

El estado de la cuestión

La muerte en las filosofías contemporáneas

Enrique Anrubia Aparici

Resumen

Pensar sobre la muerte en las filosofías contemporáneas implica comprender la herencia y los problemas de la postmodernidad. Para comprender la muerte, en primer lugar, tiene que ser definida desde un sentido filosófico. Históricamente, Heidegger, en contra de la famosa visión de Epicuro, delimitó lo que fue la nueva posición de la muerte en el pensamiento postmoderno. Más tarde, la muerte fue el problema esencial del existencialismo y de lo que aquí hemos llamado un «existencialismo sofá». Por último, el artículo proporciona tres puntos y malentendidos comunes para pensar la muerte.

Abstract

Thinking on death on the contemporary philosophies implies to understand the heritage and the problems of the Post-modernity. To understand the death, first of all, it has to be defined in a philosophical way. Historically, Heidegger, against the popular view of Epicurus, delimited what was the new position of the death in the Postmodern Thought. After that, the death was an essential problem for the existentialism and -what we are called- the recent «soft existentialism». Finally, the article provides three important points and common misunderstandings to think the death.

Palabras clave: Muerte, finitud, fenomenología de la muerte, hermenéutica de la muerte, existencialismo.

Key words: Death, finitude, phenomenology of death, hermeneutics of death, existentialism.

1. La pregunta filosófica por la muerte y la de otras disciplinas

Casi todos los estudios contemporáneos sobre el tema de la muerte coinciden en una cosa: la muerte es algo que está desapareciendo de la escena pública occidental y, por tanto, como motivo de reflexión crucial para la vida del hombre. Gradualmente a lo largo

de los siglos, «la habitación del moribundo ha pasado de la casa al hospital»¹, y el hospital se ha convertido en el lugar anónimo del morir. Del mismo modo parece que los tanatorios tuvieran que ser bellos y ausentes de referencias tétricas, y el luto y el duelo casi inexistentes². Frente a aquella muerte en la que uno se moría rodeado de los suyos, o en la que incluso había un doble enterramiento, o lo que se ha venido a llamar la «muerte africana»³, morirse hoy en día es un asunto que irónicamente uno ha de hacer sin molestar mucho, en privado y no muy dramáticamente. Se trata de *domesticar la muerte*, o, como a veces se ha dicho, *matar la muerte*, pues en el fondo se vive como si «la muerte [fuera] algo que sólo les sucede a los demás»⁴.

Como el estatuto de la muerte ha pasado de lo social a lo privado, no es fortuito que se haya desarrollado sobre todo el estudio de cómo psicológicamente el individuo ha de afrontar su muerte. A día de hoy existen numerosas publicaciones sobre lo que se ha llamado psicología del morir o de la muerte. Principalmente se centran en la percepción y vivencia del individuo cuando se enfrenta a la misma. Una de las monografías más conocidas es la de Elisabeth Kübler-Ross, en la que se describe lo que ella llama las «actitudes hacia el morir y la muerte»⁵. Y, tal vez, debido a ese cambio cultural, es por

¹ ARIÈS, P.: *El hombre ante la muerte*. Taurus, Madrid, 1999, p. 474. Puede verse también del mismo autor *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. El Acantilado, Barcelona, 2000.

² Cf. NOLA, A.M. di: *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Belacqua, Barcelona, 2006.

³ Uno de los estudios clásicos en ciencias sociales sobre este tema es el de HERTZ, R.: *La muerte y la mano derecha*. Alianza, Madrid, 1990.

⁴ JANKÉLÉVITCH, V.: *La muerte*. Pre Textos, Valencia, 2002. p. 21.

⁵ Es el estudio de las formas psicológicas prototípicas de vivenciar la irremediable presencia muerte en pacientes terminales. Dichas actitudes le sirven a Kübler-Ross para distinguir varias etapas en dicho proceso. En un primer momento, el enfermo trata de negar la noticia de su situación no dándose por enterado y aislándose de todo lo que la circunscribe (*denial and isolation*). Después surge la etapa de rabia, enfado, envidia y resentimiento en la que el paciente se siente presa de un daño inmerecido (*anger*) frente a los demás. A ésta le sucede una especie de intento de regateo entre el paciente y Dios, en la que se le pide y promete cualquier cosa con tal de aplazar el momento (*bargaining*). Sin embargo, el enfermo acaba en un estado de tristeza y depresión (*depression*) en la que predominan los sentimientos de culpabilidad, vergüenza y pérdida. Es ahí donde el enfermo terminal se separa de todas las personas que ama a la vez que se prepara para abandonar este mundo, llegando a una última etapa de aceptación (*acceptance*) en la que se esfuman esos sentimientos y comparece una especie de estado pacífico en el que se desea estar solo y ajeno al mundo

lo que se haya hecho también necesaria toda una nueva pedagogía del morir⁶.

Sin embargo, desde el punto de vista de la biología y las neurociencias, la reflexión sobre la muerte bascula sobre el conocimiento del momento en que un organismo muere. Poder determinar *cuándo* la persona ha muerto. Aunque durante siglos el momento de la muerte se situó en el colapso definitivo de las funciones cardiorrespiratorias de ahí la imagen de «expirar», actualmente el instante de la muerte se localiza desde el «fallo total e irreversible de las funciones del encéfalo»⁷. Pareciera que es posible localizar en el tiempo el momento de la muerte, como si la muerte fuera un suceso en el mundo que quedaría fijado en un instante determinado⁸. Se puede tener la impresión de que escribir en un certificado de defunción algo así como «hora de la muerte» significaría que podríamos localizar el segundo en que la muerte compareció sobre ese individuo o el momento en que se produjo el «acto de morir». Como «estar vivo» y «estar muerto» no son, al parecer, lo mismo, pareciera que médicamente podríamos delimitar el momento en que se pasa de un estado a otro. Al tratarse de un cambio, se entiende que hay un proceso en el que se pasa de un estado a otro de vivo a muerto y que, por lo tanto, durante ese proceso puede establecerse el *instante* en que se da ese cambio. Dicho de otra forma: como estar vivo y estar muerto es un cambio radical, se cree que se puede delimitar un tercer momento por el que se pasa de estar vivo a estar muerto, y que ese estado se llama «morir» u «hora de la muerte». Se cree que dada una secuencia de cambio uno podría señalar el punto de la secuencia en que se diera el paso de un estado a otro, como si el cambio mismo fuera un

para afrontar la muerte. Cf. KUBLER-ROSS, E.: *On Death and Dying*. Routledge, Taylor & Francis, Londres-Nueva York, 1973. También desde la psicología, y recogiendo el tema de la muerte y el suicidio, puede verse KASTENBAUM, R.: *The Psychology of Death*. Springer Publishing Company LLC, Nueva York, 2000.

⁶ De *de* la pedagogía, puede verse POCH, C. y HERRERO, O.: *La muerte y el duelo en el contexto educativo*. Paidós, Barcelona, 2003; y también, con un enfoque más filosófico, POCH, O.: *La mort*. UOC, Barcelona, 2008.

⁷ MARTÍNEZ VILA, E. y MARTÍNEZ LAGE, M.: «Diagnóstico de la muerte. Criterios neurológicos», en HERREROS, J. et al. (eds.): *Transplante cardíaco*. Científico-médica, Barcelona, 1986, p. 66.

⁸ Sin embargo, la controversia médica sobre cuándo acontece la muerte sigue en pie hoy en día. Véanse como ejemplo, WIDDICKS, E.: «Barin death worldwide: accepted fact but no global consensus in diagnostic criteria», en *Neurology*, vol. 58 (2002), pp. 20-5. Y también JOFFE, A.R.: «Is Brain Death really Death?», en *Journal of Medical Ethics*, noviembre de 2005 (el artículo está on-line: <http://jme.bmj.com/cgi/eletters/31/11/641#445>).

instante de la secuencia que se reduce al «momento de la muerte cerebral»⁹. Igual que hay un acto que es el vivir, se cree que hay un instante en el tiempo que es el morir. Así, el «acto de morir» y la delimitación temporal de ese acto del cuándo implica la comprensión de que la muerte es un «hecho» que acontece en el mundo. Filosóficamente, esta postura se enfoca desde una cuestión epistemológica el cuándo se muere que entraña otra ontológica la muerte como un hecho en el mundo. En terminología escolástica sería el problema entre la *mors in fieri* y la *mors in ipso esse*¹⁰.

Cierto es que los profesionales de las disciplinas sociosanitarias no ven la muerte simplemente como un proceso biológico, sino asistencial, con repercusiones legales respecto a herencias¹¹, éticas respecto a transplantes¹², sociológicas, etc. Pero esas formas de entender la muerte ya pertenecen a la psicología, la sociología, el derecho o la filosofía.

Ahora bien, independientemente de que las etapas psicológicas del morir se cumplan más o menos, o se pueda o no localizar exactamente el momento de la muerte, no se puede evitar tener la impresión de que todos estos planteamientos no permiten ver en toda

⁹ Véase el informe estadounidense en el que se define la muerte respecto de estas cuestiones. PRESIDENT'S COMISION FOR THE STUDY OF ETHICAL POLICY IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH: *Defining Death: Medical, Legal and Ethical Studies in the Determination of Death*. Washington D.C., Julio de 1981, esp. pp. 18 y 74.

¹⁰ Filosóficamente es imposible sostener que morir es un acto que sucede en el mundo. Para Tomás de Aquino, la *mors in fieri* es vivir, porque estar muriéndose es estar vivo todavía. Y la *mors in ipso esse* no es un acto, sino es el cese de los actos. *Tertium non datur*. Véase ARREGUI, J.V.: *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Tibidabo, Barcelona, 1992, esp. cap. 2. «Del mismo modo que dormirse no puede ser un acto que la autoconciencia intelectual realice, porque entonces se mantendría en vigilia, morir no puede tener la naturaleza de un acto, porque en tal caso el hombre podría no morir» (p. 160).

¹¹ En el derecho romano era fundamental determinar el momento de la muerte _sobre todo respecto de las herencias y sus procedimientos adyacentes_ para las prescripciones legales pertinentes de los herederos. Por ejemplo, en el derecho pretoriano los posibles herederos tenían exactamente 100 días para reclamar su herencia. O, por poner otro ejemplo, en la ley de las XII tablas eran considerados herederos aquellos que en el momento de la muerte tenían bajo su potestad al difunto. Se trata del tema de la «herencia yacente»; véase CASTRO SÁENZ, A.: *La herencia yacente en relación con la personalidad jurídica*. Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998.

¹² TROUG, R. y ROBINSON, W.: «Role of brain death and the dead-honor rule in the ethics of organ transplantation», en *Critical Care Medicine*, vol. 31, 2003, pp. 2391-6.

su amplitud el fenómeno de la muerte dentro de la realidad del hombre. En la psicología contemporánea, la muerte fundamentalmente se presenta como la forma emocional de vivenciar el estado de una enfermedad terminal (sea uno el moribundo o un allegado). Lo mismo puede decirse de la sociología y la antropología cultural. No es que sean cuestiones menores, porque el hombre vive social, psicológica y biológicamente. Pero vivir emocional, social y biológicamente el hecho de que uno se muere no elimina ni desplaza el problema de la muerte misma. La muerte seguiría siendo un problema aunque no nos muriésemos con dolor o sin estar enfermos, aunque no supiéramos el instante exacto o no hubiera ninguna clase asistencia social. Y es que morir dormido o morir sano, morir solo o acompañado, morir ahora o morir un segundo después, sigue siendo un problema existencial.

¿Cuál es, pues, la pregunta filosófica sobre la muerte? Fue curiosamente J. E. Meyer¹³, desde la psiquiatría, quien puso de relieve la imposibilidad de reducir la pregunta por la muerte del hombre en toda su hondura a esquemas psicológicos o sociológicos. Según Meyer, la sociedad occidental contemporánea ha sustituido la angustia ante la muerte por el miedo ante un proceso de enfermedad largo y doloroso. Para Meyer, dicha sustitución ha hecho olvidar precisamente la realidad de la muerte misma al tiempo que la ha desalojado de la esfera pública y la actitud propia del hombre ante ella. El problema que el hombre tiene ante la muerte no es el de la posibilidad de vivir sufriendo hasta desaparecer, sino el hecho de que él mismo desaparecerá¹⁴. Así, explica Meyer, no es lo mismo el miedo al dolor que la angustia ante la muerte. «La represión de la muerte en la vida pública escribe, la ideología moderna de la salud, los intensos esfuerzos realizados para ayudar al moribundo y la perspectiva de un final fácil mediante medidas de eutanasia no han eliminado las angustias de la finitud»¹⁵.

Así, la pregunta crucial por la muerte, y en la que se inserta la filosofía, no es únicamente qué significa morir biológicamente, las vivencias emocionales psicológicas o las actitudes sociológicas ante dicho fenómeno, sino la singular angustia que el hombre tiene ante la

¹³ Véase MEYER, J.E.: *Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo*. Herder, Barcelona, 1983.

¹⁴ Véase FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *Antropología de la muerte*. Síntesis, Madrid, 2007. También puede verse GABILONDO, A.: *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada, Madrid, 2003.

¹⁵ MEYER, J.E.: op. cit., pp. 125-6.

desaparición radical de su existencia particular. El planteamiento sobre qué es la muerte debe incluir y rescatar las aportaciones de dichas disciplinas, pero la muerte se presenta ante la vida de todo hombre como la experiencia de su propia finitud y contingencia, y, por eso, la muerte siempre es horrorosa. «Tras todas las tentativas de erradicar la muerte de la vida humana considerándola exclusivamente como algo natural, y de suprimir absolutamente todos los aspectos dolorosos y angustiosos del morir humano, la angustia ante nuestra caducidad y contingencia sigue en pie»¹⁶, pues el problema es que la conciencia de la muerte es la «conciencia, en fin, de un vacío, de una nada, que aparece allí donde antes estaba la plenitud individual, es decir, conciencia traumática»¹⁷.

2. La tesis de la muerte natural: recordando a Epicuro

La muerte, tal y como se vive en la cultura contemporánea, siempre es algo que llegará en el futuro, o lo que siempre está después de toda situación presente. Poner la muerte en un perpetuo y siempre último lugar sólo tiene sentido si se entiende la vida como una secuencia de experiencias y al individuo como el sujeto de las mismas. Ahora bien, como la muerte como tal es la desaparición del sujeto mismo que experimenta, entonces la muerte no es una experiencia que se vive, sino su límite y su término. Vivir sólo se vive la vida, no la muerte, y por eso, hay que vivir sin temerla porque nunca comparece mientras vivimos. Sin embargo, esta tesis, aún de actualidad es, por ejemplo, el punto de vista mantenido por Norbert Elias¹⁸ no es novedosa, pues el primer autor que la sostuvo de manera fuerte fue Epicuro¹⁹. En su *Carta a Menecio* escribe: «Acostúmbrate a pensar

¹⁶ ARREGUI, J.V.: «La actitud ante la muerte», en ANRUBIA, E.: *Cartografía cultural de la enfermedad. Ensayos desde las ciencias humanas y sociales*. Universidad Católica de Murcia, Murcia, 2003, p. 12.

¹⁷ MORIN, E.: *El hombre y la muerte*. Kairós, Barcelona, 1974, p. 31.

¹⁸ ELIAS, N.: *La soledad de los moribundos*. FCE, México D.F., 1987, esp. pp. 57-8 y 82-4.

¹⁹ Todavía hoy suscita gran interés filosófico su posición. Véase GREY, W.: «Epicurus and the Harm of Death», en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77 (1999), pp. 358-64; KAUFMAN, F.: «Pre-vital and Post-mortem Non-existence», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 36 (1999), pp. 1-19; GIANNON, W.: «Epicureanism and Death», en *Monist*, vol. 76 (1993), pp. 222-34. Dos buenos estudios sobre Epicuro en español son GARCÍA GUAL, A.: *Epicuro*. Alianza, Madrid, 1981 y LEDÓ, E.: *El epicureísmo*. Montesinos, Madrid, 1984.

que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por eso el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada terrible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte, no porque le angustiará al presentarse, sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá, mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras nosotros existimos, no está presente, y cuando está presente, ya no estamos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y estos ya no son... El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir, ni considera que sea algún mal el no vivir.²⁰

Como morirse es algo que el sujeto no experimenta, la muerte no toca la vida. Puesto que estar vivo es siempre no estar muerto, y estar muerto es simplemente no estar, o dicho de otro modo, *estar muerto* no es ningún modo de estar, entonces la muerte no puede ser un mal. Así, «la existencia humana no sería una vida *mortal*, sino simplemente una vida que es interrumpida por la muerte. [...] En cuanto que la muerte es simplemente el término de la vida, no llega a cualificarla, por lo que la vida humana es inmortal, aunque de hecho todos muramos. Como mientras hay vida, no hay muerte y cuando hay muerte, ya no hay vida, podemos vivir en la inmortalidad»²¹. Epicuro considera la muerte como algo absolutamente extrínseco a la vida, y desde su exterioridad la cercena sin tocarla al no ser experimentada²². La muerte no es ningún acontecimiento del vivir. Es, simplemente, algo que es ley de vida, o mejor, es la naturalidad del vivir mismo y, por eso, no cabe el miedo ante ella²³. Como

²⁰ EPICURO: «Carta a Menecio», en DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza, Madrid, 2007, pp. 560-61.

²¹ ARREGUI, J.V.: «La actitud ante la muerte», en ANRUBIA, E.: *Cartografía cultural de la enfermedad. Ensayos desde las ciencias humanas y sociales*. Universidad Católica de Murcia, Murcia, 2003, pp. 13 ss.

²² Cf. FISCHER, J.M.: «Death, Badness, and Impossibility of Experience», *Journal of Ethics*, vol. 1 (1997), pp. 341-53; ROSENBAUM, S.: «Epicurus and Annihilation», en *Philosophical Quarterly*, vol. 39 (1989), pp. 81-90; LUPER-FOY, S.: «Annihilation», en *Philosophical Quarterly*, vol. 37 (1987), pp. 233-52.

²³ Cf. GREEN, O.H.: «Fear of Death», en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 43 (1982), pp. 99-105.

poetiza Quevedo: «Mas si ley y no pena ¿qué me aflijo?». La «naturalidad» de la muerte reside en la desaparición del individuo que percibe y que vive porque percibe. Obviamente, Epicuro siempre se refiere a la muerte en primera persona *mi* muerte y no a la muerte de otro. Pero, a la postre, Epicuro entiende que el estatuto de la muerte como término del sujeto alcanza a todos por igual, y de ahí la supuesta normalidad de la ley de la muerte.

Sin embargo, esta tesis no parece arrinconar del todo el problema, aunque, como se verá más adelante, sigue manteniéndose por autores contemporáneos con algunas variaciones. Que el problema de la muerte se solucione respecto de la vida humana considerándola como el cese de la misma no se mantiene porque, en primer lugar, tal y como ya afirmó Aristóteles, precisamente es ese término el problema mismo como tal. Aunque Epicuro parece tener razón en que la muerte no es una experiencia del sujeto por ser la privación de la vida²⁴, cabe decir que justamente porque detrás de ella todo desaparece es por lo que es espantosa y es problemática: «lo más temible es la muerte: es una terminación, y más allá de ella nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto»²⁵. Que cesen todas las experiencias y que cese el sujeto de las mismas no es el mismo problema, por mucho que el sujeto no pueda experimentar más males. En ese sentido, la muerte no es algo *natural*, sino más bien todo lo contrario. O, dicho con Quevedo, el problema está en que seguimos estando *afligidos* aún por muy aparentemente sólido que sea el argumento epicureísta. Cabría decir con Thomas Nagel que, en cierto sentido, tiene razón Epicuro en que la muerte como tal no es mala porque es *malo* «estar muerto», más bien la muerte es mala por la vida que se nos arrebatada, pues es la negación del bien que tenemos²⁶. Además, no parece tampoco muy claro que «todo bien y mal reside en la sensación», pues que se sepa uno puede juzgar el cáncer como algo negativo y no por ello haberlo padecido.

Pero, en segundo lugar, cabe añadir que no parece que, incluso en la perspectiva de la primera persona, la muerte pueda ser entendi-

²⁴ Por eso, no tiene sentido hablar de un acto del morir. «No hay ningún acto misterioso del morir, escribe Arregui. De la misma manera que el final del partido es el cese de las actividades futbolísticas, la muerte es el cese de las vitales, pero no hay ningún acto especial que consista en el cesar», ARREGUI, J.V.: *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Tibidabo, Barcelona, 1992, p. 163.

²⁵ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* III, 6: 1115 a 25-7.

²⁶ Cf. NAGEL, Th.: «La muerte» en *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México D.F., 1981, pp. 19-20.

da como una ley natural de la vida que alcanza a todos *por igual*. Ha sido Jankélévitch quien ha mostrado que la muerte por muy mecánica y repetitiva que sea es siempre la muerte de alguien y, sobre todo, es *mi* muerte. Siempre hay algo de novedoso en el morir que hace que la ley de la mortalidad por muy extrínseca que sea a la vida no pueda ser vista de forma mecánica y, por lo tanto, sin horror ninguno: por muchos casos que se hayan dado siempre igual, nunca está probada del todo esa ley. Es como si a «la muerte» siempre le faltara mi muerte pero precisamente porque el sujeto cree que no va a morir o vive, tal y como sugiere Epicuro, como si fuera inmortal. Si es cierta la tesis de Epicuro de que el hombre vive como si fuera inmortal, entonces existe una contradicción, pues «si cada muerte confirma por su parte la verdad continuamente confirmada y reconfirmada de la mortalidad, es porque esta verdad necesita una verificación sin límites. La verdad de la mortalidad criatural no es por tanto una verdad diáfana, sino un destino opaco que toda muerte efectiva da la ocasión de repensar»²⁷. Por eso, la muerte nunca es lo que siempre está después, sino lo que siempre está presente, y de ahí la idea de que todo hombre «muere siempre demasiado pronto»²⁸.

Eso implica, obviamente, asumir que «la muerte es un *acontecimiento* que tiene lugar»²⁹ en la misma existencia. Será Heidegger quien retome la muerte como un hecho *interno* a la vida, y no como un suceso ajeno a ella que la cercena desde fuera. «Para los obstinados —escribe Heidegger en clara oposición a la visión epicureísta— la vida sólo es vida. Para ellos la muerte es muerte y sólo eso. Pero el ser de la vida es, al mismo tiempo, muerte. Todo lo que empieza a vivir comienza ya a morir: accede a su muerte y ésta es, simultáneamente, vida»³⁰. Hoy en día, es imposible pensar el tema de la muerte sin Heidegger, aunque muchas veces se recoja la muerte como asunto circunstancial de otras temáticas³¹.

²⁷ JANKÉLÉVITCH, V.: *La muerte*. Pre-textos, Valencia, 2002, p. 25.

²⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁹ *Ibid.*, p. 28.

³⁰ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1969, p. 169.

³¹ Cf. MALPAS, J.E.; SOLOMON, R.C.: «Death and Philosophy: Introduction», en MALPAS, J.E.; SOLOMON, R. C. (eds.): *Death and Philosophy*. Routledge, Londres y Nueva York, 1999, p. 1.

3. La muerte en clave fenomenológico-hermenéutica

En *El ser y la nada*, Sartre comenta que en los albores del siglo XX y finales del XIX, «se optó por considerar [la muerte] como un acontecimiento de la vida humana»³². Esta concepción posiblemente alcanza su cúspide en Heidegger y su decadencia en lo que puede llamarse un nuevo epicureísmo de tono existencialista a finales de siglo. Según Sartre, es Rilke quien poéticamente allana el camino para esta concepción filosófica, aunque también antes Hölderlin había sembrado el terreno en *La muerte de Empédocles*.

Siguiendo a Bollnow³³, se puede hacer una lectura antropológica de la concepción de la muerte en Rilke cuya culminación se manifiesta en *Las elegías de Duino* y los *Sonetos a Orfeo*. Para Rilke, la muerte califica cada momento de la vida del hombre. No existe lugar ni situación en la que aquél escape de su posibilidad. De ahí que cualquier intento de autoconservación y de cobijo de mantenerse en el ser sea la ilusión inútil de una vida que en verdad no puede evadirse de su desaparición. «Lo que se encierra en la permanencia, escribe Rilke, ya es lo petrificado. // ¿Vanamente se cree seguro al abrigo del gris anodino?»³⁴. De ahí que el tiempo sea comprendido como fugacidad, y que la vida, al final, sólo se deje comprender como una vida mortal y caduca.

Rilke no está pensando en el hecho de la muerte como un evento que se corresponde al término biológico del hombre, sino en que la vida del sujeto, mientras vive, es de suyo una vida temporal que se dirige irremediabilmente hacia su fin, que es morir. La cuestión no es que al final uno se muere, sino que al vivir uno ya se está muriendo. Es, parafraseando a Bollnow, describir la esencia del hombre como una continua despedida, pues en cada situación de la vida se halla de fondo siempre la esencia humana como «aquella actitud del que pasa», siendo a la postre la muerte el analogado principal de toda situación de la vida. Por eso, escribe Sartre, «Rilke se esfuerza en poner de manifiesto que el final de cada hombre se asemeja a su vida, porque toda vida individual es preparación de este final»³⁵. Ese

³² La exposición y crítica sobre Heidegger de Sartre está en SARTRE, J.P.: «Mi muerte», en *El ser y la nada*. Alianza, Madrid, 1989.

³³ Cf. BOLLNOW, O.F.: *Rilke*. Taurus, Madrid, 1963. Idem, «La muerte en Rilke», en *Filosofía de la existencia*. Revista de Occidente, Madrid, 1954.

³⁴ RILKE, R.M.: *Sonetos a Orfeo*, en *Elegías a Duino. Los sonetos a Orfeo*. Cátedra, Madrid, 1987, XII, p. 182.

³⁵ Cf. SARTRE, J.P.: «Mi muerte», en *El ser y la nada*. Alianza, Madrid, 1989, p. 651.

hombre que es consciente, se prepara y que afronta ese final «permanentemente posible» es el poeta, aquel que ensalza la fugacidad y la irreversibilidad del morir con su saber artístico. Se trata de la «gran muerte», la muerte de aquél que es capaz de mirarla de frente en cada instante de su biografía³⁶.

Heidegger parte de la comprensión de la mortalidad del hombre desde Rilke y Hölderlin³⁷ entre otros, y entiende que ser mortal es precisamente la forma esencial del vivir humano. Si se toma la muerte sólo en su sentido óptico como un hecho en el mundo al margen de la comprensión, del ser y del ser que comprende su ser, entonces desaparece el sentido de la muerte humana heideggerianamente hablando, es decir, «un concepto existencial de la muerte». La muerte comparece en la comprensión de la posibilidad como existenciario. Por eso, ser-para-la-muerte (*zum Tode Sein*), significa que el hombre es una relación consigo mismo y con el mundo, y toma la hermenéutica como vivencia de la posibilidad (y, por lo tanto, contingente). Vivir es comprender tanto como comprender es vivir, pero resulta que viviendo se comprende que el «ahí» del *Dasein* está como posibilidad de la facticidad del mundo, y como la muerte es la posibilidad siempre presente la posibilidad más propia el *Dasein* es de suyo un ser- para-la-muerte³⁸. Por eso, la relación entre la vida y la muerte en Heidegger no es sólo el ir muriendo rilkeano, sino la presencia siempre constante de la mortalidad. «Una descripción fenomenológica, escribe Leman-Stefanovic, debe prevalecer sobre cualquier análisis óptico de la muerte, que la definiría en términos de un mero perecer, que llega de hecho a un fin a pesar de todas las actitudes o de la relación a tal cese en un ser para el fin. En contraste con todos los significados ópticos, una comprensión existencial-on-

³⁶ De hecho, la conciencia y capacidad de mirar la muerte dentro de la propia vida es lo que Hölderlin entrevió como la singularidad humana por excelencia frente a los animales. El hombre es mortal, precisamente porque sabe de su muerte:

«Pues las aves de los bosques respiran más libremente / pero al humano pecho le colma el orgullo / y el que barrunta el futuro lejano / ve también la muerte y es único en temerla» (HÖLDERLIN, F.: *El hombre*, en *Poesía completa*. Ediciones 29, Barcelona, 1979, vol. 1, p. 115. Véase DASTUR, F.: «Hölderlin and the Orientalisation of Greece», en *Pit: The Warwick Journal of Philosophy*, vol. 10 (2000), pp. 156-73.

³⁷ Véase FORTI, V.: *Heidegger and the Poets: Poiesis-Sophia-Techne*. Humanity Books, Amherst, 1991.

³⁸ Véase, EDWARDS, P.: «Heidegger and Death as Possibility», en *Mind*, n. 84 (1975), pp. 548-66.

tológica revela la muerte como la misma estructura del ser mortal, el modo de ser del hombre mismo en su estructura de existencia como ser para la muerte³⁹. Es así como la muerte se convierte en el acontecimiento estructural del vivir, en el hecho mismo de la vida humana, pues «así se desemboza la *muerte* como *la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*⁴⁰.

Cuando se presenta la muerte como un acontecimiento, no se está hablando del momento en que un organismo biológico determinado desaparece eso sería tomar la muerte ópticamente, es decir, como acontecimiento que cercena *desde fuera* la vida humana, sino que el modo de vivir mismo es, esencial y existencialmente, mortal: «el sentido ontológico del morir del que muere como una posibilidad de *su ser*»⁴¹. Ello hace de la angustia (*Angst*) una de las formas claves del *Dasein* en la relación entre el encontrarse (*Befindlichkeit*⁴²) y el comprender (*Verstehen*⁴³), y como tanto le fascinaba a Heidegger, la forma de angustia más radical es, precisamente, aquella en la que se vislumbra la pura posibilidad, la angustia *por nada*⁴⁴, porque angustiarse por nada es precisamente angustiarse por la posibilidad siempre presente como pura posibilidad: la mortalidad⁴⁵. El hombre es siempre un poder-ser, como bien ha explicado Carse en referen-

³⁹ LEMAN-STEFANOVIC, I.: *The event of death: a phenomenological enquiry*. M. Nijhoff, Dordrecht, 1986, pp. 5-6.

⁴⁰ HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. FCE, México, 1989, § 50.

⁴¹ *Ibid.*, § 47.

⁴² Véase POCAI, R.: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*. Karl Alber, Múnich, 1996.

⁴³ Véase RICHARDSON, W.J.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., § 40.

⁴⁵ Ahora bien, angustiarse por la muerte no es angustiarse por la posibilidad de la muerte como suceso futuro. La forma en que la muerte está presente «temporalmente» como hecho del futuro es, más bien, la tesis de Scheler en *Muerte y supervivencia*. Para Scheler, como cada experiencia del hombre es triplemente temporal y direccional (pasado-presente-futuro) es inevitable que el ser humano adquiera conciencia de su muerte. Sin embargo, la muerte, así vista, sólo se la toma desde un punto de vista cognoscitivo pero no existencial, esto es, entenderla como esencia misma del vivir. Scheler se esfuerza por decir que dicho acto del morir está presente en la vida del hombre, pero, como ha mostrado Farre, una cosa es saber que se va a morir y otra muy distinta tomar la vida misma como una espera perpetua de una mortalidad inscrita en todo el ser, que es básicamente la postura de Heidegger. Cf. SCHELER, M.: *Muerte y supervivencia*. Encuentro, Madrid, 2001. FARRE, L.: *Antropología filosófica*. Guadarrama, Madrid, 1968, p. 412. Para la cuestión de la temporalidad en Heidegger, cf. DASTUR, F.: *Heidegger et la question du temps*. Presses Universitaires de France, París, 1990.

cia a Heidegger, y no se totaliza en ninguna de sus vivencias, pero precisamente como posibilidad que es requiere de la asunción auténtica⁴⁶ de su vida mortal, al mismo tiempo que la existencia requiere del cuidado (*Sorge*)⁴⁷.

Si la posibilidad más real es la posibilidad de dejar de ser, entonces Heidegger sí puede exclamar el famoso proverbio griego «nosotros, los mortales», porque, a la postre, para que cualquier posibilidad sea vivida auténticamente y no se quede en mera indeterminación (posibilidad) ha de ser realizada bajo el sentido de totalidad de la vida. Y la absolutización de la existencia la posibilidad absoluta es la muerte. Al final, la libertad del hombre es «libertad para la muerte». La totalización de la existencia es precisamente su acabamiento. Desde su inicio, la vida instaura su dirección a la muerte como su objetivo, su cumplimiento y su fin.

Ahora bien, lo novedoso del planteamiento heideggeriano y que deja como clave de comprensión para posteriores pensadores es que a la postre la plenitud existencial del hombre que no su plenitud en sentido moral queda fijada en la muerte, pues ésta es la totalización del vivir mismo, y por tanto es ahí donde reside su autenticidad⁴⁸. Si bien es cierto que Heidegger tiene en la cabeza la idea de la mortalidad, y no tanto el hecho de que moriremos⁴⁹, y que la muerte, en ese sentido, no queda entendida como, en expresión de Sartre, el cese de una melodía sino como su «resolución», resulta que al final en Heidegger el sentido de la melodía queda unido simétricamente a su desaparición. Claramente: la muerte es tanto el fin de la vida su

⁴⁶ Otro de los enfoques posibles sobre la muerte y la vida auténtica: HAMMER, E.: «Being Bored: Heidegger on Melancholy and Patience», en *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (2004), pp. 277-95.

⁴⁷ CARSE, J.P.: *Muerte y existencia*. FCE, Madrid, 1987, p. 445.

⁴⁸ «Para el Heidegger temprano, escribe Critchley, la muerte es algo a lograr; es la posibilidad fundamental que permite poner la totalidad de la existencia, y de ahí la autenticidad (acorde a la lógica de Heidegger del *Ganzheit* [totalidad]), a nuestro alcance» (CRITCHLEY, S.: «To die laughing», en MORRA, J.; ROBSON, M. y SMITH, M. (eds.): *The limits if the Death*. Manchester University Press, Manchester, 2000, p. 8).

⁴⁹ «El problema filosófico de la muerte, escribe Gevaert en relación a Heidegger, se refiere no solamente al morir, sino a la muerte misma, más exactamente al carácter mortal de la existencia. ¿Qué significa para la existencia el que la muerte tenga poder sobre ella? ¿El que sea imposible sustraerse a ella? ¿El que ella introduzca un estado irreversible? ¿Qué significa para un ser humano el que tendrá que morir algún día?» (GEVAERT, J.: *El problema de la muerte*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 299).

sentido como su término su cese. Ahora, frente a Epicuro⁵⁰, Heidegger muestra que la muerte es interna a la vida de un modo total e inesquivable para todo ser humano que se precie de ser auténtico⁵¹.

Sin embargo, como ha dicho Jacinto Choza, «la muerte no es *fin* de la vida humana, la muerte es término de la vida biográfica. La muerte no implica que yo me he acabado, en el sentido de que yo me he perfeccionado absolutamente. La muerte no es fin de la vida humana; la muerte es término. La muerte es que me interrumpen, no que yo me acabo. En ese sentido se puede decir que la muerte siempre nos sorprende a traición. Gabriel Marcel lo expone de un modo muy gráfico: “la muerte ocurre siempre como un acontecimiento dentro del ámbito de unas leyes físicas que no tienen nada que ver conmigo... Bueno, no es que no tengan nada que ver conmigo, sino que no me tienen en cuenta”»⁵². Del mismo modo arremete Sartre contra Heidegger desde dicha perspectiva. Pues si para Heidegger la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser-ahí *Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Dasein-sunmöglichkeit*, resulta entonces que «la muerte no es mi posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo, sino una *aniquilación siempre posible de mis posibilidades, que está fuera de mis posibilidades*»⁵³. La muerte no puede ser vista como una espera, precisamente porque es lo más inesperado. La angustia, o el vivir *auténticamente* como vivir esperando la muerte, es del todo imposible porque la muerte es su interrupción radical. Heidegger, explica Sartre, pretende que el hombre viva acometiendo su vida y el valor de ésta desde la realidad de su muerte, algo así como si uno fuera un preso condenado a la horca permanente. Pero, continúa Sartre, eso es del todo

⁵⁰ Véase, ADKINS, B.: *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh University Press, Edimburgo, 2007, p. 198 ss.

⁵¹ «¿Cómo se relaciona, comenta Lewis, la negatividad con la positividad [en Heidegger]? Esta es la última pregunta de Heidegger. Su respuesta [se] debe pensar sobre la base de una finitud absoluta y originalmente comprendida, [...] (lo que conduce a una ética “de la autenticidad”)», LEWIS, M.: *Heidegger and the Place of Ethics: Being-with in the Crossing of Heidegger's Thought*. Continuum Studies in Continental Philosophy. Continuum International Publishing Group, Londres, Nueva York, 2005, p. 79.

⁵² CHOZA, J.: «Inmortalidad y suicidio», en *La supresión del pudor y otros ensayos*. EUNSA, Pamplona, 1980, p. 92. Según César G. Cantón, Blumenberg también haría su crítica en un sentido similar; véase CANTÓN, C.G.: «La muerte: ¿fin o término?», en ANRUBIA, E.: *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte*. Cristiandad, Madrid, 2008, pp. 185-98.

⁵³ SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*. Alianza, Madrid, 1989, p. 560.

equivoco, pues la vida se parece más a ese preso que esperando el día de su ejecución resulta que muere en su celda por gripe española justo el día anterior. Morir de gripe un día antes de lo esperado es desbaratar toda posibilidad de sentido. Es como la muerte ignominiosa que cuenta Agamenón a Ulises en el Hades: bien puede pasar que no muramos en el campo de batalla de Troya como héroes que viven con la muerte cernida sobre nosotros continuamente, sino que nuestra mujer, al volver a casa, nos mate junto al tipo con el que se ha liado en nuestra ausencia⁵⁴. Pero, es más, «es verdad que no le falta cierta razón a Heidegger, pero también lo es que si el análisis ontológico de la muerte tiene cierta prioridad sobre su análisis óntico, el segundo no puede ser completamente marginado, porque a la postre qué puede hacer el ser humano con su muerte depende de qué tipo de realidad tenga ésta»⁵⁵.

La autenticidad del ser para la muerte queda desactivada porque no parece que la muerte o la nada, según a veces se ha dicho⁵⁶ dé un valor particularizante, tal y como quiere Heidegger, a la vida, sino que ese valor ha de estar presupuesto previamente. «El juego de prestigiatización de Heidegger es bastante fácil de descubrir, escribe Sartre: comienza por individualizar la muerte de cada uno de nosotros, indicándonos que es la muerte de una *persona*, de un individuo, “lo único que nadie puede hacer por mí”; después de esto, utiliza esta individualidad incomparable que ha conferido a la muerte a partir del *Dasein* para individualizar al *Dasein* mismo: al proyectarse libremente hacia su posibilidad última, el *Dasein* tendrá acceso a la existencia auténtica y se arrancará de la trivialidad cotidiana para alcanzar la unicidad irremplazable de la persona. Pero en esto hay un

⁵⁴ «Laertiada, de linaje divino, Ulises mañero, no me ha sometido Posidón en las naves levantando inmenso soplo de crueles vientos ni me hirieron en tierra hombres enemigos, sino que Egisto me urdió la muerte y el destino, y me asesinó en compañía de mi funesta esposa, invitándome a entrar en casa, recibíendome al banquete, como el que mata a un novillo junto al pesebre. Así perecí con la muerte más miserable, y en torno mío eran asesinados cruelmente otros compañeros, como los jabalíes albidenses que son sacrificados en las nupcias de un poderoso o en un banquete a escote o en un abundante festín» (HOMERO: *Odisea*, libro XII).

⁵⁵ ARREGUI, J.V.: *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Tíbidabo, Barcelona, 1992, p. 188.

⁵⁶ Cf. KRAUS, P.: «Death and Metaphysics. Heidegger on Nothingness and Meaning of Being», en MALPAS, J.E.; SOLOMON, R.C. (eds.): *Death and Philosophy*. Routledge, Londres y Nueva York, 1999, p. 97.

círculo: en efecto, ¿cómo probar que la muerte posee esa individualidad y el poder de conferirla?⁵⁷.

4. La muerte en clave existencialista

Heidegger se cuida de que el ser-para-la-muerte y la autenticidad no sean comprendidos desde el suicidio⁵⁸. La autenticidad de la vida humana no está en quitársela ni en calcular cuándo llegará la muerte, sino en la actitud consciente y vital de su presencia en el tiempo. Por eso, incluso la relación entre la locura y la muerte en Heidegger se circunscribe en su noción de tiempo, subjetividad y presencia⁵⁹, y no tanto al que prefiere suicidarse en un mundo que, a la postre, ya había decidido mucho antes de la decisión del suicida que le iba a matar. Desde luego, el problema que deja Heidegger no es estrictamente el suicidio, sino la ontología de una vida mortal.

Como bien ha explicado Dahlstrom, la denuncia conocidísima de Heidegger sobre el paradigma onto-teológico tiene que ver con la forma en que comparece la muerte o su ausencia en dicho paradigma para el ser-ahí que se comprende y se vive como auténtico en el ser⁶⁰. Heidegger, a muy grandes rasgos, había pensado la muerte en la forma en que ésta estructura la vida *desde dentro*. Pero, visto así, pensar la realidad como existencialmente mortal y vivir conforme a esa verdad auténticamente tiene sus consecuencias.

⁵⁷ SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*. Alianza, Madrid, 1989, p. 557. Jolivet apoya la crítica de Sartre a Heidegger: en un ser volcado en el futuro, donde ser finito indica tener que elegir una posibilidad frente a otras, la muerte no es el culmen de sus proyectos sino su interrupción. JOLIVET, R.: *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*. Abbaye St. Wandrille, 1950, pp. 43-4.

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., § 53. También escribe: «los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia ser capaces de la muerte como muerte— usando esta capacidad para que sea una buena muerte. Conducir a los mortales a la esencia de la muerte no significa en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía. Tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega, dirigida fijamente al fin». HEIDEGGER, M.: «Habitar, construir, pensar», en *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003, p. 205.

⁵⁹ Cf. GÜVEN, F.: *Madness and death in philosophy*. Suny Press-State University of New York, Albany, 2005, p. 52 ss.

⁶⁰ DAHLSTROM, D.: «The absence of the Death. A fragmentary draft», pro-manuscripto, p. 3 ss.

No fue Sartre⁶¹, sino un «oyente» de sus tertulias quien se decidió a aceptar el reto de desear saber la verdad de una realidad en la que la totalidad de sus posibilidades confluyen en la muerte. Fue Albert Camus y no Sartre⁶² quien de verdad plantea el tema de la vida mortal en toda su radicalidad sin ningún tipo de omisión. No es, desde luego, que Camus fuera influido por Heidegger directamente, pero sí es el mejor exponente de lo que Heidegger deja como pregunta insalvable, además de explicitar las propuestas que Nietzsche había sugerido. Si el *Dasein* vive a la luz de la absolutización de la muerte como posibilidad más propia desde la que se realizan todas las demás, entonces la pregunta por la vida es la pregunta por la muerte.

Si la verdad de la realidad el sentido de *aletheia* en toda su profundidad, tal y como dice Heidegger implica la autenticidad del *Dasein*, entonces lo que no puede ser disimulado o lo que es absolutamente y realmente desvelado (*Hervorbringen* o *das Entbergen*) es la mortalidad de la misma realidad. Esa verdad es dicha de la forma más cruda y arrolladoramente posible en 1945, año en el que se representa por primera vez el *Calígula* de Albert Camus⁶³:

« Y ¿cuál es la verdad, Cayo?

Los hombres mueren y no son felices»⁶⁴.

Lo que Heidegger no puede salvar por mucho que diga lo contrario y lo que Camus no evita ocultar y no se cansa de decir es que la muerte es la existencia misma de la realidad. Efectivamente, desde esa idea lo de menos es el relativismo moral o cultural que pueda existir entre diferentes sujetos si han conquistado su plenitud o no, o

⁶¹ Uno de los grandes cauces de la recepción de Heidegger en Francia fue Sartre. Véase JANICAUD, D.: *Heidegger en France*. A. Michel, París, 2001.

⁶² Existen numerosas leyendas y bibliografía sobre la ruptura total de la amistad entre Sartre y Camus. Lo que es seguro es que en 1952, en *Les temps modernes*, la revista que fundó Sartre, apareció un artículo de Francis Jeanson –filósofo, director simbólico de *Les temps modernes* y amigo de Sartre (director en la sombra)– en el que se le criticaba por poseer un comunismo «light». El tema de disputa fue la reseña demoledora que Jeanson hizo, por encargo de Sartre, de la obra de Camus *El hombre rebelde*. Véase ARONSON, R.: *Camus y Sartre*. Publicaciones de la Universidad de Valencia (PUV), Valencia, 2006. El cruce de misivas posterior puede verse en *Les Temps modernes*, n. 82 (1952). Cf. JEANSON, F.: «Pour tout vous dire», pp. 354-83. SARTRE, J.P.: «Reponse a Albert Camus» pp. 334-53, CAMUS, A.: «Lettre au directeur des Temps modernes», pp. 85-123.

⁶³ La obra se fue gestando desde 1938. Se estrenó, y con gran éxito, el 26 de septiembre de 1945 en el teatro Hébertot de París.

⁶⁴ Véase CAMUS, A.: *Calígula*, acto I, escena V. Alianza, Madrid, 1996.

si luchan entre distintas opiniones, porque la verdad de Calígula es que el relativismo verdaderamente inesquivable es el de la realidad misma, pues ésta mata a los hombres sin miramientos. Lo que de verdad contraría nuestra vida son los huesos mortales de los que estamos hechos, porque lo que desde el principio nos «asesina» es la realidad que somos. Es la realidad la que, matando, refuta toda opinión o plenitud. Ahora bien, ello implica toda una transvaloración porque la «realidad mata» arbitraria e indiscriminadamente. Ese es el descubrimiento de Calígula: tras la muerte de su amante confiesa que «el mundo tal y como está no es soportable. Por eso necesito la luna o la dicha, o la inmortalidad, algo descabellado quizá, pero que no sea de este mundo»⁶⁵. Pero es más, dicha muerte sólo es indicio menor⁶⁶ de una verdad más despiadada: que la muerte y la realidad son lo mismo y eso es imposible de omitir si se quiere como Calígula, o antes Nietzsche [vivir] en la verdad.⁶⁷ Si se ha de ser realista no podemos horrorizarnos por la verdad de la que estamos hechos la mortalidad desde el segundo primero en el que existimos, porque no tendría ningún sentido; y es que Calígula ha desenmascarado que «los hombres lloran porque las cosas no son lo que deberían ser»⁶⁸. Pero si sólo se puede acoger la realidad, entonces hay que acogerse no a lo que debería ser sino a lo que es.

Esa verdad que *es* y que es la verdad de la realidad es tan clara como la realidad misma: «no es necesario haber hecho algo para morir»⁶⁹. Es sentenciado a muerte quien es culpable, y si muere todo el mundo es porque todo el mundo es culpable. Ahora bien, culpable ¿de qué? De nada ésa es la cuestión, pues se muere porque la realidad está hecha así⁷⁰. «Haced entrar a los culpables, dice Calígula.

⁶⁵ Acto I, escena V.

⁶⁶ «También sé lo que piensas. ¡Cuántas historias por la muerte de una mujer! Pero no es eso. Creo recordar, es cierto, que hace unos días murió una mujer a quien yo amaba. ¿Pero qué es el amor? Poca cosa. Esa muerte no significa nada, te lo juro; sólo es la señal de una verdad que me hace necesaria la luna», es decir, «lo imposible» (acto I, escena V).

⁶⁷ Acto I, escena V. También habla de «la fuerza de mi pasión por la vida» (acto II, escena XIV). Incluso Escisión, el joven poeta a quien Calígula le ha matado al padre, al final explica que entiende a Calígula porque le «enseñó a exigirlo todo» (acto IV, escena I).

⁶⁸ Acto I, escena XII.

⁶⁹ Acto II, escena V.

⁷⁰ «Muere el que es culpable. Se es culpable por ser súbdito de Calígula. Ahora bien, todo el mundo es súbdito de Calígula. Luego todo el mundo es culpable. De donde resulta que todo el mundo muere. Es cuestión de tiempo y paciencia» (acto II escena IX).

Necesito culpables. Y todos lo son. Quiero que entren los condenados a muerte»⁷¹.

Por eso, toda su pedagogía de muerte y sufrimiento no es mera locura sino que gira en torno a esa enseñanza «ontológica». Ya no es como le dice el hábil Quereas: «No creo que necesites pruebas para hacer morir a un hombre»⁷², sino que Calígula ha entendido y quiere mostrar que es la realidad la que no necesita ninguna razón para matar a un hombre, porque «la causa está juzgada. Este mundo no tiene importancia, y quien así lo entienda conquista su libertad»⁷³.

¿Qué hacer ante eso? Para Calígula la posibilidad siempre presente de la muerte es la imposibilidad de la vida; ése es su absurdo: «el mundo tal y como está no es soportable», ha dicho Cayo. Por eso, vivir sin esa verdad es vivir en una «mentira». Para un «hombre común» como Quereas, justamente afirmar ese «absurdo» es lo insoportable⁷⁴, porque y ahí comulgan Quereas y Calígula: «No se puede vivir sin razones».

Ahora bien, el relativismo mortal de la realidad es lo que desaloja toda posibilidad de sentido, pues en el momento en que el fin (sentido) y el término (mortalidad) se igualan, el destino del hombre se hace inviable. La mortalidad hace secundaria cualquier razón, en un sentido moderno, para vivir. La solución de Calígula es simple: «Nadie comprende el destino y por eso me erigí en destino»⁷⁵.

Las referencias nietzscheanas comparecen por doquier⁷⁶, pues es la voluntad de poder y no es accidental que Camus sitúe el drama en el personaje de un emperador⁷⁷ la que debe permitir la transformación la realidad⁷⁸. El *cómo* es sencillo: reventando toda posibilidad de la imposibilidad: «Acabo de comprender por fin la utilidad del poder. Da oportunidades a lo imposible»⁷⁹.

⁷¹ Acto I, escena XII.

⁷² Acto III, escena VI.

⁷³ Acto I, escena XI.

⁷⁴ «Ver cómo desaparece el sentido de esta vida, le dice Quereas a Cayo, la razón de nuestra existencia es insoportable» (acto II, escena II).

⁷⁵ Acto II, escena II.

⁷⁶ Cf. AMIOT, A.A. y MATTÉI, J.F.: *Albert Camus et la philosophie*. Presses Universitaires de France, París, 1997, p. 166.

⁷⁷ Calígula es aquél que, como afirma Quereas a los patricios, es «la primera vez que entre nosotros un hombre dispone de poder sin límites, pero por primera vez lo utiliza sin límites, hasta negar el hombre y el mundo» (acto II, escena II).

⁷⁸ La evidente relación entre la muerte y la transvaloración de la realidad en Nietzsche puede verse en CSEJTEI, D. y JUHASZ, A.: «Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche», en *Daimon*, vol. 23 (2001), pp. 77-94.

⁷⁹ Acto I, escena X.

Si Heidegger tenía razón al afirmar que la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad de cualquier posibilidad, entonces sólo hay que conquistar lo imposible⁸⁰ para hacer estallar la muerte y la realidad en mil pedazos, sólo hay que conquistar algo tan imposible como la luna y «poseerla», pues sólo así el mundo quedará absolutamente transfigurado⁸¹.

Obviamente, el desenlace de Camus es evidente: al final Calígula sólo puede decirse a sí mismo: «¡Calígula! Tú también, tú también eres culpable»⁸², y morir. Pero todo ello no desactiva la afirmación inicial: «los hombres mueren y no son felices». Camus lo plantea más fielmente en *El mito de Sísifo*: «No hay sino un problema filosófico serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía [...] Matarse es, en cierto sentido, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos. [...] Es solamente confesar que “no vale la pena”. Vivir, naturalmente, jamás es fácil. Seguimos haciendo los gestos que la existencia pide por muchas razones, la primera de las cuales es la costumbre. Morir voluntariamente supone que hemos reconocido, aunque sea instintivamente, el carácter de ridículo de esta costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación y la inutilidad del sufrimiento.

[...] Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo. Y como todos los hombres sanos han pensado en el suicidio, cabe reconocer, sin más explicaciones, que hay un lazo directo entre ese sentimiento y la aspiración a la nada»⁸³. Si la existencia es absurda, concluye Camus, la acción que mide correctamente dicho absurdo es el suicidio; pero precisamente porque es una pregunta por la vida, Camus apuesta por la rebelión, la pasión, el arte y cierta trascendencia⁸⁴ que surge de ese absurdo⁸⁵.

⁸⁰ «Bastaría que lo imposible fuera», dice Calígula (acto IV, escena XIII).

⁸¹ «Si te trajeran la luna, todo cambiaría, ¿verdad? Lo imposible resultaría posible y al mismo tiempo, de una vez, todo se transfiguraría» (acto III, escena V).

⁸² Acto IV, escena XIII. Cf. LOSTAÑO, E. y MARTÍNEZ GARCÍA, R.: «El relativismo en el Calígula de A. Camus», en *Themata. Revista de filosofía*, n. 27 (2001).

⁸³ CAMUS, A.: *El mito de Sísifo*. Alianza, Madrid, 2004, pp. 13-17.

⁸⁴ Véase SAGI, A.: *Albert Camus and the philosophy of the absurd*. Rodopi, Amsterdam, 2002, p. 84 ss.

⁸⁵ Pero la tesis de Camus —«no hay sino un problema filosófico serio: el suicidio»— es absolutamente desmontada por Lewis: «¿Sería mejor para mí no existir?». «Para mí», ¿en qué sentido? Si yo no existiera, ¿qué beneficio me reportaría no existir?» (LEWIS, C.S.: *El problema del dolor*. Rialp, Madrid, 1999, p. 43).

Ahora bien, en el camino recorrido ha surgido un problema que Camus no ha resuelto y que será Levinas quien lo recoja con absoluta seriedad: si muerte y realidad son lo mismo, entonces la muerte como tal no se atiene a la moral no es ni buena, ni mala, sino que es lo que *es*. Si Heidegger tenía razón en que el problema del ser y el de la comprensión del *Dasein* iban de la mano, entonces la felicidad de los hombres es tanto una cuestión ética como ontológica: no ser feliz y morir es lo mismo. Es el valor de la absoluta in-diferencia nacida del mismo absurdo⁸⁶. Por eso Camus le hace decir a Calígula la demoledora frase de «los hombres mueren y no son felices», «*en tono neutro*»⁸⁷. Eso implica, por un lado, que la moral no es lo que está más allá de la verdad, ni la verdad de la realidad, sino que precisamente *son* la realidad, pero, por otro, que una vez dicho eso, nunca cabe afirmar la muerte como algo horroroso para el hombre.

La cuestión es que esa es la moral de lo que está más allá del bien y del mal, pues se ha igualado horror y realidad. Nadie como Levinas ha planteado filosóficamente, a la luz de Auschwitz⁸⁸ y la

⁸⁶ «El No del mal es negativo hasta el sin-sentido. Todo el mal remite al sufrimiento. Es el estancamiento de la vida del ser, su absurdo, el lugar en donde el dolor no viene a “colorear” afectivamente –y en cierto modo “inocentemente”– la conciencia. El mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo» (LEVINAS, E.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*. Pre-textos, Valencia, 1993, p. 116). Obviamente, el sufrimiento, para Levinas, es el anuncio de la muerte: «El dolor, vuelve a decir Levinas, comporta en sí mismo una suerte de paroxismo, como si se anunciase algo aún más desgarrador que el sufrimiento, como si, a pesar de la ausencia de espacio alguno para el repliegue constitutivo del sufrimiento, quedase aún un terreno libre para un acontecimiento, como si aún hubiese algo por lo que inquietarse, como si estuviéramos a la espera de un acontecimiento» (LEVINAS, E.: *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 110).

⁸⁷ Pero el pasaje más claro a este respecto es: «*Calígula*: También tú me crees loco. Y sin embargo, ¿qué es un dios para que yo desee igualarme a él? Lo que deseo hoy con todas mis fuerzas está por encima de los dioses. Tomo a mi cargo un reino donde lo imposible es rey. *Cesonia*: No podrás hacer que el cielo no sea cielo, que un rostro hermoso se vuelva feo, un corazón humano, insensible. *Calígula (con exaltación creciente)*: Quiero mezclar el cielo con el mar, confundir fealdad y belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento. *Cesonia (erguida delante de él y suplicante)*: Hay lo bueno y lo malo, lo grande y lo bajo, lo justo y lo injusto. Te aseguro que todo esto no cambiará. *Calígula (en el mismo tono)*: Mi voluntad es cambiarlo. Haré a este siglo el don de la igualdad. Y cuando todo esté nivelado, lo imposible al fin en la tierra, la luna en mis manos, entonces quizá yo mismo esté transformado y el mundo conmigo; entonces, al fin, los hombres no morirán y serán dichosos» (acto I, escena XII).

⁸⁸ La literatura filosófica sobre el tema de la muerte a raíz de Auschwitz ha sido ingente –y últimamente también en el panorama español. En el ámbito

muerte, la estricta equivalencia entre realidad y moral: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa»⁸⁹.

Levinas sabe, igual que Camus o antes Nietzsche, que no son razones barbitúricas o meramente teóricas lo importante, porque esencialmente «pensar no es contemplar sino comprometerse»⁹⁰. El problema es que si solo está la realidad entonces la muerte es indestructible y, por lo tanto, el bien y el mal quedan absolutamente desactivados⁹¹. Si no es ni malo ni bueno morir, es lo que *hay*, entonces no hay justificación moral ninguna para el no asesinato, porque la anodina y gris realidad es ya una asesina: ése es el verdadero inicio de la ética, poder matar al otro⁹². Y es que desde esa forma de plantear la relación entre moral, muerte y metafísica no hay ninguna diferencia entre matar a alguien y morir por gripe. Pero donde se ha realizado el absurdo, sin duda, ha sido en «los más de un millón de niños judíos [que] no murieron ni a causa de su fe ni por razones ajenas a la fe judía, sino a causa de la fidelidad a sus abuelos, que les había convertido en judíos», es decir, por nacer⁹³.

francés de la época de Levinas está el conocidísimo caso de AMÉRY, J.: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre- textos, Valencia, 2001; ídem, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Pre- Textos, Valencia, 1999. Ciertamente está también Primo Levi, Víctor Frankl y otros; en español véase: GALLEGO, F. (ed.): *Pensar después de Auschwitz*. El viejo topo, Barcelona, 2004; BÁRCENA, F.: *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona, Anthropos, 2001; MÉLICH, J.C.: *La lección de Auschwitz*. Herder, Barcelona, 2004. También el número 23 de la revista *Isegoría*, «La filosofía, después del Holocausto», editado por Reyes Mate, diciembre de 2000. O también MATE, R. (ed.): *La filosofía, después del Holocausto*. Riopiedras, Barcelona, 2002.

⁸⁹ LEVINAS, E.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1995, p. 47.

⁹⁰ LEVINAS, E.: *Entre nosotros*, op. cit., p. 15.

⁹¹ Bauman vio a Levinas, y en referencia al tema de la muerte, como «el filósofo moral más grande del siglo XX» (BAUMAN, Z.: *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Stanford University Press, Stanford, 1992, p. 41).

⁹² Por eso, el planteamiento de Calígula es que todas las acciones son equivalentes (acto III, escena VI), o lo que es mejor, que aunque «es habitual la creencia de que un hombre sufre porque la persona a quien amaba muere un día [,] su verdadero sufrimiento es menos fútil: es advertir que tampoco la pena dura. Hasta el dolor carece de sentido» (acto IV, escena XII).

⁹³ Cf. FACKENHEIM, E.: *La presencia de Dios en la historia*. Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 123-4. Hubo una mutua y clara influencia entre Levinas y Fackenheim. Otro autor similar es ROSENZWEIG, F.: *La estrella de la redención*. Sígueme, Salamanca, 1997, especialmente pp. 44-5.

Para comprender, pues, el planteamiento de Levinas lo que hay que elucidar es qué significa la muerte del otro y comprender si es posible sostener, como ha mantenido la postmodernidad, el ser de la realidad desde la finitud. Para Levinas la ética se inicia precisamente en el «no matarás»⁹⁴, pero eso implica una concepción metafísica distinta.

Baste por ahora decir esto de Levinas al cual se recurrirá en el último apartado del artículo para pasar a la siguiente forma de pensar la muerte.

5. La muerte desde un existencialismo soft

Tanto la sangrienta crítica de Nietzsche a la metafísica de los valores al fin y al cabo se trataba de matar a Dios, como la más «hermenéutica» de Heidegger al paradigma onto-teológico, sacaron a la luz el gran problema que tuvo la Modernidad: la imposible y ansiada objetividad del ser. Como ha dicho Eduardo Lostao en referencia a Kant, cuando alguien explica que el Ser Dios, alma, mundo es la guía del conocimiento y el sentido, para luego decir que, al final, el hombre no puede tener acceso verdadero y real a él, es que no sabe realmente lo que está diciendo⁹⁵. Nietzsche antes, y Heidegger después, entrevieron que la imposibilidad de la Modernidad de entender el ser era, precisamente, saber del ser en el tiempo y del ser del mismo tiempo, es decir, de la finitud: la máxima no-identidad. Toda la postmodernidad gira en torno a ello. Por eso, cuando autores clave como Derrida o Deleuze y cada uno a su estilo piensan la muerte, toman a la *diferencia* como idea central. Si el ser no puede ser al margen del tiempo, entonces el tiempo es el ser: morir es siempre repetir el instante de lo mismo porque sólo hay tiempo⁹⁶. Pero ser tiempo significa, para el hombre, ser finito o ser un infinito anónimo como el tiempo. Luego toda la metafísica de la postmodernidad y to-

⁹⁴ LEVINAS, E.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 272.

⁹⁵ Cf. LOSTAO BOYA, E.: «Metafísica y hermenéutica en la relación con la existencia de Dios», en ALVAREZ GÓMEZ, A.: *Paideia*. Publicaciones Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2005.

⁹⁶ Deleuze llega a decir sin ambages: «Si el eterno retorno se halla en una relación esencial con la muerte, es porque promueve e implica “de una vez por todas”, la muerte de lo que es uno» (DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*. Júcar, Madrid, 1988, p. 201).

da su denuncia es una metafísica que descansa sobre el desvelamiento de la finitud y la muerte del ser⁹⁷, porque al final la postmodernidad es pensar el tiempo como ser real sin, a la postre, ningún ser o, metafísicamente hablando, *presencia*.

Esto significaba a pesar de la rebeldía de Nietzsche que el hombre se encontraba expuesto en el mundo porque él mismo era tiempo y era mortal. Pensar el tiempo, el ser y el tiempo del hombre, es pensar su muerte. Pero eso es un tiempo en el que el «ser» queda expuesto a ser disuelto o, como diría Bauman, a ser licuado.

Si uno no tiene «una voluntad nietzscheana pseudodivina», ni quiere sentirse culpable como Calígula, entonces ¿qué queda? Aunque existen muchas variaciones⁹⁸, una de las respuestas más notables de ese existencialismo que ya no quiere enfrentarse al gran problema de la postmodernidad, pero que sigue manteniendo la finitud y el tiempo como realidad única es la de André Comte-Sponville o Michel Onfray.

Comte-Sponville ha pensado el tiempo en relación con el ser *presencia* de un mundo en el que, en el último instante, el planteamiento de la postmodernidad le deja atado a una pura presencia del tiempo⁹⁹. La postmodernidad no es débil por su crítica de la finitud a la objetividad moderna, sino porque le resulta inviable llegar a sus últimas consecuencias. Por eso, al final siempre se hace un quiebro para afirmar que algún sentido ha de tener la vida a pesar de la finitud. Esta «finta filosófica» es una mezcla de un nuevo epicureísmo: la muerte no puede tocar la vida si el hombre es finito, porque una vez afirmada su finitud, resulta que la muerte es pura disolución y si la toca sería el absoluto suicidio. Por eso, el único modo viable de «poder vivir» es vivir finitamente de espaldas a la muerte, vivir en

⁹⁷ Otro autor clave que influye en la filosofía de estos autores es Freud, véase DÍAZ GALÁN, J.: «Malogró Freud la pulsión de muerte? Las lecturas de Deleuze y Derrida», en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIII 723 (2007), pp. 171-80.

⁹⁸ Como ejemplo de otras direcciones filosóficas que no se enfrentan directamente al problema puede verse el artículo de Adkins donde muestra qué significa la muerte para Guattari y Deleuze en relación a la Modernidad, Heidegger y el capitalismo: ADKINS, B.: «A rumor of zombies. Deleuze and Guattari on death», en BIRMINGHAM, P. y RISSE, J. (eds.): *Refiguring Continental Philosophy. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, suplemento especial de *Philosophy Today*, vol. 51 (2007), pp. 119-24.

⁹⁹ Cf. COMTE-SPONVILLE, A.: *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*. Andrés Bello, Barcelona, 2001; idem, *Impromptus*. Andrés Bello, Barcelona, 1999.

una paradoja que es absolutamente *impensable* en el sentido fuerte del término, o lo que Comte llama *feliz desesperanza*. Todo comienza con una afirmación de la realidad en su pura facticidad: «Se trata de dejar de *esperar a vivir*, tomando de nuevo la expresión de Pascal, y *vivir efectivamente*. Se trata de preferir la vida tal cual es, con sus dificultades, a veces con su partida de horrores, pero también con sus placeres, con sus alegrías, con sus amores, se trata de aceptar y de amar la vida tal cual es en lugar de esperar otra: sea otra vida después de la muerte, sea otra vida en este mundo»¹⁰⁰. Toda posibilidad de pensar el tiempo desde la presencia queda excluida, y por lo tanto, la esperanza que en verdad no sólo tiene sentido moral sino ontológico¹⁰¹ queda también desechada. La afirmación absolutamente fáctica de una finitud que no se puede afirmar radicalmente, lleva a desalojar cualquier sentido de la muerte, pues la muerte y la vida no se pueden tocar. «La vida hay que tomarla o dejarla, escribe Comte-Sponville, porque no hay otra cosa». O dicho de otro modo: «no hay nada que esperar de la muerte», es decir, «no hay una última esperanza»¹⁰².

Si la muerte, heideggerianamente hablando¹⁰³, es la absoluta finitud, y como finitud no cabe pensarla absolutamente, entonces la muerte no puede tener referencia alguna con la vida. Por eso, «no hay más vida que ésta», es como dice Comte-Sponville, «no hay nada después de la muerte»¹⁰⁴. Si no hay ser fuera del tiempo, porque el ser es el tiempo, la muerte no puede ser nada para el ser en el tiempo. Afirmar la muerte en toda su radicalidad sólo tiene como escape su mismo desalojo de la realidad. De ahí, que toda referencia a la religión quede invalidada: «¿Qué es lo que deseamos, en el fondo, por encima de todo? No morir, reencontrar a aquellos que hemos perdido, ser amados... ¿Y qué nos dice la religión? Que no moriremos, al menos realmente, que vamos a resucitar; que nos volveremos a encontrar con aquellos que hemos amado y perdido; en fin, que somos queridos más allá de toda esperanza, ¡como me gustaría que es-

¹⁰⁰ COMTE-SPONVILLE, A.: *La feliz desesperanza*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 65.

¹⁰¹ Cf. MARÍN, H.: «Esperanza y parodia del mundo: en torno a "Utopía y desencanto" de Claudio Magris», en BALLESTER, M. (coord.): *Ante un mundo roto: lecturas sobre la esperanza*. UCAM, Murcia, 2005, pp. 201-222.

¹⁰² Ambas citas son de COMTE-SPONVILLE, A.: *La feliz desesperanza*, op. cit., p. 24.

¹⁰³ No se está diciendo que Comte-Sponville u Onfray sean seguidores de Heidegger, pero nadie en el s. XX puede pensar la muerte sin la tesis que Heidegger dejó para la posteridad.

¹⁰⁴ COMTE-SPONVILLE, A.: *La feliz desesperanza*, op. cit., p. 84.

to fuera cierto! Usted me pregunta: “¿cómo pasó usted de la fe al ateísmo?”. Pues bien, pasé de la fe al ateísmo al pasar de la esperanza a la desesperanza»¹⁰⁵. Hay que aceptar la muerte, precisamente porque la vida es la única realidad que posee un valor. «La vida [es] lo que tiene valor. La muerte sólo tiene importancia por lo que da la vida»¹⁰⁶. Ahora bien, esa muerte es una muerte que no toca la vida, simplemente la hace finita desde fuera de ella misma.

Así, la pura presencia del tiempo es un fracaso anunciado desde el que sólo cabe aprovechar la existencia. «Es una apuesta, pero en la que creemos que vamos a perder. Es la fórmula de Sartre: “La historia de cualquier vida es la historia de un fracaso”. Creer en Dios es creer que todo irá mejor, mañana o pasado mañana; que, en el fondo, vivimos en el mejor de los mundos posibles y, sobre todo, que después de la muerte lo esencial nos será concedido. Ser ateo es lo contrario»¹⁰⁷.

No poder afirmar la «metafísica» de la finitud postmoderna es a la vez negar la validez de cualquier conexión entre la objetividad del ser y el tiempo: y eso es ser ateo. La respuesta ante ello es vivir lo *mejor* posible: amando a la gente y disfrutando de la vida. Es algo similar a aquello a lo que Onfray llega en su planteamiento neopicúreo y ateo, en el cual la mortalidad comparece sólo para que se haga lo menos molesta antropológicamente hablando¹⁰⁸, pues, a lo sumo, el misterio de la muerte sólo comparece como daño de quien sobrevive al difunto. Casi todos los «neo-existencialismos» que se dicen *realmente* realistas tienen ese problema, siendo algunos cortados con un patrón más kierkegaardiano y asfixiante y otros de corte epicúreo y «bienintencionado». Se trata de un existencialismo en el que ya no cabe pensar la realidad de manera radical por mucho que se diga que así se hace, pues sólo queda un tipo de respuesta ética placer, valores y deseos sin realidad, sin ser, sin presencia, es decir, una ética en la que, a la postre, ya no cabe justificación objetiva para vivir, pues el problema no es si la muerte da o no sen-

¹⁰⁵ Ibid., pp. 20-1.

¹⁰⁶ Ibid., p. 59.

¹⁰⁷ Ibid., p. 88. He comentado las tesis de Comte-Sponville en ANRUBIA, E.: «El consuelo», en ANRUBIA, E. y VALDERRAMA ABENZA, J. C. (eds.): *La afectividad. Aproximaciones filosóficas*. Comares, Granada, 2009.

¹⁰⁸ Para ver la similitud estructural de ambos autores véase ONFRAY, M.: «El arte de despreciar la muerte» (conversación con Ger Groot) en *Adelante, ¡contradígame!* Sequitur, Madrid, 2008; *Tratado de ateología*. Anagrama, Barcelona, 2006; *Teoría del Cuerpo Enamorado: por una Erótica Solar*. Pre-textos, Valencia, 2002.

tido a la vida como si del *carpe diem* se tratara sino que parece que vivir una vida mortal es algo accidental para su propia comprensión. Puede ser que, para estos autores, la muerte sea un momento desde el que se pueda otorgar valor a una vida frágil y caduca, pero *ése* no es el problema.

Desde luego eso es ser postmoderno sin pensar la postmodernidad hasta sus últimas consecuencias, tal y como sí hicieron Levinas o Blumenberg. Otra vez Camus reconoce dicho problema: «*Primer Patricio*: De todas maneras, las penas, por fortuna, no son eternas. ¿Podéis sufrir más de un año? *Segundo Patricio*: Yo no. *El viejo Patricio*: No podría vivir uno. *Primer Patricio*: Lleváis razón. A mí, por ejemplo, el año pasado se me murió la mujer y lloré mucho. Pero luego se me olvidó. Ahora de vez en cuando siento tristeza. Pero, en el fondo, no es nada. *El viejo Patricio*: La naturaleza sabe hacer las cosas. *Helicón*: Es posible, pero cuando os miro, me da la impresión de que a veces no atina»¹⁰⁹.

6. Tres notas para pensar la muerte

1. *La cuestión de la inmortalidad*. Comte-Sponville cree que el problema de la muerte «quedaría solucionado» si hubiera vida tras ella; pero como no la hay, entonces la muerte queda absolutamente fuera de la vida y cualquier planteamiento con dicho corte queda desautorizado. Dicho de otro modo, el problema de la muerte se repararía con el de supervivencia, y ésta es lo mismo que la inmortalidad. Como esta tesis es falsa y Comte-Sponville está hablando del catolicismo sobre todo, Comte-Sponville apuesta por otro camino. En el ámbito español, algo parecido ha dicho recientemente Savater¹¹⁰.

Parece que la idea fuerte del argumento descansa en que el problema de la muerte se resolvería con el de la inmortalidad, y, concretamente, con el de inmortalidad del alma. Sin embargo, no parece que esa sea la respuesta cristiana¹¹¹. En primer lugar, porque la inmortalidad del alma no es la inmortalidad del hombre. Muchas veces se olvida que, al menos en la tradición tomista, el hombre no es un

¹⁰⁹ CAMUS, A.: *Calígula*, acto I, escena I.

¹¹⁰ Véase SAVATER, F.: *La vida eterna*. Ariel, Barcelona, 2007. Y, como contraste en la misma editorial y el mismo año, LLANO, A.: *En busca de la trascendencia*. Ariel, Barcelona, 2007.

¹¹¹ Puede verse a este respecto PIEPER, J.: *Muerte e inmortalidad*. Herder, Barcelona, 1970.

compuesto de dos sustancias alma y cuerpo sino un cuerpo vivo informado por un principio intelectual¹¹². De ahí que del mismo modo que no muere el cuerpo de Juan y sobrevive su alma considerándose ésta algo así como su «verdadero yo»¹¹³ sino que muere Juan, tal y como afirma Tomás de Aquino, cabe decir que incluso el hecho de que sobreviva el alma no permite decir que sobreviva la persona, pues el alma en ese estado es antinatural, esto es, no es persona¹¹⁴. Pero, además, respecto del ámbito de la muerte, un autor como San Agustín, que en muchas otras cuestiones es proclive al dualismo, explica en sus *Soliloquios* claramente que el problema de la muerte no se remedia con el de la supervivencia del alma o su inmortalidad: «R: Y si supieras que eres inmortal, ¿te darías ya por satisfecho? A: Será una gran satisfacción, pero insuficiente aún para mí»¹¹⁵. Del mismo modo, un nada sospechoso Wittgenstein llega a decir: «La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no solo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de yo sobrevivir eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo»¹¹⁶. Pensar la muerte desde la inmortalidad del alma aunque sea como crítica es errar el problema. Ser católico no es pensar que el hombre es inmortal cosa que nunca se ha dicho, del mismo modo que no morir inmortalidad y resucitar no son semántica y coloquialmente hablando lo mismo¹¹⁷. El hombre es *mortal* con todas sus

¹¹² Véase TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1. El alma es el primer principio de vida de los seres vivos.

¹¹³ Por eso Tomás de Aquino afirma: «El alma, puesto que es parte del hombre, no es todo el hombre, y el alma no es el yo; por lo que, aunque el alma alcance la salvación en la otra vida, no lo hago yo ni otro hombre» (TOMÁS DE AQUINO: *In I ad Cor.*, XV, lect. 2, n. 924). El caso es pecar de que la concepción de la inmortalidad del *ego* cartesiano no tiene nada que ver con la concepción tomista de la inmortalidad, y que interpretar una por la otra es un anacronismo bastante frecuente.

¹¹⁴ «El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, y no toda la naturaleza racional, y de ahí que no sea persona» (TOMÁS DE AQUINO: *De potentia*, q. 9, a. 2 ad 14; Cfr., *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4; q. 29, a 1, ad 5).

¹¹⁵ AGUSTÍN DE HIPONA: *Soliloquios*, II, en Obras completas. tomo I. BAC, Madrid, 1983, p. 474.

¹¹⁶ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*. Alianza, Madrid, 2003, § 6.4312.

¹¹⁷ Cosa que se asume la más de la veces para criticar. Tal y como se ha citado anteriormente, Comte-Sponville llega a decir que no morir «de verdad» y re-

consecuencias. Dicho de otra forma, tienen razón Onfray, Savater o Comte-Sponville, cuando critican la creencia religiosa en la inmortalidad como pseudosolución a la muerte, pero y éste es el punto precisamente porque nadie, ni los católicos, creen que eso sea así. Tener fe no soluciona ni desactiva el misterio y el horror que provoca la muerte, porque, entre otras cosas, incluso aunque al hombre le fuera dada la inmortalidad no hay conexión argumental para que de ello se dedujera su plenitud y perfección. Por eso, para Tomás de Aquino, la muerte siempre es el mayor de los males naturales y al que se ordenan todos los demás¹¹⁸.

2. Mi *muerte* y su *muerte*. «Es para mí impensable que yo no sea», escribió Husserl¹¹⁹. La muerte como el puro desaparecer es impensable. No sólo en el sentido de la muerte como un hecho futuro, sino de la muerte como presencia. El hecho de su comparecencia en la vida *mortal* hizo que Heidegger estimara que la muerte posee siempre un valor individual e irrenunciable: no se puede vivir la muerte de otro, como tampoco el otro puede reemplazar mi muerte. Desde esa perspectiva, Landsberg analizó profundamente las tesis de Heidegger y de Scheler¹²⁰ haciendo hincapié en dos cuestiones. La primera es que, si bien es cierto que nadie puede morir por mí, cabe preguntarse si morir es una acción que uno puede realizar desde sí mismo. ¿Se vive la propia muerte? Dicho de otra forma: si la muerte, tal y como afirmó Wittgenstein, «no es ningún acontecimiento de la vida [pues] la muerte no se vive»¹²¹, porque de hecho es la desaparición del sujeto de experiencias, entonces también al individuo se le arrebató su propia muerte. Pero si es así, ¿cómo saber qué es nuestra propia muerte? En ese sentido, aparece la segunda y más im-

sucitar son lo mismo. Sin embargo, este planteamiento es de una gran debilidad conceptual, y, hablando desde un teología muy básica, si para un católico Cristo no murió de verdad –porque resucitó– entonces no hay salvación de ningún tipo. Cosa, por ende, completamente contradictoria. Cuando Tomás de Aquino comenta la muerte de Jesús el Cristo frente a Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor los cuales decían que Cristo seguía siendo *hombre* tras su muerte–, explica: «pertenece a la verdad de la muerte del hombre o del animal que por la muerte deje de ser hombre o animal» (TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, III, q. 50, a. 4).

¹¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *In III Sent.*, d. 16, q. 1, a. 5, arg.5; *Compendio de Teología*, cap. 227, nº 477 y *Summa contra Gentes* IV, 52.

¹¹⁹ HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. M. Nijhoff, La Haya, 1973, p. 155.

¹²⁰ Cf. SCHELER, M.: *Muerte y supervivencia*. Encuentro, Madrid, 2001.

¹²¹ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, op. cit., § 6.4311.

portante cuestión de Landsberg. Heidegger entrevió que el «se» del «se muere» es, al final, un «se» impersonal. Tal vez, mientras se vive, la frase «me muero» sea más personal e intransferible que «[él] se muere», pero en definitiva mi muerte es tan anónima para mí como la muerte del otro¹²².

Así, Landsberg planteó que sólo hay una forma de saber de mi muerte: encontrar el sentido de mi muerte en lo que significa la muerte de otro para mí. Ello depende, obviamente, de un sentido: que haya una unión entre ambos. Landsberg entiende que la mayor forma de unión es el amor, por la que la plenitud propia depende de la plenitud del otro. Para Landsberg, es «en el amor personal [donde] aprehendemos esta singularidad en lo que tiene de inefable y en su diferencia esencial respecto de nosotros mismos. La muerte de un hombre al que amamos con un amor así tiene que decirnos algo decisivo y dejar atrás la región del hecho biológico. *La muerte del prójimo*: esto es infinitamente más que la muerte de otro en general. Allí donde nos es dada la persona podemos abordar el problema ontológico de su relación con la muerte»¹²³. Es la misma tesis que San Agustín reprodujo ante la muerte de un amigo: «Pero no sé qué efecto misterioso había nacido en mí, pues tenía grandísimo tedio a la vida y miedo a la muerte, como a enemiga cruelísima que me lo había quitado, y juzgaba que ella había de acabar de repente con todos los hombres, toda vez que había podido acabar con aquél a quien yo amaba. Tal era mi triste estado entonces, que bien presente lo tengo [...]. Porque yo sentí, y llegué a creerlo, que mi alma y el alma de mi amigo habían sido una sola alma en dos cuerpos. Y por eso me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias y como dividido; y quizá también ésta era la razón por la que tanto temía el morirme, porque muriendo yo no muriese del todo aquél a quien tanto había amado»¹²⁴. Es en la muerte del otro al que estoy unido realmente por lo que puedo saber el significado que tendrá mi muerte. Tal vez mi muerte no se me haga presente como un hecho de la conciencia como un yo que no puede pensarse no siendo, pero ese evento mental es ontológicamente ínfimo respecto de la catástrofe cósmica que significa la desaparición del ser amado, y, por

¹²² Cf. LANDSBERG, P.L.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*. Caparrós, Madrid, 1995, nota p. 34. «En el padecer la pérdida (de otro), afirma Heidegger, no se hace accesible la pérdida misma del ser que “padece” el que muere. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él» (cf. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, § 47).

¹²³ LANDSBERG, P.L.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, op. cit., p. 34.

¹²⁴ AGUSTÍN: *Confesiones*, IV, 14, 22.

extensión, de uno como ser amado por el otro. Lo que Landsberg viene a decir es que entender la muerte desde el estatuto de la primera persona es de suyo inasequible, y que, por tanto, sólo si ese «se muere» no es tan impersonal se puede saber qué significa *su* muerte para mí, y, por lo mismo, mi muerte para *nosotros*. Nadie como Miguel Hernández pudo resumirlo mejor: «En Orihuela, su pueblo y el mío, se me ha muerto como el rayo Ramón Sijé, *con* quien tanto quería».

3. *Muerte y finitud*. Es ahora cuando se quiere traer a colación a Levinas. Respecto de la tesis de Landsberg, Levinas afirma algo parecido: «Lo que denominamos con un término algo adulterado amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte»¹²⁵. Lo que inicia la pregunta por la muerte no es *mi* muerte, sino la muerte del otro, porque la relación y la posición del hombre en el mundo es la de la responsabilidad no elegida que se manifiesta en el rostro del otro, ya que si no se quiere afirmar una pura «facticidad injustificada»¹²⁶ de la libertad, sólo cabe una respuesta posible a esta pregunta: «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (Gén. 4, 9), a saber: por supuesto, pues «el rostro del otro significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato»¹²⁷.

Levinas es postmoderno y, en su estilo *sui generis*, también niega el paradigma ontológico de la pura identidad¹²⁸. Pero si la postmodernidad es una afirmación total de la finitud, entonces, como ha dicho Eduardo Lostao comentando a Levinas, «si no hay nada más allá de la finitud, la finitud será canto, himno o danza, pero es absurdo afirmar que la finitud es todo y, a la vez, que estar en la finitud es estar arrojado. Si la finitud es nuestra única casa, la finitud será maravillosa: uno no puede ser esencialmente extraño en su casa»¹²⁹. Pero si esto es así, la muerte al final no es *nada*.

¹²⁵ LEVINAS, E.: *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 126.

¹²⁶ LEVINAS, E.: *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 106.

¹²⁷ LEVINAS, E.: *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 150.

¹²⁸ «Yo soy yo. Él es él», sería el paradigma moderno que desmonta postmodernamente Levinas. Por eso, el Otro siempre me concierne. Cf. LEVINAS, E.: *Entre nosotros*. Valencia, Pre-textos, 1993, p. 136.

¹²⁹ LOSTAO, E.: *Levinas o la cumbre de la filosofía postmoderna. Estudio crítico de Totalidad e Infinito*, en prensa.

Dos son, pues, las preguntas fundamentales. La primera: ¿son metafísicamente lo mismo la finitud y la muerte? «Si como pretenden Hölderlin, Nietzsche y Heidegger, la libertad humana fuera un libertad para la muerte, escribe Arregui, entonces se absolutizaría dentro de sus propios límites. El ser humano podría atrincherarse absolutamente dentro de su continencia si se decidiera a dirigirse resueltamente a su propio fin. Si la libertad quisiera positivamente su límite, se haría ilimitada. Ahora bien, tal postura exige que la muerte sea efectivamente una posibilidad interna que pueda asumirse. Pero Sartre ha mostrado que, por el contrario la muerte está fuera de mis posibilidades, que me resulta extrínseca»¹³⁰. Por eso, como comenta Landsberg, el hecho de que «la muerte no es *inicialmente*, una posibilidad inmanente a la existencia personal, al *Dasein* mismo» y de que «la realización completa de la existencia personal no coincide sino rara vez con la muerte» muestra que, al final, «la muerte se halla como introducida desde fuera en nuestra existencia»¹³¹. Ser finito es, parafraseando a Nietzsche, tener un origen, lo cual no significa que el sentido de la finitud sea el cese de la misma. No hay conexión argumental¹³². Algo parecido sostuvo Sartre¹³³. Pero para el francés tan absurdo es morir como nacer. Sin embargo, «esta afirmación ulterior ya no parece inmediatamente verdadera porque la finitud de la existencia no impide que sea un bien. También hay bienes limitados»¹³⁴. La caducidad efímera de la rosa no niega su belleza. Pero no porque exista un equivalencia metafísica entre el *bien* de su belleza y el *mal* de su muerte, sino porque precisamente no están en el mismo plano.

Ahora bien, la segunda pregunta es de suyo más radical, porque si bien ser finito y ser mortal no es lo mismo, cabe plantear si el bien que es la vida es de suyo objetivamente absoluto. Parece que este es el genuino modo de enfocar la cuestión para Levinas, esto es, su forma de entender el bien que es el Otro para mí, o, dicho de otro modo, la imposible justificación de su muerte. En palabras de Levinas, el bien del rostro del otro es lo *absolutamente Otro*, lo que

¹³⁰ ARREGUI, J.V.: *El horror de morir*, op. cit., p. 196.

¹³¹ Las citas son LANDSBERG, P.L.: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*, op. cit., p. 46.

¹³² Respecto de la finitud pueden verse dos planteamientos distintos en DASTUR, F.: *Death: An Essay on Finitude*. Athlone, Londres, 1996; y MÉLICH, J.C.: *Filosofía de la finitud*. Herder, Barcelona, 2002.

¹³³ Véase SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*, op. cit., p. 560.

¹³⁴ ARREGUI, J.V.: *El horror de morir*, op. cit., p. 196.

no se puede de ninguna manera excluir porque es la realidad absolutamente absoluta. Sin embargo, como certeramente ha señalado Lostao, «la experiencia de la responsabilidad por el Otro es absolutamente decisiva en la vida del ser humano y sus repercusiones teóricas muy profundas. Pero el Otro no es el absolutamente Otro. La consecuencia más inmediata del planteamiento levinasiano es que, para asegurar la alteridad absolutamente Otra del Otro, absolutamente más allá de todo conocimiento objetivo, al final tengo que reconocer que “el rostro es abstracto”».¹³⁵ Hace falta afirmar la objetividad de mi estar con el Otro *a la misma altura*, o de que el Otro se me da de forma absolutamente plena y objetiva para que sea posible un sentido real (*Logos*) de la vida, es decir, donde la caducidad y la muerte no sean el sentido objetivamente real porque argumentalmente no se sostiene de la vida la posibilidad siempre presente. Obviamente eso es una metafísica de la presencia que es capaz de entender la crítica postmoderna a la «objetividad» ilustrada, y la contradicción interna que contiene dicho postmodernismo¹³⁶.

Solicitado el 14 de noviembre de 2007

Aprobado el 25 de abril de 2009

Enrique Anrubia Aparici
Universidad CEU Cardenal-Herrera (Valencia)
enriqueanrubia@uch.ceu.es

¹³⁵ LOSTAO, E.: *Levinas o la cumbre de la filosofía postmoderna. Estudio crítico de Totalidad e Infinito*, en prensa. La cita de Levinas es de *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1993, p. 54.

¹³⁶ Cf. ALVIRA, R.: «La cruz del presente», en ANRUBIA, E. (ed.): *Filosofías del dolor y la muerte*. Comares, Albolote (Granada), 2008, pp. 113-27.