmar que la concepción dantiana de la muerte tiene tanto una dimensión gnoseológica como ética, siendo ambos enfoques inseparables para comprender la complejidad de su sentido filosófico.

La muerte como puerta y el cine

José-Alfredo Peris-Cancio

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

1. Introducción: la muerte es una puerta

Con ocasión de la difusión cada vez mayor de la fiesta de Halloween en los centros educativos la Dra. Carola Minguet señalaba en sus tribunas tres perspectivas que van a estar muy presentes en lo que a continuación desarrollamos.

Por un lado, la persistencia de la dimensión trascendente de las personas.

El ser humano, aunque se esfuerce en eliminar su dimensión trascendente, no puede renunciar a ella. Por algún lugar ha de salir la necesidad del hombre de conectar con lo que está más allá de la inmanencia, de todas las contingencias prosaicas. El problema es que, en el experimento que vivimos de sociedades laicas, la canalización de esta tendencia natural acaba dándose por medio de la superstición, la evasión o de costumbres como Halloween¹.

Por otro, la dimensión luminosa que esta dimensión tiene cuando se analiza la muerte como una prolongación del misterio de vida y amor que constituye la vida de cada persona.

Benedicto XVI² explicaba que en el más allá no habrá otra cosa que la verdad que ya existía aquí, pero que se manifestará de un modo

¹ C. MINGUET CIVERA, “La muerte es una puerta”, *Religión Confidencial*, 2024 <https://www.elconfidencialdigital.com/religion/opinion/carola-minguet-civera/muerte-es-puerta/20241029031855050669.html>

² Cfr. el nº 12 de la Carta Encíclica *Spes Salvi* de Benedicto XVI. Conviene destacar la pretensión del que fuera Papa emérito de expresar estos contenidos en una clave de diálogo con las otras religiones y con los no creyentes, cfr. C. MINGUET, *El pontificado de Benedicto XVI a través del relato periodístico*, 2024, Tirant lo Blanch, Valencia.

luminoso. No va a ser, por tanto, una ruptura con la vida actual, sino que aparecerá lo verdadero de lo que ha sido la existencia de una persona, purificada de lo que ha estado de espaldas a Dios. Se trata de una invitación existencial interesante, ciertamente: entras en un lugar donde lo auténtico de la propia vida será llevado a su plenitud, mientras que lo estúpido o lo fatuo desaparecerá (Ibidem).

En tercer lugar, la muerte como un lugar plenamente humano, en el que nuestra finitud queda plenamente reconciliada con la bendición que le espera:

La muerte es también un lugar de descanso y salvación. ¡Menos mal que morimos! ¿Se imaginan esta vida terrena para siempre? Ahora bien, aunque el don que recibimos no está en nuestras manos, para alcanzar la vida eterna se debe colaborar porque somos libres; uno no es teletransportado³.

Estas convicciones de partida, sugestivamente expresadas, me van a acompañar a lo largo de todo el recorrido por el mundo cinematográfico. La cámara no oculta la dimensión trascendente de la persona humana, apunta sutilmente hacia ella. La metáfora que mejor se acerca a calificar este modo de proceder es que la muerte es una puerta.

2. ¿Es el cine un convidado adecuado a una conversación sobre arte?

Esta es una pregunta pertinente en la medida en que consideremos que el cine es el arte más reciente, al que probablemente haya que atribuirle haber revolucionado la propia consideración de lo artístico. Conviene tener presente que cuando Riccioto Canudo en su *Manifiesto de las Siete Artes*, caracterizó el cine como “séptimo arte” no lo hizo principalmente para rescatar la dignidad de una expresión artística que se había desarrollado a veces por carpas de feria, sino con una convicción más profunda y ennoblecedora: “Necesitamos el Cine para crear el arte total hacía el que, desde siempre, han tendido las demás artes”⁴.

³ C. MINGUET CIVERA, *¿Y si la mirada fuera otra? Tribunas periodísticas para trascender la actualidad*, Tiran lo Blanch, Valencia, 2025, p. 235. También accesible en “Fiestas que nos hacen presente la muerte” <https://www.elconfidencialdigital.com/religion/opinion/carola-minguet-civera/fiestas-que-nos-hacen-presente-muerte/20221102003435044767.html>

⁴ R. CANUDO, *Manifiesto de las Siete Artes*, 2017. Obtenido de Filosofía en español. filosofía.org: <https://www.filosofia.org/hem/192/9230125.htm>

Podemos corroborarlo, y de un modo particularmente acertado para tratar el tema de la muerte. El arte toca el alma como el cine. Hace trascender como la muerte. Sin transcendencia es la angustia. Con ella... la paz. Tiene todo el sentido el diálogo. Ahora bien, si el cine, como el arte en general, no lleva a la transcendencia es un pasatiempo más.

¿Cómo consigue ser trascendente una película? El estudioso del cine francés, de mediados del siglo XX, Henri Agel supo precisarlo con claridad.

Generalmente, diremos, pues, que una película es trascendente cuando nos muestra que su inspiración, su realización, su interpretación alcanzan —en distintos niveles— todos los estratos del público de una manera profunda e irreductible no una simple satisfacción psicológica, afectiva o estética⁵.

De una manera análoga, el cineasta Robert Bresson sentenciaba: “Llamarás buena a la película que te dé una idea elevada del cinematógrafo”⁶.

Podría seguir aportando testimonios sobre el carácter artístico del cine. Valga por todos ellos el de Julián Marías que permite situarlo como el arte del siglo pasado, que mantiene su vigencia en el presente.

... el cine es, ni más ni menos, el arte del siglo XX. No sólo en el sentido de haber nacido y crecido con él, de ser el arte propio de nuestro siglo, desconocido de todos los anteriores, sino porque probablemente es el más fecundo de este tiempo, el que ha engendrado mayor número de obras maestras.

El cine, por supuesto, ha tardado decenios en ser tomado en serio, sobre todo desde el punto de vista artístico, y ello se justifica, porque representa una dilatación del concepto de arte; lo es en un sentido nuevo, que ha costado mucho esfuerzo comprender y asimilar. Por eso, la academia⁷ ha dado una prueba de flexibilidad al introducir el cine entre los asuntos que desde ahora le pertenecen como propios⁸.

⁵ H. AGEL, *¿El cine tiene alma?* (J. Ripoll, Trad.), Rialp, Madrid, 1958, p. 31.

⁶ R. BRESSON, *Notas sobre el cinematógrafo*, Árdora, Madrid, 1997, p. 28.

⁷ Se refiere a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

⁸ J. MARIAS, “Discurso del Académico electo D. Julián Marías, leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando”, *Scio, Revista de Filosofía*, n. 13 (2017) p. 258.

3. ¿Es la filosofía una buena acompañante para introducir al cine en una conversación sobre arte?

Para responder a esta pregunta de un modo adecuado es necesario realizar algunas acotaciones. La principal es que la abordo desde un territorio explorado desde hace no mucho tiempo, la filosofía del cine⁹, o mejor la alianza entre filosofía y cine, es decir, la consideración de que el cine parece hecho para la filosofía¹⁰. Stanley Cavell lo sentencia con particular fuerza.

...según mi manera de pensar, es como si el cine hubiera sido creado para la filosofía, para reconducir todo lo que la filosofía ha dicho sobre la realidad y su representación, sobre el arte y la imitación, sobre la grandeza y el convencionalismo, sobre el juicio y el placer, sobre el escepticismo y la trascendencia, sobre el lenguaje y la expresión...¹¹

Dentro de la filosofía del cine o —de esta alianza— me sitúo con aquellos pensadores que han privilegiado hablar desde la experiencia del espectador como punto de partida: filósofos cinéfilos. Permítaseme introducir dos textos que pueden resultar Iluminadores. El primero de nuevo de Cavell en el que advierte sobre cómo el espectador puede recibir del cine esa ayuda para seguir realizando su labor filosófica.

No quisiera dar la impresión de que la filosofía por sí misma exige compensación alguna por las revelaciones del medio cinematográfico. Más bien hay que pensar que estas películas trazan de manera diferente avenidas emocionales e intelectuales que la filosofía ya ha explorado, pero de las que tal vez haya tenido que regresar a veces prematuramente, en particular en las formas adquiridas después de su profesionalización, o academización, desde la época de Kant (el primer moderno en demostrar que un profesor puede introducir gran filosofía, es decir, una disciplina entre otras disciplinas universitarias). La exigencia implícita es que el cine, la última de las grandes artes, demuestra que la filosofía es a menudo la acompañante invisible de las vidas ordinarias que el cine es capaz de captar (incluso, tal vez en

⁹ H. MUÑOZ-FERNÁNDEZ, *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020.

¹⁰ W. ROTHMAN, “La unión del cine y la filosofía en el pensamiento de Stanley Cavell”, *Binaria: Revista de comunicación, cultura y tecnología*, (2003) pp. 60-77. Obtenido de https://abacus.universidadeuropea.com/bitstream/handle/11268/2843/rothman_espanol.pdf?sequence=1

¹¹ S. CAVELL, *Más allá de las lágrimas*, (D. Pérez-Chico, Trad.), Machadolibros, Madrid, 2009. p. 15.

particular, cuando las vidas descritas son históricas o elevadas o cómicas o perseguidas u obsesivas)¹².

El segundo de Robert B. Pippin en el que se nos muestra que el espectador, más allá del placer o del entretenimiento, encuentra en la estética del cine un motivo mejor para entender el sentido de las películas.

Si al menos parte de lo que nos sucede cuando vemos una película es que los acontecimientos y diálogos no solo están presentes ante nosotros, sino que se nos muestran, y si la pregunta que ese hecho suscita —¿cuál es la razón de mostrarnos esa narración de esa manera?— no parece en algunos casos respondida del todo aludiendo al placer o al entretenimiento, porque algo de un significado más general filosófico se insinúa; si algún modo de entender algo mejor que todo eso ocurre en un registro estético, al atender estéticamente a lo que se muestra, entonces esa cuestión más amplia, la cuestión del significado filosófico de una película, entendiendo la filosofía de un modo más o menos tradicional, es obvia¹³.

Dentro de esos filósofos entusiastas del cine recogemos particularmente el legado de Julián Marías, ya que su filosofía vitalista está muy próxima¹⁴ — si no está plenamente dentro, al menos en su última época — al personalismo filosófico. Me refiero a su antropología cinematográfica.

Todo eso, y mucho más, es el cine, un arte joven que, frente a la milenaria historia de las otras artes, de aquellas a las cuales está dedicada esta Academia, aún no ha cumplido un siglo. Esto quiere decir que apenas ha hecho más que empezar, que es ante todo posibilidad, que pertenece sobre todo al futuro. Es la mejor ocasión para pensar sobre él, para anticipar lo que puede ser su realidad futura, para prever y acaso evitar sus riesgos, para contribuir a su maduración y crecimiento, enriquecerlo con lo que puede recibir de las otras artes, más viejas y sabias, cultivadas por la humanidad durante siglos o milenios. Cuando escribí un libro titulado *Antropología metafísica*, el más personal de mis libros estrictamente filosóficos, me di cuenta de lo que le debía al cine. Muchas ideas que en él alcanzaron formulación rigurosamente teórica se me habían ocurrido contemplando películas o reflexionando sobre ellas. Había tenido que elaborarlas, hacer que fuesen filosóficas, pero formaban parte de esa “prefilosofía” de que la filosofía tiene siempre que partir para volver sobre ella y elevarla al nivel de la teoría, de la verdad justificada

¹² S. CAVELL, *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, (J. Alcoriza.- A. Lastra, Trad.), PRE-TEXTOS, Valencia, 2007, p. 27.

¹³ R. B. PIPPIN, *The Philosophical Hitchcock. Vertigo and The Anxieties of Unknowingness*, University of Chicago Press, Chicago, 2017. pp. 6-7.

¹⁴ J. MARÍAS, *La imagen de la vida humana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955; y *La educación sentimental*, Círculo de Lectores, Madrid, 1992.

o, como prefiero decir, de la visión responsable. Y entonces descubrí algo inesperado y acaso aún más interesante: que puede haber una “antropología cinematográfica”, porque el cine es, con métodos propios, con recursos de los que hasta ahora no se había dispuesto, un análisis del hombre, una indagación de la vida humana¹⁵.

Se puede dar un paso más y reconocer que entre los propios directores de cine, algunos se pueden considerar directamente personalistas porque comparten un proyecto análogo al de Mounier o al de Karol Wojtyła/Juan Manuel Burgos¹⁶. Convocan a creer en la idoneidad del cine para proponer y desarrollar la civilización del amor. Los directores personalistas se reconocen porque pretenden defender la dignidad humana. Y también porque buscan que el espectador pudiera ver confirmado ese deseo cuando acabara de ver una película suya o de otro cineasta con estas características, dentro de una gama pluralista de expresiones.

Todos los cineastas señalados compartían esa pretensión humanista, pero cada uno lo expresaba con un código de creatividad propio. Para mostrar ese pluralismo se ha buscado una expresión sintética que resuma la pretensión personalista característica de cada uno de ellos. Reconocemos un personalismo : “...de la esperanza en la civilización del amor” para la filmografía de Frank Capra; “... de la vinculación entre las personas y su mutuo reconocimiento” para la obra de Leo McCarey; “...de la entrega y del sacrificio de personas por su comunidad” en el caso de los filmes de John Ford; “... de la purificación del verdadero amor” para las comedias y los melodramas de Mitchell Leisen; “... de la misericordia ante la fragilidad humana” para identificar la pretensión de la creación de Gregory La Cava) ; o, finalmente, “... del corazón redimido por el verdadero amor en la vulnerabilidad de las personas” con respecto a las películas que filmó Frank Borzage . Desde este abanico de propuestas se sustenta que el personalismo filmico es “un modo de concebir el cine basado en la centralidad de la persona en el relato filmico, que se desarrolla desde la responsabilidad creativa del director, y que favorece y fortalece asimismo la personalidad de los actores y las actrices y de todo su equipo de colaboradores¹⁷.

¹⁵ J. MARÍAS, “Discurso del Académico electo D. Julián Marías, leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando”, *Scio, Revista de Filosofía*, n. 13 (2017) p. 228.

¹⁶ J. SANMARTÍN Esplugues & J. A. PERIS-CANCIO, “Personalismo Integral y Personalismo Filmico, una filosofía cinemática para el análisis antropológico del cine”, *Quién*(12), (2020), pp. 177-198.

¹⁷ J. A. PERIS-CANCIO, & E. OLIVER-DEL OLMO, “Una propuesta para la lectura filosófica del cine de Aki Kaurismäki: el personalismo filmico de la perdedora (perdedor) que

Algunos de ellos han escrito impresiones muy ilustrativas que merece la pena reflejar. Señalemos uno de Leo McCarey, otro de Frank Capra y dos fragmentos de Luc Dardenne. Con respecto al primero: “... me gusta que la gente ría, me gusta que lllore, me gusta que la historia cuente algo, y me gusta que el público, al salir del cine, se sienta más feliz de lo que lo estaba cuando entró”¹⁸.

Por su lado, Capra cuenta en su autobiografía cómo estando convaleciente, en un estado febril, recibió la visita de un misterioso personaje que le interpeló profundamente:

Un hombrecillo bajo se levantó de una silla; completamente calvo, con gafas de gruesos cristales..., un hombre tan sin rostro como alguien es capaz de ver. No hubo presentaciones. Simplemente dijo: - *Por favor, siéntese, señor.* Me senté débil como un gato e igual de curioso. El hombrecillo se sentó frente a mí y dijo tranquilamente. - *Señor Capra, es usted un cobarde.* - *¿Un qué?* - *Un cobarde, señor. Pero lo que es infinitamente más triste..., es usted una ofensa a Dios. ¿Ha oído ese hombre de ahí dentro?* —Max había conectado la radio en mi habitación. La rasposa voz de Hitler brotaba chirriante de ella—. *Ese malvado está intentando desesperadamente envenenar el mundo con odio. ¿A cuántos puede hablarles? ¿A quince millones..., veinte millones? ¿Y durante cuánto tiempo..., veinte minutos? Usted, señor; usted pudo hablarles a cientos de millones durante dos horas..., y en la oscuridad. Los talentos que posee usted, señor Capra, no son suyos, no son un logro suyo. Dios le dio esos talentos; son Sus dones a usted, para que usted los use en Su beneficio. Y cuando usted no usa los dones con los que Dios lo bendijo, es usted una ofensa a Dios..., y a la humanidad. Buenos días, señor.* El hombrecillo sin rostro salió de la habitación y bajó las escaleras. En menos de treinta segundos me había abierto en canal con la verdad: había expuesto el fétido pus de mis vanidades”¹⁹.

Finalmente, de Luc Dardenne apela también a esa dimensión personalizadora que pueden tener las películas: “Lo importante en una película es conseguir reconstruir experiencias humanas”²⁰. “Salir de una sala de cine calmado, curado... con la sensación absoluta de ser un hombre entre los hombres. Recordar más tarde ese momento como un momento de felicidad...”²¹.

expresa su dignidad con el amor y la amistad”, *Ayllu-Siaf*, 5(2 (2023, Julio-Diciembre), p. 222. doi:10.52016/Ayllu-Siaf.2023.5.2.7

¹⁸ S. DANEY & J. L. NOAMES “Leo et les aléas: entretien avec Leo McCarey”, *Cahiers du cinéma*, 163, (1965) p. 20.

¹⁹ F. CAPRA, *The Name above the Title: an Autobiography*, Da Capro Press, New York, 1997, p. 176.

²⁰ L. DARDENNE, *Au dos de nos images 1991-2005 suivi de “Les Fils” et “L’Enfant” de Jean Pierre et Luc Dardenne*, Seuil, Paris, 2005, p. 10

²¹ Idem. p. 15.

Una última advertencia para acabar de acotar nuestra perspectiva: me separo también en estos momentos de quienes hacen del cine una herramienta para favorecer los debates éticos (aborto, eutanasia, pena de muerte, límites de la vida, guerra, terrorismo, violencia machista...) ²². Es una opción legítima y fecunda, pero deja en segundo término unos activos del cine que para nosotros son importantes: su capacidad de generar sorpresa, llevándonos por lugares imprevistos de mano de la imaginación, la fantasía y la interpelación al corazón ²³. Evito de paso la advertencia de muchos cultivadores de la filosofía del cine: que no se utilice el cine para ilustrar las propias convicciones filosóficas, con frecuencia forzando su propia expresividad. Que se deje el cine en lo previo de la vida que puede suscitar reflexiones ²⁴. O en lenguaje fenomenológico, en su modo particular de donación.

4. El criterio de selección personalista para doce películas

Esta justificación permite presentar un criterio de selección de películas que responde a una categoría propia del personalismo filmico, que se puede presentar en estos términos: “el misterio de la muerte sólo da paz si se lo contempla desde la interpersonalidad, desde el amor”. Como por hechizo — si se me permite esta analogía— encontramos que grandes películas sobre la muerte parecen haberse filmado con el propósito sorprendente de mostrar que la única palabra que dignifica la muerte es el amor. Voy a citar unos cuantos filmes clásicos, más o menos próximos, haciendo mías las palabras de Eugenio Trias invitando a “a gozar de lo que hay, sin deplorar lo que no hay” ²⁵. En todas ellos hay expresiones de amor que son más fuertes que la muerte y algunas son cine después de Auschwitz ²⁶: ante el horror sólo cabe el amor como misericordia y restauración y así comprobar que el mal no tiene la última

²² T. DOMINGO MORATALLA, *Bioética y Cine. De la deliberación a la narración*, San Pablo-Universidad de Comillas, Madrid, 2010; y “De la narración filmica a la deliberación ética. La fenomenología hermenéutica como mediación (J.Marías y P. Ricoeur)”, *SCIO. Revista de Filosofía* n° 13, (2017), pp. 27-55.

²³ N. DEPRAZ, *Fenomenología de la sorpresa: un sujeto cardial*, Sb editorial, Buenos Aires, 2023.

²⁴ H. MUÑOZ-FERNÁNDEZ, *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020.

²⁵ E. TRIAS, *De cine. Aventuras y extravíos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, p. 10.

²⁶ J. PENA, *El cine después de Auschwitz. Representaciones de la ausencia en el cine moderno y contemporáneo*, Cátedra, Madrid, 2020.

palabra. Sólo podré dar de cada una de ellas una leve referencia, una invitación a su contemplación atenta. Las ordeno por su fecha:

1º) *Sinfonía de la vida* (Our Town, 1940), Sam Wood, en la que se presenta con una conmovedora transparencia que el amor es más fuerte que la muerte. La protagonista lucha en la pantalla por seguir viviendo ante la posibilidad de morir en el parto de su segundo hijo y son los recuerdos sencillos de la celebración de un día de su cumpleaños los que rescatan la plena consciencia del amor a sus familiares. La película puede plantear con acierto un final feliz que no se contenía en la obra de teatro original de Thornton Wilder, pero que el dramaturgo aceptó como más propio para el medio cinematográfico²⁷.

2º) *La comedia humana* (*The Human Comedy*, 1943) de Clarence Brown, que es una adaptación a la pantalla de la obra homónima de William Saroyan. Desde la primera escena se muestra que la muerte cambia la relación, pero no la hace desaparecer entre las personas. Y lo hace con la imagen del padre ya fallecido vela providencialmente sobre la suerte de su familia.

3º) *La Palabra* (Ordet, 1955) de Carl Theodor Dreyer, filma un milagro que se realiza en la propia familia. La vuelta a la vida de la madre, un personaje que actúa de catalizador para pacificar las relaciones en el seno de su hogar y en el vecindario, parece querer confirmar la continuidad de sentido entre la vida presente y la del más allá. Sólo cuando se ve a las personas desde toda su dignidad la vida parece razonable como una puerta.

4º) *El séptimo sello* (Det sjunde inseglet, 1957) de Ingmar Bergman, presenta muchas posibilidades de lectura. Pero si la he incorporado a este elenco es por un dato muy relevante que muchas veces pasa desapercibido. El caballero pierde la partida de ajedrez con la muerte, lo que afecta a sus familiares y amigos más cercanos. Pero en cierto modo consigue vencer a la muerte porque gracias a su derrota el matrimonio de los cómicos con su hijo pequeño consigue escapar. Sobre ellos señala el propio Bergman que “hay una bondad juguetona en la imagen de la familia. El niño realizará el milagro: la octava pelota del malabarista debe quedar quieta en el aire un vertiginoso instante —un microsegundo”²⁸. La muerte es burlada desde la generosidad.

5º) *Harold y Maud* (1971) de Hal Ashby, es sin duda una comedia con múltiples capas, en las que no falta la acidez y la ironía. Si puede estar a pesar

²⁷ A. LASTRA & J. A. PERIS-CANCIO, “Introducción a Nuestra ciudad, de Thornton Wilder”, en T. Wilder, *Nuestra ciudad. Una obra en tres actos*, Cátedra, Madrid, 2020, pp. 9-52.

²⁸ I. BERGMAN, *Imágenes. Diarios de un cineasta*. (& F. J. Uriz Torres, Trad.), Tusquets, Barcelona, 1992, p. 208.

de todo incluida dentro del criterio personalista es porque esta historia de amistad y de amor entre una anciana que ha sobrevivido a los campos de concentración y un joven obsesionado con la muerte culmina como un canto hacia la vida. La anciana muere porque intenta suicidarse y el joven no consigue socorrerla a tiempo. Pero él, que se había pasado la película jugando con su propio suicidio, recibe entonces de ella la lección que más necesitaba: el amor a la vida. Paradójicamente el morir de quien ha padecido el horror, actúa de modo redentor sobre el joven que aparecía víctima del aburrimiento existencial propio de las sociedades de consumo de la segunda mitad del siglo XX.

6º) *La habitación verde* (La chambre verte, 1977) de François Truffaut es un canto a la fidelidad con respecto a la memoria de los que se han ido. Está basada en el relato *El altar de los muertos*, de Henry James. El director francés pone el acento en un gesto que concuerda con la expresión de Gabriel Marcel “Aimer un être, c’est lui dire: ‘Toi, tu no mourras pas’” (“Amar a un ser es decirle a él, ‘tú no morirás jamás’”)²⁹. Aunque el protagonista parece caer en algunos momentos en lo obsesivo, puede compensar que la “globalización de la indiferencia”³⁰ (Francisco, 2022) que experimentamos en nuestros días alcanza también a la ingratitud hacia los que nos han precedido, o la despreocupación por aquellos fallecidos de los que nadie se acuerda.

7º) *Relámpago sobre el agua* (Lightning Over Water, 1980) de Wim Wenders y Nicholas Ray es un testimonio impactante de cómo Wenders filmó los últimos meses de vida de Nicholas Ray. Más allá del dramatismo hiperrealista de la situación, lo que destaca es la amistad y en la comunión entre los artistas, propiciada por la propia potencialidad del cine.

8º) *Volver a empezar* (1982) de José Luis Garci tiene una memorable escena que condensa en ella la esencia del contenido de la película. El médico enfermo de cáncer, residente en Estados Unidos, que regresa a su Asturias natal, contrasta el diagnóstico que ha recibido con su amigo de la infancia, el médico del lugar. La mutua generosidad con la que ambos viven el momento dramático es testimonio de que la amistad ayuda a descubrir el sentido de la muerte.

²⁹ G. MARCEL, “Le mort de demain”, en G. Marcel, *Trois Pièces: Le regard neuf; La mort de demain; La Chapelle ardente*, Librairie Plon, Paris, 131, p. 161.

³⁰ FRANCISCO. *Escuchar con los oídos del corazón*. Ciudad del Vaticano. 2022, Vaticano_v.a. Obtenido de <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/2022/0124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>

9º) *Dublineses* (*The Dead*, 1987), la última película de John Huston aparece como un legado del director que para muchos debe ser considerado triste y desesperanzado a pesar de su magistral belleza. Basado en el relato de James Joyce del mismo nombre que el título original de la película, me parece que sin embargo traslada un mensaje radical de otro tipo. Frente al desmesurado afán de seguridad del protagonista que quiere calcularlo todo, lo único que le suscita admiración es saber arriesgarse por amor, cosa que él nunca ha sabido hacer. Reconoce que una vida entregada da sentido a la muerte.

10º) *La lista de Schindler* (*Schindler's List*, 1993) de Steven Spielberg es un canto al amor por los oprimidos, sintetizada por la inscripción del Talmud: “Quien salva una vida, salva al mundo entero”. El horror de quienes sirven a la muerte como su aliada sólo se frena ante la determinación por ver valiosa la vida de los demás y de hacer memoria de los que han sido masacrados.

11º) *La vida es bella* (*La vita è bella*, 1997), de Roberto Benigni sorprendió a algunos al comprobar que la comedia era también eficaz para denunciar la barbarie, lo cual suponía un homenaje a las posibilidades expresivas del cine. Aquí en el amor de un padre por un hijo se ve la posibilidad de hacer frente al horror. La imaginación del personaje por transformar en juego lo que era un ejercicio de masacre arrebató al verdugo tener la última palabra sobre la vida y sobre la muerte.

12º) *El viejo roble* (*The Old Oak*, 2023) de Ken Loach termina con que el duelo y el funeral improvisado por el padre de una refugiada es la ocasión para derribar las fronteras, entre la población en una pequeña parte xenófoba del viejo pueblo minero británico y los refugiados sirios.

No busco demostrar nada. El cine más bien suscita reflexión y apertura. Se trata tan sólo de una invitación a comprobar cómo la única palabra que dignifica la muerte es el amor, y que cineastas de muy diversos estilos lo representan como aportando teselas para una gran vidriera.

5. Los cineastas personalistas ante la muerte

No necesariamente los directores propuestos en el apartado anterior los podríamos incluir dentro del personalismo filmico, como se va a ver con la excepción de Wim Wenders. Pero creo que todos ellos en estas películas se muestran en algo como personalistas. Ahora vamos a verlo en esos cineastas que consideramos explícitamente como tales y que los venimos estudiando como tales. En ellos se hace expresamente patente la interpersonalidad de la muerte. Simplemente destacaré una película por director, por motivos de extensión.

5.1. *Del Hollywood clásico voy a invitar a que reparemos en destacar la contribución de cinco de sus grandes exponentes.*

a) De Georges Stevens (190-1975) encontramos en su *Nunca la olvidaré*, (I Remember Mama, 1948) el personaje de Oskar Homolka como el tío Chris Halvors, cuya vida criticada a lo largo del film escondía un profundo secreto de amor que sólo se revela en el momento de su muerte: se dedicaba a la ayuda de niños con discapacidad que podían recuperarse con cirugía. También es entrañable la “milagrosa” curación del gato, certificado de que a los ojos de la niña pequeña, mamá (Irene Dunne) está siempre por la vida,

b) De Frank Capra (1897-1991), en su célebre *¡Qué bello es vivir!* (It's a Wonderful Life, 1946) resulta impactante el planteamiento de la no existencia como la muerte más radical que contrasta con los vínculos como redención desde el amor. Son precisamente santos y ángeles los que vienen en rescate de George Bailey. La dimensión de verticalidad da sentido a la vida y a la muerte.

c) John Ford, en un western como *La legión invencible* (She Wore a Yellow Ribbon 1949) muestra el cuidado amoroso del Captain Nathan Brittles (John Wayne) de las tumbas de su esposa e hijas, fallecidas causa de una epidemia. Como señalan Scott Eyman y Paul Duncan, “la muerte termina con la vida, no con las relaciones”³¹. No será de extrañar que este mismo militar, a punto de la jubilación, actúe buscando la paz con los apaches, desde una profunda convicción pacifista que comparte con el anciano jefe de la tribu.

d) Leo McCarey (1896-1969) en sus dos versiones de la película que en castellano fue traducida como *Tú y yo* (Love Affair, 1939 y An Affair to Remember, 1957) la abuela Janou aparece como un personaje profundamente espiritual, dispuesto a ofrecer su vida por la felicidad de su nieto, un playboy (Charles Boyer y Cary Grant, respectivamente) que todavía no ha encontrado la mujer adecuada. Su muerte será la ocasión que propicie el reencuentro del joven con su verdadero amor (Irene Dunne y Deborah Kerr, en cada una de las películas). Un chal que la anciana llevaba cuando vino a visitarle la incipiente pareja y que prometió legarle a ella cuando muriera durante la visita que le hicieron en la escala de un crucero, permitirá que los enamorados aclaren el malentendido que los separó, y se unan en un amor nuevo y purificado.

e) Mitchell Leisen (1898-1972), retrata en *La muerte de vacaciones* (Death Takes a Holiday, 1934) —basada en la obra de teatro del mismo

³¹ S. EYMAN y P. DUNCAN, *John Ford. Filmografía completa. Las dos caras de un pionero 1894-1973*, Taschen, p. 17.

nombre de Alberto Casella— que el amor que redime a la muerte. El personaje que hace de la representación de la parca, el príncipe Sirki (Frederic March) exclama feliz al final de la película: “... entonces sí que existe un amor que expulsa los miedos y lo he encontrado. ¡Y el amor es más grande que la ilusión y tan poderosos como la muerte!”.

5.2. *El neorrealismo italiano, con su pretensión de narrar con fidelidad la vida de los seres humanos de carne y hueso se acerca decisivamente a las coordenadas del cine personalista.*

a) De Roberto Rossellini (1906-1977) escojo *Europa '51* (1952), una película con algunos ribetes biográficos de la filósofa Simone Weil, interpretada con quien entonces era la esposa del director, Ingrid Bergman. Una mujer de la clase alta tras el suicido del hijo se plantea para reencontrar el sentido de su vida la dedicación a los más desheredados. Trabaja, como Simone Weil, en una fábrica de coches, y termina finalmente ingresada en una institución sanitaria ante la incomprensión de su familia. Los más humildes, en cambio, la veneran por su capacidad de amar, que hace verdadero homenaje al hijo que no supo atender.

b) Vittorio de Sica (1901-1974) *Umberto D* (1952) plantea la situación angustiada de un pensionista al que no le llega la asignación para vivir. Cuando está tentado de quitarse de en medio arrojándose a un tren es su perrito, que quiere seguir viviendo, el que le rescata. Asistimos a la recuperación de la interpersonalidad a través de la humildad del can. Como otras veces en el cine comprobamos que el rector cuidado de los animales lleva a las personas a afianzar su alegría de vivir.

5.3. *El cine personalista actual. Para terminar este breve recorrido del tratamiento de la muerte de autores personalistas me voy a referir a tres que actualmente siguen en activo.*

a) Wim Wenders (1945), a cuya película sobre el fallecimiento de Nicholas Ray ya nos hemos referido, filmó en el 2008 *Palermo Shooting*. Probablemente sea la que mejor se ajusta al tenor de nuestro escrito, pues representa el relato de un joven fotógrafo (interpretado por el cantante Campino) cuya vida disipada le impide saborear que está vivo. El personaje de la muerte (Dennis Hoper) va a su encuentro con un propósito muy definido que se lo explica de manera expresa: “La muerte es la puerta de salida, la única. Teme a la muerte quien teme a la vida, al mundo real, quien no sabe vivir”.

b) Jean Pierre Dardenne (1951) y su hermano Luc (1954) suscitan como revulsivo en sendas películas la muerte de dos chicas inmigrantes. Mientras en *La chica desconocida* (La Fille inconnu, 2016) no se llega a ver nunca a la joven, sí que hay un deseo por parte de la protagonista de romper con su anonimato como compromiso de interpersonalidad. Lo vemos más explícito en *Tori y Lokita* (Tori et Lokita, 2022), que termina con el funeral de Lokita, en el que el pequeño Tori canta, haciendo memoria de una amistad que no acaba con ella ni la muerte.

c) Aki Kaurismäki (1957) plantea con claridad que la preocupación por el otro que es capaz de provocar resurrecciones o casi (*El hombre sin pasado*, 2002; *Fallen Leaves*, 2023) o milagros (*El Havre*, 2011). Centrándonos en la primera, comprobamos que es un misterioso gesto de regreso a la vida el que se ve corroborado por la historia del protagonista. Quien era un hombre egoísta y alcoholizado que maltrataba a su mujer, pierde la memoria al ser agredido por unos neonazis, y recobra una personalidad nueva, gracias a los más desheredados y a quienes trabajan solidariamente por ellos.

6. Conclusión

Gran parte del mejor cine y el cine personalista consideran que lo que nos paz ante la muerte es vivir una interPersonalidad, en la que, siguiendo la grafía de Anthony Steinbock³² esa p se hace mayúscula, y nos confirma la dimensión de verticalidad en nuestras vidas.

Cuando empecé a escribir este texto, nadie podía saber que Valencia se iba a ver azotada un mes después por la catástrofe de una DANA y una barrancada que trajeron consigo más de 200 fallecidos. En homenaje a ellos recupero estas palabras de nuevo de la Dra. Carola Minguet con las que quiero terminar, que a su vez son un homenaje a las víctimas de la tragedia, pues resumen cuanto hemos querido exponer a través del cine.

...en la riada se ha dado una revelación. El Apocalipsis de San Juan revela al Cordero, que es el Amor. La *caritas*, el *agapé*, se ha revelado en lo pequeño: en las botas embarradas; en las caminatas por las carreteras destruidas con fregonas, cubos, garrafas de agua y alimentos; en cada abrazo y en todas las lágrimas compartidas. La muerte se ha pronunciado tiránicamente, con un estruendo insoportable, pero el pueblo valenciano le ha contestado. La última palabra no es suya,

³² A. J. STEINBOCK, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious experience*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007.

aunque lo parezca en estas horas de llanto, luto y desolación. Es del Amor. Y las aguas no lo pueden anegar³³.

³³ C. MINGUET CIVERA, ¿Nos ha revelado algo la riada?, *Religión Confidencial*, 2024, <https://religion.elconfidencialdigital.com/opinion/carola-minguet-civera/nos-ha-revelado-algo-riada/20241105052543050738.htm>

El culto a la santa muerte. Necropolítica en el México marginal

José-Luis Anta Félez

Catedrático de Universidad / Universidad de Jaén

1. La santa Muerte, entre la tradición y la modernidad

El culto a la Santa Muerte en el México contemporáneo representa una de las expresiones religiosas más complejas y multifacéticas de los últimos tiempos, atravesando diversas capas sociales y culturales, mientras desafía las estructuras de poder tanto del Estado como de la Iglesia. Su crecimiento exponencial en las últimas décadas no solo refleja un fenómeno religioso en expansión, sino también una respuesta a las condiciones de violencia, marginalización y exclusión que afectan a grandes sectores de la población. Para entender su relevancia actual, es necesario situarla en el cruce entre la soberanía negativa, la biopolítica, las economías de la verdad y las formas de gubernamentalidad alternativa que han emergido en contextos donde la autoridad estatal es fragmentaria o insuficiente. El culto a la Santa Muerte encuentra sus raíces en una profunda tradición cultural que mezcla elementos prehispánicos con la religiosidad popular católica. Desde las culturas mesoamericanas, la muerte ha sido concebida no como un fin, sino como una parte esencial del ciclo de la vida, una transición hacia otra forma de existencia. Esta concepción persiste en la cultura popular mexicana y se sincretiza con la iconografía cristiana para dar lugar a la Santa Muerte, una figura esquelética cubierta con un manto que adquiere significados diversos según el color con el que se la representa. Este sincretismo permite que la Santa Muerte opere como una deidad de protección, justicia y poder para quienes la veneran.

Sin embargo, lo que hace que la Santa Muerte sea una figura tan relevante en el México contemporáneo no es solo su capacidad de aglutinar tradiciones religiosas disparejas, sino su funcionalidad en un contexto de profunda violencia

y desigualdad social¹. En regiones donde el Estado ha sido incapaz de garantizar la seguridad, la justicia o el bienestar de la población, la Santa Muerte ofrece una alternativa espiritual y simbólica que responde a las necesidades inmediatas de sus devotos. A diferencia de la biopolítica estatal, que según Foucault busca administrar la vida de las poblaciones para optimizar su capacidad productiva y controlar su comportamiento, la Santa Muerte opera en el margen de esta lógica. Su poder no reside en la regulación de la vida, sino en la capacidad de intervenir en las esferas de la muerte, el peligro y el sufrimiento, protegiendo a aquellos que se encuentran más expuestos a la violencia y la incertidumbre. Para muchos devotos, la Santa Muerte es vista como una soberana alternativa, una figura que encarna lo que Claudio Lomnitz llama soberanía negativa, es decir, una forma de poder que se ejerce a través del control de la muerte en lugar de la vida². Esta soberanía no busca integrar a los individuos en el orden social dominante, sino que se articula en espacios donde la ley del Estado es débil o inexistente. Los narcotraficantes, por ejemplo, encuentran en la Santa Muerte una figura que legitima sus actos violentos, justificando la muerte como una herramienta de poder y control. En su iconografía, la Santa Muerte aparece con una guadaña, un reloj de arena o una balanza, símbolos que representan su capacidad para administrar el tiempo y la justicia, atributos que la hacen atractiva para quienes operan bajo la legalidad. El crecimiento del culto a la Santa Muerte está vinculado también a la expansión del narcotráfico y la violencia asociada a este fenómeno. A medida que los cárteles de la droga consolidaron su control en ciertas regiones de México, la Santa Muerte se convirtió en una figura que protegía tanto a los miembros de estas organizaciones como a las comunidades afectadas por la violencia. No es raro encontrar tumbas ostentosas en los panteones dedicadas a los líderes del narcotráfico, adornadas con estatuas de la Santa Muerte, lo que subraya el poder simbólico que esta figura ha adquirido. Estas tumbas no solo representan un desafío a las normas sociales convencionales, sino que son también una afirmación de poder que se extiende más allá de la vida, perpetuando el estatus y la autoridad de los narcotraficantes incluso después de su muerte.

La relación entre la Santa Muerte y la gubernamentalidad se vuelve clara en este contexto de fragmentación estatal. El culto a la Santa Muerte actúa como una forma de gubernamentalidad alternativa, una estrategia de control social y espiritual que se despliega en espacios donde el Estado no logra

¹ A. HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, (Coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Tijuana, 2017.

² C. LOMNITZ, *Para una teología política del crimen organizado*, Era, México, 2023.

ejercer su autoridad³. Mientras que el Estado busca regular la vida mediante políticas públicas, sistemas legales y fuerzas de seguridad, la Santa Muerte ofrece a sus devotos una regulación basada en la protección y la justicia fuera del marco estatal. Sus altares, distribuidos tanto en hogares como en espacios públicos, se convierten en centros de poder simbólico donde se negocian las relaciones entre vida y muerte, justicia y venganza. La Santa Muerte también tiene una relación ambigua con las fuerzas de seguridad del Estado. En muchas regiones de México, donde la corrupción es omnipresente y los agentes del orden están vinculados a las organizaciones criminales, la Santa Muerte actúa como una figura que trasciende las divisiones entre lo legal y lo ilegal. Para algunos policías y funcionarios, la veneración a la Santa Muerte es una forma de asegurar su propia protección en un entorno donde la lealtad institucional es cuestionable y la muerte es un riesgo constante. Esta relación contradictoria con el Estado subraya el carácter ambivalente de la Santa Muerte, una figura que, aunque rechazada por la Iglesia Católica y las autoridades, se convierte en un recurso espiritual tanto para los marginados como para aquellos que operan dentro de las estructuras oficiales. Más allá de su relación con el narcotráfico y la violencia, el culto a la Santa Muerte también ha ganado adeptos entre sectores de la población que buscan en ella una protectora que no discrimina. En un contexto de crisis económica y exclusión social, muchas personas recurren a la Santa Muerte para pedir favores relacionados con el amor, la salud o el éxito financiero. Su capacidad de adaptarse a las necesidades individuales de los devotos la convierte en una figura profundamente flexible y accesible, capaz de atraer tanto a personas involucradas en actividades criminales como a ciudadanos comunes que enfrentan la precariedad diaria.

La iconografía de la Santa Muerte es fundamental para entender su atractivo estético y espiritual. Desde su esqueleto cubierto por un manto hasta los objetos que sostiene en sus manos, cada elemento visual de la Santa Muerte está cargado de significado⁴. El manto, que puede ser blanco, rojo, negro, dorado, verde o morado, no es solo una prenda decorativa, sino un código de comunicación visual que permite a los devotos invocar diferentes aspectos de su poder. Esta iconografía, combinada con su carácter sincrético y flexible, ha permitido que la Santa Muerte se inserte en el imaginario popular como una

³ M. FOUCAULT, *Seguridad, territorio y población*, FCE, México, 2006. H. D. OCAMPO GIRALDO, “Gubernamentalidad: de la tradición biopolítica a la tradición gubernamental”, *Cuestiones de Filosofía*, 1(18), (2015) pp. 89-108.

⁴ I. ALATRISTE OZUNA, *Análisis iconográfico y del discurso sobre la Santa Muerte en tres escenarios: Ciudad de México, Tijuana y Los Ángeles*, El colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2014.

figura que no solo representa la muerte, sino también la posibilidad de vida, protección y justicia en un mundo marcado por la violencia y la desigualdad. En efecto, la Santa Muerte es mucho más que una figura esquelética venerada en los márgenes de la sociedad mexicana. Es un símbolo de resistencia y poder, una forma de soberanía alternativa que desafía las normas del Estado y la Iglesia, y una deidad profundamente conectada con las realidades de la vida cotidiana en México. A través de su culto, las personas encuentran una forma de negociar su relación con la muerte, la justicia y la protección, construyendo un espacio espiritual en el que la Santa Muerte se convierte en un actor central en la construcción de sentido y orden en medio del caos.

2. La interpretación de un fenómeno complejo

Desde una perspectiva filosófica, y utilizando herramientas epistemológicas, metodológicas, fenomenológicas y hermenéuticas, el culto a la Santa Muerte en México puede ser entendido como una rica expresión cultural que revela profundos aspectos sobre la construcción de significado en contextos de violencia, marginalidad y poder. Analizar este fenómeno desde estas perspectivas filosóficas nos permite ir más allá de lo meramente descriptivo y adentrarnos en la comprensión de las estructuras de significado que sustentan las creencias, prácticas y devociones de quienes veneran a la Santa Muerte. Epistemológicamente, el culto a la Santa Muerte nos plantea una serie de preguntas sobre cómo se construyen y legitiman los conocimientos religiosos y espirituales en contextos de exclusión social. El saber popular que se genera alrededor de la Santa Muerte desafía las nociones tradicionales de conocimiento religioso impuesto por las instituciones hegemónicas, como la Iglesia Católica o el Estado. Aquí nos encontramos con un *saber subalterno*⁵, una forma de conocimiento no oficial que opera en los márgenes de la sociedad. Este conocimiento se produce a partir de la experiencia cotidiana de los devotos, quienes, al interactuar con la Santa Muerte, construyen un régimen de verdad alternativo que se desvía de los discursos dominantes sobre la vida, la muerte y la moralidad. En este sentido, Michel Foucault es clave para entender la Santa Muerte desde la epistemología del poder y los regímenes de verdad. Los devotos de la Santa Muerte crean un espacio de legitimación que no depende del discurso religioso dominante, sino de su propia experiencia de la violencia y la muerte. Este

⁵ W. MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

régimen de verdad tiene una base experiencial y pragmática: la Santa Muerte responde a las necesidades inmediatas de protección, justicia y poder en contextos donde el Estado y las instituciones religiosas tradicionales han fallado. De esta manera, se genera un conocimiento autónomo, donde la devoción no se basa en dogmas teológicos, sino en la interacción cotidiana con la muerte y la violencia.

Desde una perspectiva metodológica, el análisis del culto a la Santa Muerte debe considerar las dinámicas de poder y soberanía negativa que estructuran su significado y funcionalidad. Para los devotos, especialmente aquellos involucrados en actividades marginales o ilegales como el narcotráfico, la Santa Muerte no solo actúa como un símbolo de protección, sino como una encarnación de la *soberanía negativa*, un concepto clave en la obra de Claudio Lomnitz y Georges Bataille⁶. Este concepto, que implica el control sobre la muerte en lugar de la vida, se manifiesta en los rituales y en el uso simbólico de la Santa Muerte para imponer poder, ya sea en la vida personal o en el control territorial. Para entender esto metodológicamente, debemos recurrir a herramientas filosóficas que analicen cómo el poder se ejerce a través de la violencia y la muerte, en lugar de las formas tradicionales de soberanía estatal que gestionan la vida. En este contexto, la Santa Muerte se convierte en una forma de *gubernamentalidad negativa*, donde la vida no es el foco del poder, sino la muerte y su gestión a través del miedo, la protección y la justicia privada. Metodológicamente, la interpretación del culto requiere analizar los *espacios intersticiales* donde el Estado no tiene presencia efectiva, y cómo estos vacíos son llenados por formas alternativas de poder y control social. Aquí, los cárteles de la droga y las comunidades marginadas desarrollan sus propias formas de gobierno, donde la Santa Muerte se convierte en un símbolo clave para expresar y mantener el orden en un entorno donde la violencia es la principal forma de regulación.

Desde una perspectiva fenomenológica, el culto a la Santa Muerte se puede entender como una forma de enfrentar la experiencia humana fundamental de la *mortalidad*. En la obra de filósofos como Martin Heidegger, la muerte es vista como una parte constitutiva del ser humano, y la conciencia de la muerte (lo que Heidegger llama “ser-para-la-muerte”⁷) es lo que da sentido a la existencia. Para los devotos de la Santa Muerte, esta figura es más que un simple ícono religioso: es una presencia que da forma a su experiencia del mundo, sobre todo en contextos de peligro y violencia extrema. El *ser-en-el-mundo* de los devotos está configurado por la relación constante con la

⁶ G. BATAILLE, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁷ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1988, pp. 252-253.

muerte, no solo como un fin inevitable, sino como una realidad cotidiana. Esta cotidianidad de la muerte se convierte en una oportunidad para *reconfigurar el sentido de la existencia*, donde la relación con la Santa Muerte permite a los individuos sentirse acompañados y protegidos en un mundo profundamente incierto y hostil. La fenomenología de esta relación con la muerte se ve reflejada en los rituales devocionales y en las prácticas cotidianas de los devotos. La experiencia de la muerte no es vista con temor, sino como una *fuerza que puede ser negociada*. Los devotos no solo aceptan su mortalidad, sino que buscan interactuar activamente con ella a través de la Santa Muerte, pidiéndole favores y protección. La muerte, por tanto, no es solo un evento, sino una *presencia fenomenológica* que estructura la experiencia diaria⁸.

Por otro lado, la *hermenéutica* nos ofrece una forma de interpretar los significados simbólicos y rituales que rodean al culto de la Santa Muerte. Desde esta perspectiva, el culto es un complejo sistema de símbolos que permite a los devotos interpretar y dar sentido a sus vidas en un contexto de violencia y exclusión. La Santa Muerte, con sus diversos atributos —la guadaña, el manto de distintos colores, la balanza—, actúa como un *texto cultural* que los devotos leen y reinterpretan según sus necesidades y experiencias. Cada elemento del culto está cargado de significados que se articulan en torno a temas de justicia, protección, muerte y poder. La hermenéutica permite entender cómo los devotos no solo veneran a la Santa Muerte, sino que *proyectan* en ella sus propias historias y aspiraciones. El manto blanco puede simbolizar paz y pureza para un devoto que busca protección espiritual, mientras que el manto negro puede representar justicia y venganza en contextos de violencia. La Santa Muerte se convierte en un *símbolo polisémico*, cuya interpretación depende de las circunstancias y del contexto de cada devoto.

Asimismo, la *hermenéutica del ritual* permite comprender cómo los altares, las ofrendas y las oraciones no solo son actos de fe, sino formas de interactuar con la realidad. Los rituales en torno a la Santa Muerte, como las ofrendas de veladoras, flores o incluso objetos personales, son una forma de negociar la vida y la muerte. Estos actos rituales configuran una relación con lo trascendente, donde el devoto busca influir en su destino, en la justicia que recibe o en la protección que necesita. Desde esta perspectiva hermenéutica, el culto a la Santa Muerte no es un sistema rígido de creencias, sino un proceso dinámico de interpretación y reinterpretación, donde los significados son constantemente negociados y actualizados en función de las circunstancias

⁸ A. MUSITANO, *Poéticas de lo cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*, Comunicarte, Córdoba, 2011.

personales y sociales. Esto hace que el culto sea flexible, accesible y relevante para una amplia gama de personas que encuentran en la Santa Muerte una figura que puede responder a las tensiones entre vida, muerte y poder⁹. Desde una mirada filosófica, el culto a la Santa Muerte en México puede ser entendido como un fenómeno profundamente ligado a las dinámicas de poder, conocimiento y existencia humana. Epistemológicamente, desafía las formas tradicionales de verdad, generando un conocimiento alternativo en los márgenes de la sociedad. Metodológicamente, revela cómo la soberanía y el poder se configuran a través de la muerte en contextos donde el Estado falla. Fenomenológicamente, la Santa Muerte reconfigura la relación de los devotos con su propia mortalidad, mientras que hermenéuticamente, su simbolismo y rituales permiten interpretar y dar sentido a experiencias de vida marcadas por la violencia y la precariedad. La Santa Muerte no es solo un objeto de devoción, sino un complejo sistema de significados que estructura y redefine la vida de quienes la veneran en un mundo de incertidumbre.

3. La fusión de un símbolo

Aquí analizamos el caso del culto a la muerte en este México actual, que no es entendida como un simple emisario de Dios, ni un lacayo del Estado, muy por el contrario, desde la perspectiva de sus devotos, ella es, ante todo, un actor autónomo y soberano. El culto a la Santa Muerte sugiere que en la vida social mexicana comienza a surgir una modalidad alternativa de soberanía, moderna y revolucionaria, que se manifiesta en la capacidad de matar, pero independiente tanto de la Iglesia como del Estado. El otro elemento por analizar es el canibalismo como un fenómeno emergente de la soberanía negativa. A diferencia de delitos como el homicidio, las desapariciones o la extorsión, el canibalismo no es un fenómeno de relevancia estadística. Desde una perspectiva cultural y en el análisis de la moral pública y privada, adquiere importancia por el alto grado de transgresión que representa. Aunque siempre ha habido ejemplos de canibalismo a lo largo de la historia moderna de México, estos pertenecen a una categoría distinta a la que se observa en la actualidad: en el pasado, los incidentes de canibalismo se asociaban a crímenes pasionales, a actos perpetrados por sociópatas o a situaciones extremas de supervivencia. Sin embargo, en el presente, los casos de canibalismo representan actos de transgresión y su simbolismo y “verdad”

⁹ A. A. GUTIÉRREZ PORTILLO (Coord.), *Tratados del campo religioso en México*, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, 2025.

son de otro orden social y político. El resurgimiento del canibalismo en México se produjo en la década de 1980, cuando se descubrieron 11 cuerpos desollados en las afueras de Matamoros, resultado de un ritual de un culto dirigido por Adolfo de Jesús Constanzo. Estos rituales se caracterizaban por su alto grado de secretismo, pero también por la intención de proteger a un grupo de individuos que deseaban mantener su identidad en el anonimato. Desde entonces, el fenómeno del sacrificio y el canibalismo ha experimentado una evolución en México en las últimas dos décadas. Hoy, los grupos de crimen organizado lo utilizan como un rito de iniciación para nuevos miembros o como prueba de lealtad. Este fenómeno representa, una “evolución atroz”, tal como la denomina el citado Claudio Lomnitz. Se relaciona con el secretismo y la lealtad (donde los reclutas deben probar carne humana) y, más recientemente, se usa para sembrar el pánico, tanto en grupos armados rivales como en la población en general. En este trabajo, por lo tanto, no sólo analizamos una forma concreta de ver la muerte y lo que la rodea, y que he centrado en torno al culto a la Santa Muerte como un orden de subjetividades que muestran un control y disciplina miento de las normatividades sociales, a lo que sumamos los rituales asociados, en tanto que formas de adscripción, identidad y comunicación, sino también como esta, la muerte, conforma una nueva verdad necropolítica dentro de las condiciones de posibilidad, la gubernamentalidad, del Estado mexicano y su relación con la ciudadanía y, a la vez, con los grupos marginales y/o ilegales.

La historia de la Santa Muerte en México es un fenómeno relativamente reciente en términos de su popularización masiva, aunque sus raíces culturales y religiosas se remontan a tiempos prehispánicos y al sincretismo con el catolicismo. El culto a la muerte en México tiene sus orígenes en las culturas indígenas prehispánicas, como los mexicas y mayas, que veneraban deidades relacionadas con la muerte y el inframundo. Entre las más destacadas estaban *Mictlantecuhтли* y *Mictēcacíhuatl*, el señor y la señora del inframundo, quienes gobernaban el Mictlán, el lugar donde las almas descansaban tras la muerte. Estas figuras representaban no solo la muerte como un final, sino como una etapa crucial dentro del ciclo de la vida. Este respeto y relación cercana con la muerte sobrevivió a la llegada de los españoles, siendo absorbido por el catolicismo que impuso nuevas estructuras religiosas. Con la colonización española en el siglo XVI, se produjo un proceso de sincretismo entre las creencias indígenas y el cristianismo¹⁰. La Santa Muerte, en este sentido, representa una fusión de estas dos tradiciones: la veneración prehispánica de la muerte y la iconografía católica de santos y ángeles, adaptando la figura de

¹⁰ C. LOMNITZ, *Idea de la muerte en México*, FCE, México, 2006.

la muerte como un ser que puede ser invocado y venerado. En este periodo, surgen imágenes de la muerte que, aunque no eran figuras santificadas oficialmente por la Iglesia, eran consideradas por algunos como poderosas intermediarias entre el mundo terrenal y lo divino. El culto a la Santa Muerte, tal como se le conoce hoy, no aparece en los registros históricos de manera clara hasta el siglo XX, aunque existen referencias esporádicas a “la flaquita” o “la comadre” desde siglos anteriores, especialmente en comunidades rurales y marginadas donde la devoción a figuras sincretizadas era común. Una de las primeras menciones documentadas de la Santa Muerte proviene de la década de 1940 en el estado de Hidalgo, donde un pequeño grupo la veneraba en secreto. Esta veneración estaba relacionada principalmente con rituales para el amor y la buena fortuna, y no estaba asociada en ese momento con el narcotráfico o la violencia. En la década de 1960, el culto a la Santa Muerte comenzó a ser popular en comunidades rurales y pobres, pero su expansión masiva ocurrió en los 90 y 2000. La devoción creció especialmente en áreas urbanas, como Tepito, un barrio famoso por la pobreza y la marginalización en la Ciudad de México. Aquí, la figura de la Santa Muerte comenzó a atraer a devotos que veían en ella una protectora frente a la violencia, el crimen y la injusticia que el Estado no podía resolver.

La devoción a la Santa Muerte comenzó a adquirir mayor visibilidad pública en 2001, cuando Enriqueta Romero, una residente de Tepito, instaló una estatua pública de la Santa Muerte en su casa, atrayendo rápidamente a un gran número de devotos. Esta estatua, colocada sobre la banqueta, se convirtió en un lugar de peregrinación para miles de personas. A partir de este momento, el culto pasó de ser algo clandestino o limitado a ciertos grupos, a una religión popular con visibilidad nacional e internacional. Durante las décadas de 1990 y 2000, a medida que la violencia relacionada con el narcotráfico crecía en México, también lo hacía la devoción a la Santa Muerte entre sectores relacionados con el crimen organizado. Muchos miembros de los cárteles de la droga comenzaron a venerar a la Santa Muerte como una figura protectora y justiciera, que no imponía juicios morales y que entendía la realidad de la violencia en la que operaban. Esto hizo que la Santa Muerte fuera vinculada mediáticamente al narcotráfico, aunque la mayoría de sus devotos no tienen relación directa con actividades criminales. La asociación con el narcotráfico generó controversia y provocó la condena tanto de la Iglesia Católica como de las autoridades del Estado. En 2009, el ejército mexicano destruyó una serie de altares dedicados a la Santa Muerte en el norte del país, con el objetivo de socavar su influencia en las comunidades controladas por el crimen organizado. Sin embargo, estas acciones no lograron disminuir su popularidad, y, de hecho, la veneración a la Santa Muerte continuó expandiéndose. En la década de 2010, el culto a la Santa Muerte se expandió fuera de México, especialmente entre las comunidades mexicanas en los

Estados Unidos –aunque también ha ganado popularidad en otros países de América Latina e incluso en Europa–, donde muchos inmigrantes encuentran en ella una figura de protección ante los peligros de la vida en un país extranjero¹¹.

Hoy en día, los devotos de la Santa Muerte provienen de diversas clases sociales y ocupaciones. Aunque sigue siendo venerada por sectores criminales, también lo es por trabajadores, madres solteras, empresarios y personas de todo tipo que buscan su protección, salud, justicia o intervención en asuntos cotidianos. Esta diversificación demuestra que la Santa Muerte se ha convertido en una figura mucho más amplia, que trasciende los límites del estereotipo del narcotraficante y el crimen. Actualmente, la Santa Muerte es venerada en altares públicos y privados por millones de personas. En Tepito se celebra anualmente el 1 de noviembre, coincidiendo con el Día de Todos los Santos y el Día de Muertos, una gran festividad en honor a la Santa Muerte. Este culto ha mantenido su carácter popular y sigue siendo rechazado por la Iglesia Católica, aunque se ha afianzado como una religión por derecho propio. La figura de la Santa Muerte sigue encarnando una forma de resistencia espiritual para quienes no encuentran respuestas en las instituciones tradicionales, y su influencia continúa creciendo, especialmente entre las poblaciones marginadas y vulnerables. Así, la historia de la Santa Muerte refleja la evolución de las dinámicas sociales, culturales y económicas de México. Desde sus raíces sincréticas hasta su popularización en las décadas recientes, el culto ha crecido y se ha diversificado, proporcionando una forma de espiritualidad alternativa que responde a las necesidades de los desprotegidos, marginados y aquellos que operan en los límites de la sociedad. La Santa Muerte es, en esencia, un espejo de las tensiones sociales y los cambios en el panorama religioso mexicano, consolidándose como un símbolo potente y polémico de protección, justicia y poder.

Por su parte, la gobernabilidad negativa nos permite entender que el régimen de verdad que se da como parte de una construcción alternativa de los grupos de narcos no es simplemente una forma más de gobierno sobre los vivos, sino toda una manera de gobernar el universo, donde la muerte definitivamente reintegra a los miembros a una sociedad abierta y completa. Los rituales asociados a la muerte, las exhibiciones de los panteones, el culto a la santa muerte convierte una verdad, por medio de su gobernabilidad en torno a los espacios de dominio los grupos criminales y delincuentes establecen un orden de realidades que es capaz de plantar cara a la propia

¹¹ F. JIMÉNEZ, *Culto a la Santa Muerte: expresión cultural y organización social en el Este de Los Ángeles*, El colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 2019.

gubernabilidad (positiva) de Estado. En la medida en que no todos los muertos pueden enterrarse igual, y según se muere de múltiples maneras, la exhibición en los cementerios se convierte en un elemento central, pues permite normalizar una vida clandestinidad y de constante persecución, haciendo que los muertos sean protagonistas de la vida social tal cual la gobernabilidad negativa les planteaba. Este juego de espejos, entre verdad y realidad, entre formas de gobernabilidad, no deja de ser un intento de ver la muerte como elemento que, lejos de igualar a los individuos, los convierte en parte visible del todo social.

4. Un culto político y una ideología transcendente

El culto a la Santa Muerte, por tanto, puede entenderse como una forma de lo que Foucault podría denominar una “contrabiopolítica”, es decir, una respuesta a la biopolítica estatal que busca subvertir y reconfigurar las relaciones de poder en torno a la vida y la muerte¹². Los rituales asociados a este culto buscan invocar protección o favores, son un acto de desafío a la autoridad estatal y eclesiástica, al afirmar que la soberanía sobre la vida y la muerte no pertenece exclusivamente a estas instituciones, sino que pueden reclamarse los excluidos del pacto social. Deleuze y Guattari describen en “Mil Mesetas” la noción de “máquina de guerra”, un concepto que se refiere a formas de organización social y subjetiva que existen fuera del aparato del Estado y que, en lugar de integrarse en las estructuras de poder dominantes, buscan crear líneas de fuga, es decir, vías de escape y de resistencia frente a la normatividad hegemónica. El culto a la Santa Muerte, junto con los rituales canibalísticos asociados a ciertos grupos criminales, puede interpretarse como una máquina de guerra que desafía y desestabiliza las lógicas del poder estatal, creando un espacio donde la vida y la muerte se reconfiguran según reglas y significados que son ajenos a la legalidad oficial. La antropología, en este marco, nos permite contextualizar estas prácticas dentro de las realidades socioeconómicas y culturales que las generan. En las zonas marginales de México, donde la pobreza, la violencia y la exclusión son omnipresentes, el Estado aparece como un ente lejano o incluso hostil, incapaz de ofrecer seguridad o justicia. En estos contextos, los rituales asociados a la muerte y a la violencia se convierten en medios para construir sentido, pertenencia y

¹² C. LÓPEZ, “Hacer vivir, dejar morir» en la era de la gubernamentalidad. Acerca de la actualidad y de los alcances del enfoque foucaultiano de la biopolítica”, *Revista de filosofía*, 72, (2016) pp. 123-137.

control en un mundo marcado por la incertidumbre y el peligro. La Santa Muerte, lejos de ser un mero fetiche religioso, se transforma en una figura que articula una forma de soberanía que es simultáneamente protectora y vengadora, ofreciendo a sus devotos un tipo de justicia que el Estado no puede o no quiere proporcionar.

En efecto, las prácticas en torno a la muerte en el México contemporáneo, lejos de ser simples aberraciones, son manifestaciones de un régimen de verdad alternativo, una *necropolítica* que desafía las formas convencionales de soberanía y biopolítica¹³. Estas prácticas nos obligan a replantear las categorías de vida y muerte, soberanía y resistencia, en un contexto donde el poder se ejerce de maneras que transgreden los límites de lo humano y lo civilizado. La antropología social, en diálogo con la filosofía de Foucault y Deleuze, nos ofrece una herramienta invaluable para entender cómo estas formas de soberanía negativa emergen y se consolidan en los márgenes de una sociedad marcada por la violencia y la exclusión, y cómo, en última instancia, redefinen las relaciones de poder en un mundo donde la muerte no solo es omnipresente, sino también profundamente significativa. El México contemporáneo está marcado por una profunda polarización política que se refleja en la falta de consenso en torno a la legitimidad y eficacia del gobierno central. Esta polarización se ve agravada por la presencia de cárteles del narcotráfico, que han establecido en muchas regiones un “gobierno paralelo” que opera bajo sus propias reglas y códigos. Este gobierno negativo, en su sentido sociológico, no busca la regulación y protección de la vida, sino que administra la violencia y la muerte como formas de control social. Es por ello por lo que, en este contexto, el culto a la Santa Muerte se convierte en una expresión cultural que refleja y responde a esta realidad de soberanía fragmentada y de terror institucionalizado¹⁴. La Santa Muerte, venerada por sectores marginalizados y a menudo en conflicto con las leyes y normas estatales, personifica una forma de poder que no reconoce la autoridad del Estado ni de la Iglesia. En lugar de someterse a las normas de estas instituciones, los devotos de la Santa Muerte recurren a ella como una soberana alternativa, capaz de otorgar favores, protección y justicia en un contexto donde el Estado es incapaz de hacerlo¹⁵. Este culto, por lo tanto, puede interpretarse como una forma de resistencia frente a un sistema que ha

¹³ A. MBEMBE, *Necropolítica*, Melusina, Tenerife, 2011.

¹⁴ J. A. YLLESCAS ILLESCAS, *Religiosidad cotidiana en contextos urbanos: estudio comparativo entre el culto a la Santa Muerte de México y San La Muerte de Argentina*, UNAM, México, 2023.

¹⁵ R. GARCÉS MARRERO, “La Santa Muerte en la Ciudad De México: devoción, vida cotidiana y espacio público”, *Cultura y Religión*, 13(2), (2019) pp. 103-121.

fallado en cumplir sus promesas de seguridad y bienestar, pero también como una forma de adaptación a un orden social donde la muerte y la violencia son omnipresentes. El gobierno negativo de los cárteles, caracterizado por la administración del terror y la muerte, encuentra un eco en las prácticas y creencias asociadas al culto a la Santa Muerte. Los cárteles no solo operan como entidades criminales, sino que han instaurado formas de control que implican un ejercicio de soberanía que va más allá de la simple violencia física. Este ejercicio de poder se manifiesta en rituales, códigos de conducta y símbolos que reconfiguran las relaciones de autoridad y obediencia en las regiones bajo su influencia. La Santa Muerte, en este contexto, no es solo una figura religiosa, sino un símbolo que legitima y refuerza estas nuevas formas de soberanía, al ofrecer un marco simbólico que justifica y da sentido a la violencia y a la muerte

